ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
ANNO XXV. FASC. 49 IAN. - IUN. 1956

COMMENTARII IGNATIANI

1556 - 1956

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI 20

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN XXV
1956

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI 20

COMMENTARII IGNATIANI 1556-1956

PRAEFATIO

Iam dudum in votis nobis erat annum a sancto Ignatio de Loyola pie demortuo quater saecularem proprio fasciculo sive volumine Archivi historici *modo nostro concelebrare: commentariis nempe vel disceptationibus vel novis monumentis edendis, quae eius vitam eiusque doctrinam clarius patefacerent et altius indagarent.*

Eo consilio omnes viros libenter invitavimus, qui iam pridem de sancto Ignatio deve quaestionibus historicis cum eo continentibus scripserant, etiamsi inter se forsitan opinione discreparent. Nam quo plura de homine vel facto quovis historica testimonia habemus — et quam multa de Societatis Iesu Parente et Conditore omnibus praesto sunt — eo persaepe, cum lineamenta praecipua certius exprimuntur, singularia et minuta tenebris potius involvuntur.

Cuius rei causa haec nobis esse videtur, quod testimonia firmiora ea fere sunt, quae alia ex aliis non pendent; ea vero, ideo quia independentia, in minoribus quaestionibus plura contineant necesse est, quae discordia inter se atque pugnantia sint aut esse videantur. Quo fit ut, ne dicam in quaestionibus tantum ignatianis, sed in omnibus fere historicis factis illustrandis, maximum sit fontes examinare atque alios prae aliis habere et aestimare.

Quae cum ita sint, nihil magis cordi nobis fuit, in lucubrationibus ad hunc libellum comparandis, quam ut historiarum scriptoribus maxima daretur licentia in suis cuiusque opinionibus exponendis, dummodo eae vere opiniones historicae essent, quae firmis documentis et rationibus niterentur: tunc enim sententiarum varietatem ponderare licebit, cum singulae fuerint clare, libere et copiose propugnatae.

Eapropter et quia in hoc de sancto Ignatio separato volumine non eaedem normae atque in ceteris Archivi *fasciculis sequendae esse videbantur, locum hic etiam dedimus libenti animo paucis quibusdam commentariis, in quibus facta vel coniecturis potius quam certis argumentis assequuntur, vel ratione magis et disputatione quam novis documentis historicis illustrantur.*

Nostrum praeterea semper existimavimus non solum sancti Ignatii vitam, sed eius etiam mentem perscrutare; neque facta tantum et doctrinas quae eiusdem viri aetate presse terminantur, verum etiam quae proxime antecedunt vel subsequuntur et cum ea historice conectuntur. Ita igitur tota materia in duas dividitur partes, quarum altera de sancti Ignatii vita et actis, altera autem de eius scriptis et doctrinis agit. Porro in prima parte alii quidem commentarii Ignatii familiam, alii vero vitam, alii denique postumam prosequuntur famam; in altera autem de fontibus primum doctrinae ignatianae, deinde de ipsis Exercitiis spiritualibus, tertio de Constitutionibus verba fiunt.

Omnibus tandem et singulis collaboratoribus, qui alacriter operam suam navarunt, ut nostra concelebratio bonum felicemque exitum haberet, gratum nostrum animum hic sincere exhibere liceat, iis praesertim qui a nostra Societate non quidem animo, at corpore sunt alieni: clarissimis viris Georgio Rubió, Gregorio Marañón, Petro Sainz Rodríguez et Roberto Ricard, in quibus vocem audimus earum Universitatum ubi sanctus Ignatius litteras didicit, barcinonensis scilicet, complutensis — cuius heres est hodie matritensis — et parisiensis; cl. Fausto Arocena, historiographo Guipuzcoae; sacerdotibus e clero saeculari, quem vocant, Angelo Suquía et Iosepho Tarré; reverendis patribus Iosepho Mariae Pou et Martí atque Fideli de Ros, qui accessionem ordinum minorum et capuccinorum afferunt (ex praedicatorum ordine deest quidem nomen religiosi viri, Societati mihique amico, cui aliis commemorationibus distento integrum non fuit suam de vita spirituali in conventu manresano, quo tempore sanctus Ignatius in eo degit, lucubrationem perficere, inseri vero potuit vetus illa apologia patris Valtanás); tandem et singulariter reverendo admodum patri Anselmo Mariae Albareda, abbati sub titulo Sanctae Mariae Rivipullensis ac Bibliothecae apostolicae vaticanae praefecto, qui non solum ordinis sancti Benedicti et coenobii Montis Serrati hic nobis personam gerere videtur, sed vel ipsius Romae Pontificiae, cuius obsequio sanctus Ignatius et omnia sua acta et totam suam Societatem dicavit ac vovit.

Roma, die festo sancto Ignatio sacro, pridie kal. Aug. MCLV.

M. Batllori S. I.

PARS PRIMA

DE SANCTI IGNATII VITA ET ACTIS

I. - DE ANTECEDENTIBUS

EL ABUELO MATERNO DE SAN IGNACIO

FAUSTO AROCENA, Cronista oficial de Guipúzcoa, San Sebastián.

SUMMARIUM. – Quanvis aliqui historici recentiores contenderint doctorem Licona, sancti Ignatii avum ex matre, uxorem e familia Zarauz, non ex stirpe Balda, duxisse, hic solide probatur sancti avam fuisse re vera Baldam, eamque, prout conici licet, natam in oppido Azcoitia, prope Loyolam.

EL DOCTOR DE ONDARROA

Poco se sabe del doctor Licona, abuelo materno de san Ignacio. Y no es porque no se hayan explorado a conciencia los depósitos documentales donde se presumía que existiesen noticias de su persona y linaje. Pero, desgraciadamente, los esfuerzos denodados del P. Cros y de algunos otros investigadores se han estrellado ante la penuria insospechable de los archivos de un linaje tan esclarecido como el de los Licona, competidores de los Yarza en la zona de Lequeitio. Y, por otra parte, es muy difícil hallar escrituras anteriores al siglo XVI en los archivos de protocolos, ya que las disposiciones sobre registro y protocolización son de fecha posterior.

Esas dificultades no deben ser obstáculo para intentar, por lo menos, un leve perfil de la figura, destacada desde cualquier ángulo que se le observe, del renombrado jurista que dio sangre vizcaína al fundador de la Compañía de Jesús.

Ese intento no podrá, sin embargo, beneficiarse de grandes hallazgos documentales, aun cuando no se haya omitido la investigación conducente a suplir la inopia de los archivos, sino que habrá de aprovecharse de una especie de juego dialéctico que, con ayuda de lo nuevo, dé un tratamiento crítico a lo bien sabido pero mal juzgado.

LOS LICONA EN LA EDAD MEDIA

Los Licona aparecen por el mundo nada menos que en el siglo XI, y figuran en cierta donación que hace doña Tido, viuda de Lope de Iñiguez, señor de Vizcaya o, mejor dicho, *domna Tecla cometissa*, mujer del conde López, según se lee más correctamente en el cartulario de San Millán publicado por el P. Serrano [1]. Por lo demás, no ofrece ninguna dificultad reducir los apellidos *Leona*, de Monnio Monnioz, y

---

[1] Luciano SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (Madrid 1930) p. 282.

Lecona, de Forun Sangez, a *Licona*. Y así, con esa grafía, deben figurar como una especie de patriarcas de dinastía.

Aparecidos ya documentalmente en el siglo XI, su rastro no podría perderse en nuestra historia medieval tan vivazmente registrada por Lope García de Salazar en su libro de las *Bienandanzas e fortunas*. Y figuran, claro está, de modo relevante, como que aparecen ensangrentando las calles de Lequeitio en uno de aquellos juegos tan peligrosos a que se entregaban afanosamente nuestros banderizos:

« En *e*l año del Señor de cccc° xiiii° años mataro*n* los del solar de Arteaga en la villa de Leq*ue*itio a *Rodrigo* Adá*n* de Yarza, nieto eredero de Adá*n* de Yarza, co*n* una saeta por los pechos en esta man*e*ra: q*ue* la d*ic*ha villa desde antigüedad fue a ma*n*do e ordena*n*za del solar e linaje de Yarza, e leva*n*tóse contra ellos M*artí*n P*é*rez de Licona, q*ue* era un mercadero mucho rico, e allegó pare*n*tela, e fuese al solar de Arteaga, q*ue* era v*ecin*o e enemigo destos de Yarza, e estando algunos lacayos dellos co*n* *é*l, acometiéro*n*los los de Yarza, e peleàro*n* en la calle, e obo muertos e feridos alg*un*os, e morió aq*ue*l R*odrig*o Adán de una saeta q*ue* le pasó sobre una loriga . . . » [2].

Esta noticia, además de presentarnos a los Licona como jefes de bando, en oposición a los de la acera de enfrente, que eran los representantes de linaje de Yarza, nos suministra el dato según el cual el hecho relatado determinó el fin de la residencia de los Licona en Lequeitio y el principio de su residencia en Ondarroa, porque a continuación se lee que « por esta dicha muerte del dicho *Rodrigo* Adá*n*, *que* era mayor de Yarza, en hedad de xxv años, fue despoblado *aquel Martín* Pérez e los suyos de allí ». Ese traslado viene confirmado por la arquitectura medieval, ya que han podido registrarse las torres de los Licona en Lequeitio y en Ondarroa, según puede verse en el excelente libro en tres volúmenes que firmaron mi malogrado amigo don Pedro de Garmendia y el que lo es de presente don Javier de Ybarra [3].

Se destaca además en ese relato la opulencia de los miembros del linaje de Licona, puesto que se nombra a Martín Pérez como « mercadero mucho rico », concepto que García de Salazar volverá a reproducir al calificar también de « mucho rico » al mismo abuelo de san Ignacio. A la vista de estas reiteradas expresiones convendrá, sin embargo, ponerse un poco en guardia, para que no se desestime la evidente condición aristocrática de los miembros de la familia de los Licona. Porque la dedicación al comercio no era entre nosotros menos-

---

[2] Lope GARCÍA DE SALAZAR, *Las bienandanzas e fortunas* . . . ed. Trueba-Camarón (Madrid 1884) f. 41r. Es lástima que mi colega Darío de Areitio nos haga esperar tanto su excelente versión de las *Bienandanzas*, obligándonos a usar entre tanto la deficiente edición aquí citada.

[3] Pedro de GARMENDIA - Javier de YBARRA, *Torres de Vizcaya* (Madrid 1946).

cabadora de la hidalguía de quienes la practicasen. Es más: se puede afirmar que todos los parientes mayores eran mercaderes, en el sentido de comerciar con el hierro que se forjaba en las ferrerías que todos llegaban a poseer.

El Martín Pérez de Licona citado por García de Salazar como adversario de Rodrigo Adán de Yarza, aparece ya muy próximo a nuestro doctor de Ondarroa y quizá le fuese colateral en un grado inmediatamente anterior de la línea genealógica. De todos modos, se sabe que éste fue hijo de Juan García de Licona y de Marina Yáñez de Azterrica. Se le da por nacido en la Torre Barria de Ondarroa, que se dice sustituyó a otra anterior en la misma localidad, como éstas dos sustituyeron a su vez a otras dos edificadas en Lequeitio en el período anterior a 1414. Ésta es la opinión del P. Cros, quien entiende que la primera torre alzada en Ondarroa estaba ya en estado ruinoso por los tiempos del nacimiento del doctor, lo que no deja de producir extrañeza, porque es muy poco el tiempo transcurrido entre la fecha indicada de 1414 y la que hay que atribuir al nacimiento del abuelo de san Ignacio que no se puede situar mucho después de 1420.

Se sabe, por otra parte, que era hijo tercerón, y esa circunstancia determinaría que orientase su vida hacia la burocracia, graduándose previamente de leyes para alcanzar un puesto lucido en la judicatura. En el estado actual de los conocimientos sobre su persona, no sabemos aún en qué Universidad colacionaría sus grados. Sólo sabemos que un probable pariente suyo fue regente en los cursos iniciados en 1519 y 1522 en la Universidad de Alcalá, fundada, como se sabe, con posterioridad al tiempo de vivencia de nuestro Licona[4].

Se le hace consejero de los reyes don Juan, don Enrique y de la cópula real sucesora. Pero esa atribución más parece inspirada por un criterio de comodidad, incompatible con la investigación paciente de la fecha en que accedió al cargo de consejero, la cual se suple con una ciega acomodación a todos y a cada uno de los reinados en que le tocó vivir. Suena únicamente como comisario en el arreglo de fronteras con Francia en 1454, y como una especie de amigable componedor en el litigio sobre posesión y uso del puerto de Pasajes en el siguiente año de 1455. De lo primero da fe Miguel Sáenz de Venesa en cierta Relación inédita que se conserva en el Archivo municipal de Fuenterrabía. En cuanto a su sentencia en la *litis* sobre el puerto de Pasajes, es Gamón quien da más precisiones[5] sobre la intervención del doctor de Ondarroa.

Lo que no ofrece duda alguna es que a don Martín García de Licona se le ve siempre extravertido de Ondarroa. Ello es muy natural, porque,

---

[4] Juan URRIZA, *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de oro* (Madrid 1942) 449-450.

[5] Juan Ignacio GAMÓN, *Noticias históricas de Rentería* (San Sebastián 1930) 251.

tratándose de un segundón, había de orientar el rumbo de su vida hacia otros horizontes. Y es precisamente en Guipúzcoa, como acaba de indicarse, donde más se le ve. ¿ Sería porque se casó en Guipúzcoa y con guipuzcoana ? ¿ O se casaría precisamente así, porque una estancia más o menos larga en Guipúzcoa le habría procurado acercamientos con personas de naturaleza guipuzcoana ? En todo caso, aunque hubiese venido a Guipúzcoa sólo para casarse, hay que establecer la presunción de que aquí vendría a residir habitualmente, a lo menos por aquello de que « el casado, casa quiere ».

¿ Se casó con una Balda o con una Zarauz ?

He dicho que se casó con guipuzcoana. Y parece que en la apreciación de este extremo no hay planteada ninguna contención. Nadie hasta hace poco había puesto en duda que la consorte de Licona fuese miembro del linaje de Balda. Lo que sí se disputaba es si el nacimiento de los hijos de ese matrimonio se había producido en Guipúzcoa o en Vizcaya ; pero de eso habrá ocasión de escribir más tarde. Importa previamente examinar la tesis que, aunque tenga por únicos mantenedores a los PP. Cros y Dudon[6], tiene a su favor el peso de su gran autoridad, según la cual Licona se habría casado con una Zarauz y no con una Balda. La tesis está enunciada de la forma más categórica. En opinión de sus sustentadores, la madre de san Ignacio « no tiene de Balda ni el nombre ni la sangre ».

La pieza que le presta argumento para tan rotunda afirmación es la contenida en cierto pleito introducido en 1741 ante el Tribunal del Corregimiento para probar el derecho que asistía a don Antonio de Idiáquez y Garnica, duque de Granada, a entrar en la posesión de los bienes del mayorazgo de Loyola. Dentro de él se contiene una información practicada en 1561, según la cual los informantes dicen, contestando a una misma pregunta del cuestionario, que doña Marina Sánchez de Licona, señora de Iraeta, y doña Marina Sánchez de Licona, eran « hixas lexítimas del doctor Martín García de Licona, del Consejo de sus altezas, y de doña María de Zarauz, su muxer ».

Impresionaría ciertamente esa afirmación, si no hubiese tardado en producirse cerca de un siglo después del hecho litigioso, y, sobre todo, si no hubiese tenido delante y enfrente otros testimonios más próximos, más directos y más autorizados. Porque ocurre que Lope García de Salazar, coetáneo del último Balda en línea de varonía y envuelto con él en una misma sentencia de confinamiento y entregado además con apasionamiento a la ilustración de los linajes que conocía, afirma con toda determinación, después de decir que Ladrón falleció sin hijos herederos,

---

[6] Paul Dudon, *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 672.

estando desterrado — bien podía saberlo él, que, si se libró del destierro, fue amañadamente y mediante alegación de dolencias más o menos reales —, que « eredó su solar el doctor de Ondarro *que* era casado co*n* fija de Furno de Valda ». Más habría de saber de los Licona y de los Balda el docto García de Salazar que los aldeanos que depusieron casi cien años más tarde y que respondían « en serie » a unas preguntas del cuestionario. Pero si el testimonio de éstos ha de ser, a pesar de ello, tenido en cuenta, también habrá de ser sopesado el de otros informantes, que en 1530, es decir, treinta y un años antes, declararon « que a un vicario que era de la iglesia de la dicha villa [de Azcoitia], yendo a maitines en la noche de Navidad, que se llamaba el vicario de Asiola, fizo matar Ladrón de Valda, predecesor de dicho Martín García de Licona, abuelo de dicho Fernando [de Valda] »[7]. Téngase en cuenta que, además de ser el testimonio de éstos más próximo al hecho en el tiempo, lo es también en el espacio, porque eran azcoitianos, en tanto que los anteriores eran vecinos de Deva.

La opinión del P. Dudon de que Licona era sucesor de Balda en el patronato de la iglesia, pero no en el linaje, no resiste la más leve crítica. Porque el texto de Lope García de Salazar, en el que se afirma que un hijo de Licona « q*ue* avía en aq*ue*lla mujer de Valda » vino a casarse « co*n* fija de M*artí*n Roys de Ga*m*boa, el de Olaso, e muerto el dotor su padre quedó eredero de aq*ue*l logar de Valda »[8], tiene absoluta confirmación en los documentos que obran en el Archivo municipal de Azcoitia, en los que aparece repetidamente otorgando escrituras el hijo del doctor de Ondarroa, que unas veces se dice Juan García de Licona y Valda y, otras, Juan García de Valda ; y otro tanto cabe decir del nieto Hernando de Valda, que ya ha abandonado definitivamente el apellido de Licona. Téngase en cuenta que el patronato no autoriza a llevar un apellido determinado, y que los patronos que luego devinieron y no pertenecían al linaje de Valda, tuvieron mucho cuidado en no llamarse así. Baste considerar que ya don Juan de Balda, bisnieto de Licona, se vió desposeído del patronato, que el rey adjudicó entonces a don Pedro de Zuazola y después al duque de Ciudad Real.

Bien pudo, por lo tanto, Garibay, nuestro primer genealogista, decir en 1596 que la esposa de Licona « sucedió en la casa de Balda », como lo dijeron todos los que reseñaron el linaje, y como puede verse también en ciertas memorias de 1540 que se custodian en el archivo del linaje de Murguía.

Por lo demás, todos los que nos asomamos a los archivos sabemos por penosa experiencia la anarquía que había en el uso de los apellidos,

---

[7] Reprodujimos el texto en el *Boletín de la Real Sociedad vascongada de amigos del país*, 1 (1945) 180.

[8] García de Salazar, f. 14v.

los cuales se intercambiaban a placer con motivo y sin motivo, dando lugar alguna vez a que tres hermanos de doble vínculo ostentasen apellidos diferentes. En nuestro caso la atribución de ese apellido Zarauz a la esposa de Licona en boca de personas de ruda condición y poco conocedoras del desarrollo de los linajes y además muy distanciadas del momento sobre el que causaban declaración, tiene un valor muy escaso y aparece totalmente anulada por testimonios mejores por su cantidad, por su calidad y por su proximidad. La suplantación y el escamoteo de todo un linaje ilustre no hubiese resistido a la observación vigilante de los contemporáneos. Otra cosa es que individualmente se trastrocase un apellido cualquiera y aun se confundiesen grados dentro de una línea genealógica, como no dejó de ocurrirles a Lope García de Salazar y a Henao y Guerra que hicieron sobrinas de san Ignacio a quienes eran sobrinas nietas.

¿Dónde nació la madre de san Ignacio?

Problema diverso es el de determinar cuándo pudo venir a Azcoitia el doctor de Ondarroa, porque, como dice bien el P. Pedro de Leturia con su gran autoridad, es ese « punto básico para fijar dónde nació la madre de san Ignacio »[9]. Yo he llegado a sostener[10] que pudo haber venido en fecha próxima al período 1455-1459. Pero creo haberme quedado corto, porque, como dice también el P. Leturia, el doctor de Ondarroa vendría por lo menos al tiempo de su matrimonio, y éste hubo de celebrarse antes de la primera de esas fechas, ya que su tercera hija doña Marina era núbil en 1467.

El P. Cros le hace venir, según testimonio de Azcarraga reproducido por Garmendia e Ybarra, siete años antes de las capitulaciones matrimoniales de su hija con Beltrán de Loyola, que ya sabemos que se otorgaron en 1467, dando por sentado con cierta arbitrariedad que hasta entonces moraría en la Torre Barria de Licona en Ondarroa. Esta hipótesis sólo se asienta, a lo que parece, en la fecha de la confirmación por el rey, en 1460, de la renuncia hecha por Silva al patronato de la iglesia de Azcoitia, para que de él se hiciese cargo el doctor Licona. Pero, prescindiendo de que el asunto venía ya rodado desde antes, eso no quiere decir que el doctor no residiese para entonces en Azcoitia.

Los segundones casados no tenían usualmente alojamiento en las casas principales ocupadas por los mayorazgos. Tenían que instalar casa propia o « casarse a casa de sus consortes », cuando no se veían constreñidos a alcanzar tierras de ultramar. En Ondarroa era Licona un simple *tercero*, en tanto que su esposa era *primera* en Balda desde

---

[9] *Homenaje a don Julio de Urquijo e Ybarra*, II (San Sebastián 1949-1951) 11.

[10] *San Ignacio de Loyola y el linaje de Balda*, en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de amigos del país*, 1 (1945) 177.

a muerte sin herederos de don Ladrón. La lógica más rigurosa exige que Licona se asentase en Azcoitia, y no importa que se procurase el patronato más tarde, porque éste era real, y la voluntad regia podía dispersarse, como efectivamente se dispersó en este caso, según acaba de declararse. La descendencia de Licona renunciaría ya al apellido paterno y lo sustituiría por el materno, porque el linaje de Balda les vendría directamente, mientras que el de Licona se les habría huído a la línea iniciada por un antenacido.

El hecho muy probable de que Licona residiese habitualmente en su torre de Balda en Azcoitia, explica con toda satisfacción que en 1454 y 1455 se le vea operando, como buen jurisconsulto, en asuntos contenciosos guipuzcoanos, tales como la determinación de la frontera en el Bidasoa y la de los derechos de los usuarios del puerto de Pasajes. Obsérvese que en ninguna de estas ocasiones se hace llamar consejero ni oidor, sino que figura con sus compañeros en calidad de comisario y, mientras se pregona la vecindad de sus colegas, de él se dice que era señor de la casa de Balda en Azcoitia, lo que vale con creces por una declaración de vecindad. Así aparecen en la relación de Venesa a que arriba se ha aludido.

Años más tarde, concretamente en 1466, le vemos con casa puesta en Azcoitia y, lo que es más, con su estudio perfectamente instalado, según puede verse en cierto documento que se custodia en el archivo Churruca-echea [11], por el cual se escrituró, según me comunica mi buen amigo don Joaquín de Yrizar, la división de las heredades de Zumayasoro entre Martín García de Licona, señor de Balda, y Juan Martínez de Aiztarri. El documento aparece otorgado « en la casa y palacio de Valda, dentro en la cámara e estudio del señor Martín García de Licona, señor del palacio de Valda ». Se objetará, claro está, que esa fecha es bastante distante de la presunta del nacimiento de doña Marina, que podría haberse producido hacia la mitad del siglo xv ; pero indica con toda claridad que, si en 1466, fecha en que ya habría sido agraciado con la categoría de miembro del Consejo Real — en 1467 figura ya en documentos como consejero y oidor — mantenía instalado su estudio en Azcoitia, su estancia en Azcoitia sería aún más continuada por los años en que naciera su hija, cuando todavía no estaría vinculado a los afanes de la corte y de la chancillería.

Recapitulación

Haciendo ahora una breve recapitulación de lo expuesto en esta especie de semblanza polémica del abuelo materno de san Ignacio, podemos establecer dos puntos contenciosos del mayor interés para la

---

[11] Legajo 6, nº 29.

biografía del santo, cuales son el referente a su vinculación con el linaje de Balda y el del lugar de nacimiento de los hijos de Licona, particularmente de su hija Marina.

La contención sobre si la madre de san Ignacio perteneció o no al linaje de Balda, pertenece a mi modo de ver al grupo de los litigios pasados en autoridad de cosa juzgada. El número y la calidad de los testimonios pro Balda anulan el tardío e indocto testimonio pro Zarauz. Pero, sobre eso, la supervivencia del linaje (que Dudon daba por extinguido) precisamente en la línea de los supuestos suplantadores, bastaría por sí sola para dar fe de la consistencia de la opinión tradicional. Y eso aun en el caso, por nadie señalado, de unas dobles nupcias de Licona.

La otra contención, la de si la madre de san Ignacio nació en Ondarroa o en Azcoitia, no se puede dar por pleito totalmente fallado. Porque, aunque lo fallara el P. Cros en favor de Ondarroa, bien se advierte que el argumento en que se basó era muy endeble. Licona, claro está, era hijo del solar de su nombre transportado desde Lequeitio a Ondarroa; pero, como todos los segundones que tomaban estado, tuvo que emigrar a otros domicilios. Y, siendo su cónyuge *primera* dentro de su linaje, tendría la casa puesta en Azcoitia, en la torre solariega. Por eso se le ve a Licona atrafagado en asuntos guipuzcoanos, y otorgando y firmando escrituras en su cámara y estudio de Azcoitia. Hay que convenir, por lo tanto, que en el estado actual de los conocimientos Azcoitia tiene muchas más probabilidades que Ondarroa como lugar presunto de nacimiento de la descendencia del doctor Licona.

Y no se vaya a tomar como hiperestesia localista esta mi defensa de los valores de Azcoitia, porque Vizcaya me es muy cara, y no hace mucho que he roto lanzas, con todo el denuedo de que soy capaz, en defensa de la vizcainía del general Zubiaur contra quienes querían hacerle guipuzcoano a todo trance. Porque, en último término, las cosas son como son y no como se quiere que sean. Personalmente, tanto me daría que doña Marina fuese vizcaína como que sea guipuzcoana. La sangre vizcaína ya la llevaba en su cuerpo, sin que sobre ello pueda establecerse ninguna contención.

DOCUMENTA DUO VATICANA DE FAMILIA LOYOLA ATQUE DE SANCTO IGNATIO

Auctoribus PETRO DE LETURIA et MICHAËLE BATLLORI S. I. - Romae.

SUMMARIUM. - In lucem eduntur, notis stricte necessariis illustrata, primum, documentum pontificium quo Benedictus XIII avenionensis anno 1414 confirmat tractatum praecedentem de iure patronatus inter dominos domus Loyolae et rectorem ecclesiae S. Sebastiani de Soreasu actum; denique licentia ab Hadriano VI anno 1523 sancto Ignatio concessa Palaestinae invisendae.

Ne nomen clarissimi et desideratissimi historici ignatiani Patris Petri de Leturia nostra hac commemoratione abesset, cum praesertim eum immatura mors nobis tum eripuisset, cum commentarium huic volumini destinatum compararet, immo vero, cum veteres libri et nova documenta super eius scrinio paterent ad eum conscribendum, opportunum nobis visum est duo documenta vaticana, quorum historica illustratio eidem Patri cordi erat, nunc sub eius nomine edere.

Ipse documento primo iam abunde usus erat in opere *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo* [1], quanvis id nusquam pervulgasset integrum. Eius autem editionem non inutilem fore putamus, cum inter silvam formularum iuris multa appareant apta ad historiam religiosam familiae Loyolae adumbrandam. Agitur nempe de confirmatione a Benedicto XIII avenionensi Perpiniani die 20 septembris 1414 concessa tractatui cuidam Azpeitiae 6 februario eiusdem anni acto, protonotario apostolico Lanceloto de Navarra [2] eiusdem dioecesis administratore approbante, quo finis imponebatur liti iusto longiori de iure patronatus in ecclesiam et paroeciam Sancti Sebastiani de Soreasu (Azpeitiae) inter Martinum de Erquicia, eiusdem ecclesiae auctoritate ecclesiastica rectorem, et Sanciam Iohannis (= Sancha Yáñez) eiusque maritum Luppum Garsiae de Lazcano (= Lope García de Lazcano), sancti Ignatii proavos [3]

[1] Ed. 2ª (Barcelona 1949) 27-37 (Colección Pro Ecclesia et Patria, 20), ubi supponitur documentum esse anni 1415, cum re vera annus unus et vicesimus pontificatus Benedicti XIII, electi 1394, est 1414.

[2] De quo filio naturali Caroli III regis Navarrae, administratore dioecesis pompelonensis, auctoritate Benedicti XIII, inter mortem cardinalis Michaëlis de Zalba (1406) et electionem subsequentis episcopi Sanctii de Oteiza (1420), cf. I. ZUNZUNEGUI, *El reino de Navarra y su obispado de Pamplona durante la primera época del cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII de Aviñón (1378-1394)* (San Sebastián 1942) 258, 289 (Victoriensia, I).

[3] Utpote parentes Iohannis Pérez de Loyola, patris Bertrandi Yáñez de Oñaz y Loyola, e quo sanctus Ignatius natus est.

et « dominos de Loyola ». Ab hoc monumento, quod vixdum transcripserat, iter suscipiens, Pater de Leturia totam historiam patronatus loyolaei in paroeciam Azpeitiam texere intendebat, ab antiquioribus temporibus ad tempora ignatiana, et ulterius porro. Nos autem totius documenti transcriptionem integram et fidelem hic damus, iis tantum notis historicis et bibliographicis additis, quae necessaria videntur ad facta historica illustranda quae ibidem enarrantur.

Documento secundo « Enecus le Loyola, clericus pampilonensis », qui Romam primo pervenerat 29 martio 1523, duos post dies licentiam ab Hadriano VI quaerit et obtinet, « ut sacrum sepulcrum Domini et alia loca ultramarina [...] accedere et personaliter visitare [...] possit ». De huiusmodi concessione sanctus Ignatius tantum confuso modo suis propriis *Actis* verba fecerat[4], eiusque dies prorsus ignorabatur. Notanda etiam et forma eius nominis (« Enecus de Loyola »), et epitheton appositum (« clericus pampilonensis »), quod sane cohaeret cum allegatione « privilegii coronae », quod dicebatur, ab ipso Eneco prolata, occasione processus in eum inque eius fratrem germanum Petrum inchoati in oppido Azpeitia anno 1515[5].

Atque haec sufficiant ut iam utrumque documentum proferamus.

DOCUMENTA

1.

Bulla Benedicti XIII de iure patronatus familiae Loyolae

In Archivo secreto vaticano, *Reg. Aven. 347*, 690r-694v

Perpiniano, 20 septembri 1414

[690r] Ad perpetuam rei memoriam. Quia libenter in pacis observantia delectamur, ea que sunt iudicio vel concordia terminata [a], ut illibata persistant, libenter apostolico munimine roboramus. Sane pro parte dilectorum filiorum nobilis viri Luppi Garsie de Lazcano, domicelli, domini loci de Loyola, et Martini de Erquicia, rectoris parrochialis ecclesie Monaste-

a) vel *del.*

[4] « Y habiendo tomado la bendición del papa Adriano sexto, después se partió para Venecia, ocho días o nueve después de pascua de resurrección ». MI, *Fontes narr.*, I, 416. - Cum Pascha anno 1523 in 5 aprilem incidisset, Ignatius Romam reliquit die 13 vel 14 eiusdem mensis, quo pervenerat, secundum idem documentum (ibid.), « el domingo de ramos », nempe die 29 martii, ut iam dixi. - Documentum hoc Patri de Leturia innuit Rev. D. Hadrianus Staring.

[5] MI, *Scripta*, I, 585.

rii Regum nuncupate[a'], loci de Sancto Sebastiano de Ssoreassu [1], pampilonensis diocesis, necnon dilecte in Christo filie nobilis mulieris Sancie Iohannis, dicti Luppi uxoris, petitio [b] nobis exhibita continebat quod, cum olim inter nonnullos Luppi et Sancie, dominos de Loyola, ex una, ac Martini, predictorum, rectores dicte parrochialis ecclesie, predecessores, qui actenus fuerunt, ac Luppum et Sanciam necnon Martinum predictos, super iure patronatus eiusdem ecclesie ac perceptione decimarum ex fructibus infra parrochiam supradicte ecclesie, super excrescentibus proveniencium, necnon super oblacionibus fructibus redditibus et proventibus et quibusdam aliis iuribus dicte ecclesie, super eo quod Luppus et Sancia eorumque predecessores domini dicti loci de Loyola (ex concessionibus regum Castelle illustrium, qui fuerunt pro tempore, patronos dicte ecclesie fore eandemque ecclesiam cum decimis oblacionibus fructibus redditibus et proventibus supradictis ad se spectare asserencium) tenuisse et [c] possedisse ac possessione decimas oblaciones fructus redditus et proventus predictos levandi et percipiendi a tanto tempore et per tantum tempus, de cuius inicio memoria hominum non habebatur, extitisse, eosdemque Luppum et Sanciam in possessione huiusmodi existere ac ius patronatus eiusdem ecclesie sibi ex concessionibus huiusmodi pertinere, Martinus vero et rectores predicti decimas oblationes fructus redditus proventus et iura huiusmodi ad eandem ecclesiam pertinere et spectare asserebant, parte ex altera, (materia questionis) quodque nonnulli domini predicti loci de Loyola ac Luppus et Sancia supradicti necnon habitatores eiusdem loci ad instantiam rectorum predictorum fuerant excommunicati publice nuntiati et aggravati et reagravati [d], ac locus de Sancto Sebastiano de Ssoreassu et ecclesia predicta per nonnullos iudices et commissarios auctoritate apostolica deputatos per viginti annos et ultra suppositi extiterant ecclesiastico interdicto, et quod propterea quamplura mala dissensiones et scandala ac animarum pericula fuerant subsecuta; — tandem delictus filius magister Lancelotus de Navarra, Sedis Apostolice notarius, perpetuus administrator in spiritualibus et temporalibus ecclesie pampilonensis, ordinis sancti Augustini, per Sedem Apostolicam constitutus, cupiens pacem et tranquillitatem inter partes predictas inserere, nonnullorum proborum virorum interveniente tractatu de utriusque partis assensu, per suam sententiam inter cetera ius patronatus [690v] dicte parrochialis ecclesie Luppo et Sancie predictis contulit, ita quod, quociens illam per ipsius Martini aut aliorum rectorum eiusdem ecclesie qui pro tempore fuerint cessum vel decessum vacare contigerit, Luppus et Sancia aut heredes sui, domini dicti loci de Loyola, qui pro tempore fuerint, personam ydoneam ad eandem ecclesiam infra tempus iuris loci ordinario presentare, ac ordinarius personam eandem ad presentacionem huiusmodi in prefata ecclesia instituere, possint et debeant; ac decimas et oblaciones predictas inter eosdem Luppum et Sanciam ac Martinum eorumque successores certo modo interexpresso divisit, ipsasque iuxta divisionem huiusmodi per easdem partes eorumque successores percipi et

a') *ex* : Monasterium R. nuncupatum ‖ *b)* continebat *del.* ‖ *c)* possess *del.* ‖ *d)* et r. *mrg.*

[1] Cf. Leturia, op. cit., 29. - Facta hic, ineunte bulla, summatim enarrata, inferius enucleantur opportuneque annotabuntur.

levari mandavit, et nonnulla alia salubria ad statum pacificum et tranquillum Luppi et Sancie ac Martini et successorum necnon parrochianorum predictorum statuit et eciam odinavit; ipsosque Luppus et Sanciam ac Martinum eorumque successores prefatos ad ea perpetuis temporibus observanda per eandem sententiam condemnavit, prout in instrumento publico inde confecto, dicti administratoris sigillo munito, cuius tenorem de verbo ad verbum presentibus inseri fecimus, plenius continetur. Quare pro parte Luppi et Martini ac Sancie predictorum nobis fuit humiliter supplicatum ut collationi divisioni et condemnationi omnibusque aliis et singulis in eadem sententia contentis robur apostolice confirmationis adiicere ac omnes et singulos defectus, si qui in eis intervenerint, supplere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, huiusmodi supplicationibus [e] inclinati, collationem ac divisionem ac statuta et ordinationes et condempnaciones huiusmodi omniaque alia et singula in eadem sententia contenta rata habentes et grata, illa auctoritate apostolica ex certa scientia confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus, supplentes omnes et singulos [f] deffectus, si qui forsan intervenerint in eisdem. Tenor vero dicti instrumenti talis est:

Universis et singulis presentes litteras inspecturis, Lancelotus de Navarra, Sedis Apostolice prothonotarius et administrator perpetuus ecclesie pampilonensis, salutem et in bonis operibus habundare. Quoniam dissensiones et scandala pravis actibus additum preparant, rancores et odia suscitant ac illicitis moribus ansam prebent, paterne solicitudinis studio votis intendimus ferventibus, vaccamus instancius, ac operose studium solicitudinis impertimur ut ad divini Numinis [g] cultus gloriam, exaltacionem ecclesiastice libertatis et profectum fidelium animarum, inter subditos nostros removeamus dissensiones et scandala [691r] eorumque periculis obviemus, ac inter eos pacis tranquillitas vigeat, fervor caritatis exestuet, et animorum idemptitas perseveret, quatenus ipsos lucrifacere Deo, sua nobis cooperante gratia, valeamus: scimus etenim quod non nisi pacis in tempore bene collitur auctor pacis. Ab olim siquidem, prout ad nostram noticiam est deductum et per evidencia nobis constitit documenta [2], generosis et aliis laicis incolis seu habitatoribus ville ac loci de Salvaterra de Yranegui [3] Ayzpeytia, diocesis pampilonensis, in Guipuzcoa, regni Castellae, ex donacione seu concessione regis Castelle pro tunc regnantis, ecclesiam parrochialem Sancti Sebastiani de Soreassu, predicte diocesis, quam Monasterium Regalle appellabant, sub pensione appellata martiniaga, quam annuatim predicto regi persolvebant, deducto eciam sallario unius vicarii, cui ad presentacionem dictorum laycorum episcopus pampilonensis pro tempore existens curam et regimen ipsorum commictebat, detinentibus eiusdem ecclesie decimas fructus redditus et

---

e) in *del.* | *f)* et s. *add.* || *g)* *ms.* muniminis.

---

[2] Novimus documentum Ferdinandi IV regis castellani Vallisoleti die 1 iunii 1311 datum, ubi huiusmodi patronatum concedit incolis oppidi Azpeitiae. Partim editum apud G. DE HENAO S. I. et M. VILLALTA Sch. P., *Complementos a la obra de Averiguaciones cantábricas e ignacianas*, VI (Tolosa 1895) 287-288.

[3] Sic. in ms. - HENAO-VILLALTA, VI, 123, et LETURIA, 30, legunt: *Iraurgui*, ut apparet infra, folio 691v.

proventus quoscumque, in suos usus convertendo ac de ipsis disponendo pro sue libito voluntatis, quam eciam ecclesiam iidem layci multo ante, modo et forma prescriptis, auctoritate regum Castelle per tot tempora tenuerant, quod hominum memoria nullatenus in contrarium existebat [4]. Dominus Pelegrinus Gomecii de Sancto Sebastiano [5], quondam, presbiter diocesis pampilonensis, sibi fecit de dicta ecclesia Sancti Sebastiani de Soreassu, tanquam de vacante, auctoritate ecclesiastica provideri, ad cuius ecclesie possessionem vel quasi iidem layci incole dicte ville predictum dominum Pelegrinum tanquam rectorem eiusdem admiserunt [6]. Quibus ad noticiam illustrissimi principis domini Henrici, regis quondam Castelle, qui pro tunc regnabat, deductis, idem rex moleste gerens asserensque predictos laycos incollas dicte ville concessionem predicte ecclesie eis per ipsum regem et suos predecessores factam, ex eo quod dictum dominum Pelegrinum ad possessionem ipsius ecclesie admiserant, perdidisse, intuitu [h] serviciorum per nobilem virum Bertrandum Iohannis [7], dominum quondam de Loyola, predicto regi et sue regie corone, ut asserunt, impensorum, et alias de gratia speciali, predictam ecclesiam Sancti Sebastiani de Soreassu, tanquam Monasterium Regalle, ad suam et suorum predecessorum [8] collationem concessionem [i] et disposicionem ab antiquo et a tanto tempore quod de contrario memoria, ut asseruit, non existebat, pertinentem seu pertinens, pro se et suis heredibus imperpetuum concessit et donavit [9], cum decimis fructibus redditibus et aliis iuribus quibuscumque ad ipsam pertinentibus et pertinere debentibus quovis modo. Cuius [concessionis] seu donacionis vigore, dictus Bertrandus Iohannis, dominus quondam de Loyola, expulit dictum dominum Pelegrinum de dicta ecclesia, ipsumque ea spoliavit, ac ipsam ecclesiam et eius possessionem auctoritate regia et mandato recepit et occupavit. Orta igitur licte sive controversia inter prefatos Pelegrinum et Bertrandum Iohannis de Loyola, gravis fuit inter eos discordia suscitata et scandala quamplurima sub-

h) seruico *del.* ‖ *i*) *add.*

[4] De ecclesiis propriis, ut dicebantur, in Hispania iam antiquitus exsistentibus, vide sis R. Bidagor S. I., *La « iglesia propia » en España.* Estudio histórico-canónico, ap. *Analecta Gregoriana*, IV (Romae 1933); et A. García Gallo, *El concilio de Coyanza.* Contribución al estudio del derecho español en la alta edad media, in *Anuario de historia del derecho español*, 20 (1950) 275-633 (pressius pp. 488 ss).

[5] Clericus hic, hispanice « Pelerín Gómez », erat officialis foraneus Guipuzcoae.

[6] Die 10 mai 1387 ab oppido Cuéllar Iohannes I rex Castellae, aegre ferens quod azpeitienses Peregrinum rectorem admisissent, ius patronatus in eam paroeciam Bertrando Iohannis (=Beltrán Yáñez de Loyola), Sanciae patri, concessit. Huiusmodi documentum, deperditum, memoratur ab Henao-Villalta, VI, 287, et VII, 93. - Clemens vero VII Avenione diebus 21 mai et 21 augusti 1388 azpeitienses increpabat quod Pelegrinum non admisissent rectorem. Zunzunegui, 349-350 et 188.

[7] Cf. notam praecedentem.

[8] Regum nempe Castellae. Vid. notam 2.

[9] Potius confirmavit: donatio enim, ut nota 6 patet, facta erat a Iohanne I rege. Privilegium vero Henrici III, eius filii et heredis, Matrito 20 aprili datum, memoratur ab Henao-Villalta, VI, 287.

secuta, domino Bertrando cum potencia et auctoritate regia dictam ecclesiam occupante, [691v] et ad sibi persolvendum decimas parrochianos et incolas ipsius ecclesie ac ville compellente et compelli faciente; dicto vero Pelegrino ipsum Bertrandum ac predictos parrochianos et incollas per censuram ecclesiasticam persequente, in tantum quod obtinuit idem [j] Pelegrinus predictam ecclesiam Sancti Sebastiani de Soreassu et locum ipsum de Yraurgui auctoritate apostolica interdici, et prefatum Bertandum ac ipsos parrochianos et incollas auctoritate predicta excommunicari et excommunicatos publice denuntiari ac eciam aggravari et regravari, et nichilominus ipsum Bertrandum propter contemptum censure ecclesiastice servatis servandis hereticum iudicari[10]; prefatis autem Pelegrino et Bertrando apud civitatem Nicie, ubi sanctissimus in Christo pater et dominus noster dominus Benedictus divina providencia papa XIII[us] cum sua curia residebat, prosecucione et discordia huiusmodi durantibus, viam universe carnis successive infra paucos dies ingressis[11], serenissimus princeps et inclitus dominus Iohannes, rex pro nunc regnans in Castella, predictam ecclesiam, modo et forma quibus predictus Bertrandus tenebat, Iohanni, Bertrandi filio et heredi eiusdem Bertrandi quondam, pro se et suis heredibus concessit et donavit ac eciam confirmavit[12]; et ipso Iohanne mortuo, idem rex dictam ecclesiam modo et forma antedictis concessit et donavit ac eciam confirmavit domine Sancie Iohannis, domine de Loyola, filie dicti Bertrandi quondam et sorori dicti Iohannis ac heredi dictorum Bertrandi et Iohannis[13]. Post mortem vero dicti domini Pelegrini quondam, prefatus dominus noster predictam ecclesiam primo cuidam Iohanni de Ellossiaga presbitero et posterius [k] domino Petro Ar[nal]di de Saltu quondam, in decretis bacallario et litterarum apostolicarum scriptori, et demum post eius mortem discreto viro domino Martino de Erquicia presbitero contulit ac de ipsa providit. Quibus sicut premittitur subsecutis [l], et [m] prefata domina Sancia Iohannis, domina pro nunc de Loyola, et [m] nobili viro Luppo Garsie de Lazcano, eiusdem domine Sancie Iohannis marito, domino de Loyola[14], detinentibus et occupantibus ecclesiam antedictam, durantibus eciam interdicto et excommunicacione predictis, lis sive controversie et discordia supradicta

---

j) per *del.* ‖ *k*) *ms.* pus ‖ *l*) *ex*: subsecutus ‖ *m*) *add.*

---

[10] Praeter excommunicationes latas a Pelegrino, episcopi pompelonensis (Martinus de Zalba cardinalis) et burdegalensis Avenione die 16 aprilis 1394 obtinebant a Clemente VII rescriptum quo quadraginta azpeitienses, quos inter et quidem primo loco Bertrandus Iohannis, nominatim excommunicati declarabantur. Documentum editum ap. ZUNZUNEGUI, 360-367, ac memoratum ab HENAO-VILLALTA, VI, 112-113.

[11] Testamentum fecit mense ianuario anni 1405, cuius compendium videre est ap. HENAO-VILLALTA, VI, 280-290. Iam dudum ter obtinuerat ab Henrico III novam confirmationem eius privilegii, diebus nempe 28 aprilis 1394, 20 ianuarii 1399 et 5 iulii 1402. Cf. ibid., pp. 116-121.

[12] Die 6 iunii 1407, privilegio memorato ab HENAO-VILLALTA, VI, 297. - Cf. etiam ibid., pp. 113-114.

[13] Documento dato ex oppido Fuente del Saúco die 16 octobris anni 1413, memorato ab HENAO-VILLALTA, VI, 298-299.

[14] Capitula matrimonialia, die 4 martii 1413 signata, edita sunt ibid., pp. 297-298.

inter prefatos dominam Sanciam Iohannis et Luppum Garsie, dominum pro nunc de Loyola, ex una, et predictum Martinum de Erquicia, ecclesie Sancti Sebastiani de Soreassu, supra sepius nominate, rectorem, parte ex altera, extitit noviter renovata [n]. Ex qua quidem discordia, nisi de celeri remedio extitisset provisum, multa grandiaque pericula et scandala peiora [o] prioribus proventura verisimiliter timebantur. Quam igitur huiusmodi discordia scandalosa temporibus retroactis extiterit, plena periculis animarum et corporum, quam onusta dispendiis expensarum [692r] et laborum, gravitas negocii, difficultas prosecucionis et prolixitas temporis evidencius manifestant: iam enim, proth dolor, interdictum in predictis loco et ecclesia auctoritate apostolica, ut predicitur, appositum per viginti quinque annos et amplius [15] sine relaxacione perduravit et perdurat de presenti, ita quod ex post nec officia divina sunt in ea celebrata, nec defunctorum corpora in ea seu eius ceimiterio sunt ecclesiastice sepulture tradita, et quamplurium qui in excommunicacione decesserunt, licet ante mortem signa contricionis apparuerint in eis, remanent adhuc insepulti ex eius interdicti conservacione; crevit, non dubium, indevocio populi, pululare potuerunt hereses, insurrexerunt animarum infinita pericula, ac ipsa ecclesia in debitorum obsequiorum subtraccione et alias sine sui culpa extitit quamplurimum agravata. Ad sedandum autem hanc discordiam sic gravem atque scandalosam etsi quamplures magne auctoritatis viri, tam ecclesiastici prelati quam domini temporales, pluribus tractatibus inter partes predictas adinventis, interposuerunt vires suas, nunquam, in laborem ipsorum diabolo seminante zizaniam, sequi potuit effectus exoptatus. Sed tandem eedem partes supradicte cum aliquali spe concordie inter eas pertractate ad nos habuere recursum ; nos vero, pii patris more laudabili, moleste ferentes incomoda subditorum nostrorum, ad huiusmodi concordiam adimplendam, prout ad nostrum spectat officium, efficaciter exposuimus partes nostras. Etsi non ignoremus quod ecclesie non debent per laycos detineri, et decime, quas Deus pro suo cultu clericis concessit, non debent in usus laycorum converti, totisque desideriis affectemus ecclesias dicte nostre diocesis pampilonensis a laycis male detentas reducere ad ius proprietatem et libertatem ac iurisdictionem Ecclesie [16]; quia tamen predicta ecclesia de Soreassu, ex concessione et donacione ac deffensione regum Castelle, tam per dominos de Loyola quam per alios laycos fuit, ut prefertur, tanto tempore detenta, quod hominum memoria in contrarium non existit [17] (sicut et quamplures alie ecclesie in dicta terra Guipuzcoe, regni Castelle, per laycos simili forma detinentur), dictus dominus de Loyolla nisi cum infrascripta composicione non potuit a detencione dicte ecclesie revocari. Nos, utilius reputantes quod predicta ecclesia, eciam cum aliquo onere reddituum, ad libertatem Ec-

---

n) *supra verbum* revocata *lineola subductum* ‖ o) *ms.* priora.

---

[15] Cf. notam 10 et textum folii 691v.

[16] Vid. I. Gurruchaga, *Notas sobre los parientes mayores. Treguas y composiciones de la casa de Loyola. Documentos,* in *Revista internacional de estudios vascos,* 26 (1935) 481-498.

[17] Vid. supra, notas 2 et 4.

clesie, quantum[p] ad titulum et[q] iurisdictionem, redducatur, quam si omnis, sicut actenus, in potestate et dominio laycorum remaneret, sperantesque quod alii[r] layci, simili modo ecclesias detinentes, ad earum dimissionem, exemplo dicti domini de Loyolla, facilius inducentur, ad finem eciam quod predicte sententie interdicti et excommunicationum tollantur et prefati[s] parrochiani ac incolle absoluti communionique fidelium restituti audiant divina officia et percipiant ecclesiastica sacramenta velut veri catholici, proniores ad infrascripta nos reddidimus et libentius nostrum prebuimus assensum. Unde prefato Luppo Garsie de Lazcano, domino de Loyolla, pro se et uxore sua domina Sancia Iohannis, domina de Loyolla, filia et herede dicti Bertrandi Iohannis quondam, ex parte una, [692v] et prefato domino Martino de Erquicia, rectore dicte ecclesie Sancti Sebastiani de Soreassu, parte ex altera, in nostra presencia ad finiendum concordiam iam inter eos coram nobis et deputatis a nobis pertractatam constitutis, dictus Luppus Garsie de Lazcano, dominus de Loyolla, pro se et domina Sancia Iohannis, uxore sua predicta, suisque successoribus dominis de Loyolla, admisit dictum dominum Martinum de Erquicia, rectorem prefatum, in verum rectorem ecclesie prefate Sancti Sebastiani de Soreassu, et obedivit literis et provisionibus apostolicis per prefatum dominum nostrum papam eidem domino Martino rectori insuper et de dicta ecclesia Sancti Sebastiani de Soreassu factis et concessis. Itaque dictus dominus Martinus, rector prefatus[18], eiusque successores, per se vel per alium libere, sine inquietudine seu molestia dictorum Luppi Garsie et Sancie Iohannis suorumque successorum dominorum de Loyolla, regant et gubernent ecclesiam prefatam in omnibus ad verum rettorem pertinentibus, divina officia celebrent, curam animarum parrochianorum dicti loci tam in confessionibus audiendis quam in sacramentis ministrandis regant et exerceant, et omnia et singula peragant que verus rector in sua ecclesia potest et debet facere de iure[t] et de consuetudine ac constitutione diocesis pampilonensis. Et quoniam Ecclesia Dei reddeuntibus[u] ad ipsam consuevit se reddere graciosam ac ipsos favoribus et honoribus decorare, idcirco nos, Lancelotus de Navarra, proth[o]notarius et administrator prefatus, patronatum dicte ecclesie Sancti Sebastiani de Soreassu cum iure presentandi rectorem quandocunque quomodocumque et quocienscumque ipsam vacare contigerit, et aliis iuribus quibuscunque ad patronatum pertinentibus et pertinere debentibus de iure prefate domine Sancie Iohannis, domine de Loyolla, et predicto Luppo Garsie, eius marito, pro se et suis heredibus, dominis de Loyolla, quanto melius firmius et efficacius de iure possumus et debemus imperpetuum conferimus, ipsamque veram et unicam patronam, eiusque successores et heredes, dominos de Loyolla, veros et unicos patronos dicte ecclesie Sancti Sebastiani de Soreassu, in quantum ad nos pertinet et nobis est possibile de iure, facimus, costituimus et creamus. Itaque, quandocunque predictam ecclesiam rectore vacare contigerit, dicta domina

p) *ms.* quancum (?) ‖ q) *add.* ‖ r) lay *del.* ‖ s) *ex*: prefatum ‖ t) presentandi *del.* u) menses *del.*

18 Acceptus ut talis a Sanctia et Lupo de Loyola die 18 martii 1414. Henao-Villalta, VI, 121-122.

Sancia Iohannis, tanquam vera et unica patrona, seu eius maritus predictus pro et nomine ipsius suo tempore, eorumque successores et heredes, domini de Loyolla, infra iuris terminum presentare teneantur aliquam personam ydoneam in rectorem dicte ecclesie coram nobis et successoribus nostris vel officiali pampilonensi, et nos et successores nostri seu officiales [693r] pampilonenses huiusmodi presentatum per dictam dominam de Loyolla, seu eius maritum predictum tempore suo vice et nomine ipsius domine, seu eorum successores et heredes, dominos de Loyolla, admittere et in rectorem dicte ecclesie instituere teneantur, et dicti nostri successores teneantur, dummodo aliud canonicum non obsistat, iuribusque nostris, ecclesie pampilonensis et cuiuslibet alterius in omnibus semper salvis, servata semper divisione fructuum prout sequitur: videlicet, quod omnes decime prefate parrochie ecclesie parrochialis Sancti Sebastiani de Soreassu, in quibuscunque rebus decimalibus insurgant, dividantur in quatuor equales partes, et de dictis quatuor equalibus partibus prefata domina Sancia Iohannis seu eius maritus predictus eorumque successores et heredes, domini de Loyolla, pro et nomine dicti palacii de Loyolla, habeat et percipiat, habeantque et percipiant, perpetuis temporibus, tres[u] partes, prefatus vero rector tempore suo, eiusque successores, habeat et percipiat[x], habeantque et percipiant, unam partem tantum; oblaciones vero eiusdem ecclesie, in quibusvis rebus consistant, dividantur similiter in quatuor equales partes, de quibus quatuor equalibus partibus[y] prefatus rector tempore suo, eiusque successores posterius[z] eum, habeat et percipiat, habeantque et percipiant, tres partes, prefati vero domini de Loyolla habeant et percipiant unam partem tantum. Itaque prefata domina Sancia Iohannis et predictus Luppus Garsie maritus eius tempore suo, eorumque successores et heredes, domini de Loyolla, racione percepcionis dictarum decimarum et oblacionum, in omnibus oneribus ordinariis et extraordinariis dicte ecclesie incumbentibus et que incumbere continget, solvant et solvere teneantur tres partes de quatuor equalibus partibus, et predictus rettor eiusque successores unam partem tantum de predictis quatuor equalibus partibus. Et nichilominus quod prenominati domina Sancia Iohannis et predictus eius maritus Luppus Garsie tempore suo, eorumque successores et heredes, domini de Loyolla, ratione percepcionis dictarum decimarum et oblacionum, ad finem quod cultus divinus laudabiliter exerceatur in predicta ecclesia, teneant ad expensas ipsorum proprias, sine aliquo onere dicti rectoris eiusque successorum, unum presbiterum naturalem et[a] indigenam dicti loci de Yranegui[19] [b], qui quidem presbiter continue deserviat in predicta ecclesia in horis et officiis divinis diurnis pariter et nocturnis, una cum rectore dicte ecclesie vel eius vicario pro tempore existente, ipsumque rectorem vel eius vicarium associet in predicta parrochia et ecclesia in sacramentis ministrandis, sine tamen[c] preiudicio rectoris; itaque dictus presbiter in[c] exercicio cure animarum administracioneque sacramentorum nullatenus

x) *signum abbr. del.* ‖ y) et percipiant perpetuis temporibus *del.* ‖ z) *ms.* pus ‖ a) indi *del.* b) *add. supra* Yranegi, *subductum lineola* ‖ c) *add.*

[19] Cfr. notam 3.

se intromittat si precise tanquam minister rectorem vel vicarium antedictos associare et eis ministrare teneatur ad mandatum et dispositionem rectoris vel vicarii predictorum; ita eciam quod uno presbitero mortuo vel a predicto servicio ecclesie se absentante, alium loco eius iidem domini de Loyolla deputare et tenere teneantur ad servicium et ministerium supradictum, modo et forma antedictis; insuper quod ultra missam, quam dictus [693v] rector suo tempore et sui successores per se vel per vicarium in predicta ecclesia cotidie celebrare tenentur [d] et tenebuntur, dictus presbiter, per dominum de Loyolla, ut premittitur, deputatus, aliam missam in eadem ecclesia cotidie celebrare teneatur, taliter quod in ipsa ecclesia due misse cotidie celebrentur pro populo dicte ville, una videlicet de mane, ut populus audita missa opera sua ruralia exerceant, et alia hora prime vel terciarum, prout in similibus villis seu locis circumvicinis est assuetum celebrari; itaque unam de dictis duabus missis, quam voluerit, rector vel vicarius celebret, et aliam celebret dictus presbiter, iuxta mandatum et dispositionem rectoris vel vicarii predictorum. Item, ad finem quod premissa melius observentur et predicta concordia stabilius et firmius perduret inter partes predictas, extitit concordatum inter partes easdem quod si forsan aliquis vel aliqui, clericus vel laicus, seu clerici vel layci, cuiuscumque status gradus vel condicionis existant, pretendendo se habere ius in predictam ecclesiam Sancti Sebastiani de Soreassu vel in decimis oblacionibus et redditibus eiusdem ecclesie Sancti Sebastiani, vel alias quovis modo ratione ecclesie seu decimarum oblacionum et aliorum iurium ac reddituum vel proventuum ipsius ecclesie, traxerit in causam vel litem, seu causas vel lites, predictum dominum Martinum de Erquicia, rectorem, et dictam dominam Sanciam seu Luppum Garsie eius maritum prefatum, vel alterum eorumdem, quod huiusmodi causam vel causas persequantur et persequi teneantur ambe partes predicte, videlicet predictus dominus Martinus rector et predicta domina Sancia Iohannis seu Luppus Garsie eius maritus predictus, et quod ad expensas huiusmodi cause vel causarum contribuant et contribuere teneantur iuxta divisionem decimarum et oblacionum predictarum, et prout de dictis decimis et oblacionibus percipient, ut supra scriptum est; et iuxta valorem emolumenti quod exinde percipient, solvant pro rata huiusmodi expensas; et si forte contingeret quod ipsi rector vel domina Sancia Iohannis seu eius maritus in huiusmodi causa vel causis succumberent, et per sentenciam seu transaccionem vel amicabilem composicionem aut alias quovis modo predictus rector et dicta domina Sancia Iohannis seu Luppus Garsie eius maritus predictus seu aliquis eorum compelleretur vel teneretur, seu compellerentur vel tenerentur, dare aliquid de dictis decimis vel oblacionibus alicui ecclesiastico vel layco, seu aliquibus ecclesiasticis vel laicis, in titulum beneficii seu alias quovis modo, quod idem quidem tenebuntur vel comp[el]lentur dare, ambe partes predicte condividant vel contribuant pro rata, prout percipient de dictis decimis et oblacionibus, iuxta divisionem predictam et prout de expensis est superius declaratum. Et prefate partes, videlicet Luppus Garsie de Lazcano, dominus de Loyolla, per se et pro domina Sancia Iohannis, uxore [694r] sua, domina de Loyolla, suisque

---

d) tenentur... celebrare *iterum mrg.*

successoribus et heredibus, dominis de Loyolla, et prefatus dominus Martinus de Erquicia, rector Sancti Sebastiani de Soreassu, per se et suis successoribus, in nostra presencia constituti, premissa omnia et singula servare et adimplere ac eis in aliquo non contravenire promiserunt, et ad sancta Dei evangelia manualiter tacta iuraverunt, et nichilominus ad id se pecierunt per nos finaliter condempnari, supplicantes nobis quatinus premissa omnia et singula auctoritate ordinaria dignaremur confirmare. Et nos, Lancelotus de Navarra, prothonotarius et administrator predictus, premissa omnia et singula rata et grata habentes, ex causis et motivis suprascriptis, ea, quanto melius et efficacius de iure possumus et [e] debemus, auctoritate ordinaria confirmamus, et mandamus perpetuis temporibus firmiter observari, eisque nostram interposuimus auctoritatem pariter et decretum, et nichilominus ad ea inviolabiliter observanda predictas partes finaliter condempnavimus, et in his scriptis condemnamus, sub omnibus et singulis clausulis et renuntiacionibus in curia nostra consistorii pampilonensis observatis et observari seu apponi consuetis. In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium premissorum presentes litteras per notarium publicum infrascriptum subscribi et publicari mandavimus, sigillique nostri auctentici iussimus et fecimus appensione muniri. Acta fuerunt hec apud Montemregalem, pampilonensis diocesis, die sexta mensis februarii anno [f] a nativitate domini millesimo quadringentesimo quartodecimo, presentibus venerabilibus et circumspectis viris domino Luppo de Meoz, in decretis bacallario, canonico et archidiacono vallis d'Ayvar in ecclesia pampilonensi ac officiali pampilonensi; et Simone de Casamaiori, canonico olocensi; Didaco Martini de Urtubia scutifero, Iohanne Martini de Leet, Eneco de Lenuda, laycis, vicinis de Yraurgui[20] Ayzpetia; Iohanne Iohannis de Lazcano, scutifero; et Martino Iohannis de Aramburu, vicino de Villafranca in Guipuzcoa, dicte diocesis, ac pluribus aliis testibus ad premissa vocatis pariter et rogatis. Et ego, Iohannes Garsie de Sairia [g], clericus pampilonensis diocesis, publica auctoritate ordinaria in curia consistorii civitatis et diocesis pampilonensis notarius ac prefati domini prothonotarii et administratoris et coram eo scriba, predicte[h] iuris patronatus concessioni omnibusque aliis et singulis supradictis, dum, sicut supra leguntur, per dictum dominum prothonotarium ac administratorem agerentur et fierent, una cum prenotatis testibus presens fui, eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi, in notam recepi, ex qua nostrum presens publicum instrumentum, et per alium, me aliis occupato negociis, scriptum, in hanc publicam formam reddegi, cui me subscribo signoque meo consueto, una cum appensione sigilli auctentici ipsius domini prothonotarii et administratoris, signavi [694v] in fidem et testimonium omnium et singulorum premissorum, requisitus et rogatus.

Nulli ergo etc. nostre confirmationis, communicionis et supplecionis infringere etc. Datum Perpiniani, elnensis diocesis, XII kal. octobris, anno vicesimoprimo. Expeditum XIIII kal. iunii anno XXIII. A. de Campis.

---

e) deb *del.* ‖ *f)* a nat *del.* ‖ *g) lectio dubia* ‖ *h) ms.* predictis.

---

[20] Sic (?) in ms. Cf. notas 3 et 19.

2.

LICENTIA AB HADRIANO VI ENECO DE LOYOLA CONCESSA PALESTINAE INVISENDAE

In Archivo secreto vaticano, *Reg. Suppl. 1778*, 131r

Roma, 31 martio 1523

P[ampilonensis]. Indultum[a]. V[incentius] Signin[us].

Beatissime pater. Cum devotus sanctitatis vestre orator, Enecus de Loyola, clericus pampilonensis diocesis[21], ex magno devotionis fervore cupiat sacrum sepulcrum Domini et non[n]ulla alia sacra loca ultramarina peregre accedere et personaliter visitare, sed propter constitutionem et inhibitionem per sanctitatem vestram et romanos pontifices sanctitatis vestre predecessores in contrarium editas et publicatas dictum sepulcrum et alia loca predicta visitare non valeat nisi dispensatione seu licentia Sedis Apostolice desuper obtenta; supplicat humiliter sanctitati vestre dictus Enecus orator quatenus, eidem pro desiderio in hac parte an[n]uentes ac spiritualibus favoribus et gratiis prosequentes, sibi, ut sacrum sepulcrum Domini et alia loca ultramarina predicta accedere et personaliter visitare, prout alii Christi fideles consueverunt, absque alicuius pene seu censure ecclesiastice incursu, libere et licite possit et valeat, licentiam et facultatem concedere et indulgere dignetur de gratia speciali, constitutionibus et ordinationibus et inhibitione apostolicis in contrarium editis confirmatis et innovatis ceterisque contrariis non obstantibus quibuscumque cum clausulis opportunis et consuetis.

Concessum ut petitur in presentia domini pape. Io[annes] Casertan[ensis].

Et cum absolucione a censuris ad effectum et de licentia et facultate sacrum sepulcrum Domini et alia loca ultramarina predicta accedendi et personaliter visitandi absque alicuius censure ecclesiastice incursu, ut prefertur, et quod presentis supplicationis sola signatura sufficiat et ubique fidem faciat tam in iudicio quam extra, contrariaque constitutione seu clausula in contrarium editis aut edendis non obstantibus.

Concessum. Io[annes] Casertan[ensis].

Datum Rome apud S. Petrum pridie kalendas apriles anno primo.

---

a) *mrg.*

---

[21] Vide supra, p. 16.

II. - DE SANCTI IGNATII VITA

LA ILUSTRACIÓN DEL CARDONER Y EL INSTITUTO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS SEGÚN EL P. NADAL

José Calveras S. I. – Barcelona.

Summarium. – Mens integra P. Natalis exponitur de necessitudinibus inter supernaturales illustrationes S. Ignatio Manresae a Domino concessas et Societatis Iesu institutum plene acceptum iuxta quatuor aspectus qui in eo distingui possunt: – vocatio apostolica particularis, finis Societatis Iesu; – gratia vocationis, seu dona spiritualia ad perfectam eius exsecutionem a Domino Societati collata; – legislatio huius exsecutionis in Constitutionibus et regulis; – constitutio canonica Societatis Iesu, ut religio clericalis vitae mixtae.

1. Pretendemos en este estudio resumir el pensamiento íntegro del P. Nadal sobre las relaciones que median entre Manresa y el origen de la Compañía de Jesús, cifrado en las diversas relaciones que él descubre entre la eximia ilustración del Cardoner [1] y el instituto de la Compañía, según los cuatro aspectos principales que en éste se pueden distinguir : a) una vocación apostólica característica, que constituye su fin ; b) la gracia de la vocación (el conjunto de gracias, dones y ayudas espirituales a ella ligado para su perfecta realización) ; c) la legislación reglamentadora de esta misma realización en las Constituciones y Reglas ; d) y por fin la organización corporativa de la Compañía en forma canónica. A este fin vamos a presentar, sintetizando, lo que Nadal dice en sus escritos sobre cada uno de estos puntos.

Semejante estudio comprensivo aportará todavía algún aspecto nuevo en problema tan debatido, y presentará en síntesis lo que parcialmente en varios aspectos se ha tratado y aquilatado. A la vez podrá apreciarse

[1] Además de las siglas propias de AHSI, usamos las siguientes : Leturia = *Génesis de los Ejercicios de san Ignacio* (Oña 1941) ; Nicolau, *Coimbra* = *Pláticas espirituales del P. Jer. Nadal, S. I., en Coimbra* (*1561*) (Granada 1945) ; Nicolau, *J. Nadal* = *Jerónimo Nadal S. I.* (*1507-1580*). *Sus obras y doctrinas espirituales* (Madrid 1949). **El P. Nadal se refiere siempre a la eximia ilustración cabe el río Cardoner cuando habla de las ilustraciones divinas de Ignacio en Manresa. El atribuir la prenoción de la Compañía de Jesús al rapto de ocho días en el hospital de Santa Lucía narrado por Ribadeneira y Maffei en sus Vidas de S. Ignacio (lib. 1, cap. 7 en ambas), es efecto de una confusión con la eximia ilustración (llamada también rapto por Nadal, Pláticas de Coimbra, 1561, en MI, *Fontes*, II, 406), que se inicia en los escritos de los** PP. Lancicio, Orlandini y Andrés Lucas. Cf. M. Quera, *Los Ejercicios espirituales y el origen de la Compañía de Jesús* (Barcelona 1941) 77-81.

el verdadero alcance de algunos textos de Nadal, citados aisladamente por unos y por otros, al quedar encuadrados en el conjunto de su pensamiento.

I. Antecedentes bibliográficos

Los historiadores de la Compañía de Jesús y los biógrafos de san Ignacio concentran de ordinario el problema del origen manresano de la Compañía en si el santo supo por revelación en 1522 su vocación de fundador y la estructura de la orden que había de fundar.

Así Dudon, que niega esta milagrosa *praenotio instituti* y sólo admite que en la ilustración del Cardoner Ignacio recibió las facultades capaces para este grande designio conocido de solo Dios[2]. Cuenta entre los que niegan tal prenoción a Van Octroy, Meschler, Tacchi Venturi, García Villada, Rodrigues y Huonder[3]. El P. Manuel Quera S. I. en su opúsculo sobre *Los Ejercicios espirituales y el origen de la Compañía de Jesús*, al resumir las opiniones de estos autores, hace resaltar la posición menos radical del P. Huonder[4], quien, aunque rechaza la tradición « en el sentido de que Ignacio hubiese conocido [en Manresa] una imagen clara y netamente definida de la futura fundación », admite « que con todo se puede retener que desde Manresa y muy verosímilmente en la meditación del reino de Cristo y de las banderas, naciera en él, si bien todavía de una manera indefinida, la idea y el propósito de ofrecer a su Rey y Capitán una legión de soldados escogidos, una Compañía de Jesús »[5]. Sitúa el P. Quera a los PP. Regatillo y Astráin entre los partidarios de una revelación formal, en Manresa, de algo así como un instituto religioso de tipo singular, el mismo que aprobó Paulo III[6], y a los PP. Creixell y Casanovas entre los que distinguen, con Huonder, de la constitución canónica de la Compañía, ignorada por Ignacio en Manresa, la idea de una Compañía-apostolado, o de una reproducción del colegio apostólico, concebida a orillas del Cardoner[7].

Estos autores, al estudiar las relaciones de Manresa con el instituto de la Compañía, atienden a su último aspecto de la organización corporativa. Otros escritores han tenido más amplitud en sus estudios, considerando las relaciones de Manresa con los demás aspectos del instituto de la Compañía. Ha tocado el primero el P. Dalmases en su artículo *Las meditaciones del reino y de dos banderas y la vocación a la Compañía de Jesús según el P. Nadal*[8], donde de los textos de éste recoge algunas de

[2] P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 622, 625.

[3] Ibid., 622.

[4] Quera, 16 s.

[5] A. Huonder, *Ignazio de Loyola*, trad. ital. (Torino 1935) 101.

[6] Quera, 16 ; Astráin, I, 102-117 ; E. Regatillo, *Cuarto centenario de la Compañía de Jesús*, en *Sal Terrae*, 28 (1940) 143-150.

[7] Quera, 17-21 ; J. Creixell, *San Ignacio de Loyola*, I (Barcelona 1922) 174-178 ; I. Casanovas, *Sant Ignasi de Loyola*[3] (Barcelona 1947) 270-274.

[8] *Manresa*, 20 (1948) 312-319.

las características de la vocación apostólica de la Compañía. Sin limitarse a Nadal, estudian este aspecto y el tercero, de la reglamentación de la práctica de la vocación apostólica de la Compañía, el P. Quera en su opúsculo[9] y con más extensión el P. Pedro de Leturia en su estudio del *Archivum historicum* publicado después con retoques, *Génesis de los Ejercicios de san Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*[10]. En cuanto al cuarto aspecto debatido por los historiadores y biógrafos, Dalmases apunta al fin de su artículo, apoyado en Nadal, que Ignacio vió en Manresa el fin de la Compañía en el suyo propio, al sentirse llamado a la vida apostólica con particulares características[11]: Quera y Leturia además suponen, sin apoyarlo en testimonios apodícticos, que el santo salió de Manresa con la idea de reunir compañeros de apostolado[12], y Leturia admite que, después de los votos de Montmartre, vis-

---

[9] QUERA, 60-70, 45-58.

[10] AHSI 10 (1941) 16-52 y en edición aparte (Oña 1941). Véanse en ésta particularmente las págs. 13, 17-20, 28-34. Algunas indicaciones se hallan además en su artículo *Alle fonti della « romanità » della Compagnia di Gesù*, aparecido en *La civiltà cattolica* (1941) II, 81-93, 179-196, y publicado de nuevo en francés, puesto al día, en *Christus*, 2 (1955) 81-100.

[11] DALMASES, 320.

[12] El P. Quera, en el breve resumen de la actuación de Ignacio hasta las deliberaciones de 1539, dice, refiriéndose a su vuelta forzada de Tierra Santa : « No se desanima por esto ; en su viaje de vuelta va pensando qué partido convendrá tomar, y examinando su interior ve claro que el Espíritu Santo le impulsa *a imitar el apostolado de Cristo*, si bien no ve si ha de ser en los mismos lugares donde evangelizó Cristo. Pero no le cabe duda que para ser apóstol de Cristo ha de instruirse y será mejor ser sacerdote. Determina ir a Barcelona para comenzar los estudios,... si bien no interrumpe nunca, aun en estos estudios, su plan de apostolado, haciendo todo el bien que puede a las almas, y como lo hacía Cristo, a saber, en completa pobreza, ayunos, largas oraciones y abstinencias ... *Cristo tuvo discípulos* ; *él también busca discípulos que le sigan*, y los encuentra ya en Barcelona, que le acompañan en sus estudios de Alcalá y Salamanca » (op. cit., 31). Tal narración parece suponer que la idea de reunir discípulos se le ocurrió a Ignacio al volver de Tierra Santa, viendo que Cristo los tenía. No obstante, mucho más adelante atribuye el autor a Manresa la primera idea de allegar discípulos por la misma razón de que los tuvo Cristo : « Vio, pues, San Ignacio en Manresa que Dios le destinaba a la conquista de las almas para el cielo, *siguiendo en todo a Cristo por modelo*. Desde luego los Ejercicios espirituales fueron su primera y principal arma para esta conquista. Y *naturalmente para esta empresa, lo mismo que Cristo, también él había de buscar colaboradores*, que seguirían el mismo programa de apostolado, imitando a Cristo en su vida, con una perfecta castidad y pobreza » (ibid., 60). Todavía en otro pasaje afirma más categóricamente que la idea de reunir colaboradores nace en Manresa : « Es indudable que el peregrino de Loyola *llevaba la idea de formar a su manera un cuerpo de religión* (no canónicamente tal) *de misioneros o predicadores apostólicos* que imitasen a Cristo en la evangelización de las gentes. Y esto *se comenzó a ver en Ignacio desde Manresa* en la tercera etapa de ilustraciones y visiones del cielo en que concibió este modo de aprovechar a los prójimos. ¿Qué vio en Manresa que le indujo a un cambio tan radical? Aunque el Señor le fue llevando poco a poco por caminos por él no previstos, ¿ no le mostró ya allí *ciertos rasgos, ciertas normas que en su vivir habían de seguir estos misioneros imitadores de Cristo que él concebía*, aunque no viese si habían de formar propiamente religión canónicamente tal, ni siquiera dónde, y con qué clase de gente habían de desplegar su celo? Parece indudable que sí. De lo contrario no tienen

lumbró más de una vez Ignacio la posibilidad de que la cláusula final de acudir al Papa para la repartición de ministerios, llevase a la fundación de una orden religiosa, y aun que tuvo tal vez en ese lapso de tiempo (1534-1539) algunas secretas ilustraciones sobre ello [13].

Premitidas estas breves indicaciones sobre los que han tratado de

---

explicación los testimonios de tres Padres de grande autoridad que trataron con el santo: Nadal, González de Cámara y Mercurián » (ibid., 45). - Leyendo los testimonios aducidos por el P. Quera, de ellos se deduce que de la visión del Cardoner salieron ciertas normas capitales del instituto de la Compañía, como afirma el mismo P. Quera (ibid., 52), ciertos rasgos, ciertas normas de conducta, como nos acaba de decir, pero no que viese el plan de un colegio apostólico con el consiguiente intento de allegar compañeros, de que nada apuntan los textos citados (págs. 46-56). - El P. Leturia expone bien su pensamiento, cuando trata de la esencia y efectos de la eximia ilustración: « El Eterno Príncipe Cristo Jesús de Loyola ... era además el Rey viviente y activo que no ha terminado aún la empresa encomendada por su Padre de conquistar todo el mundo, y que para terminarla *busca hoy como ayer cooperadores generosos* y amigos íntimos que « a tal jornada envíe ». De aquí que el amor del peregrino se convierta en lealtad, sus ansias imitativas en afán apostólico, el aislamiento individualista de sus antiguos ideales de penitencia en *un primer anhelo de verse en compañía de otros* que querrán « señalarse » en todo servicio del Rey Eterno. El P. Nadal testificaba en vida aún del santo, año 1554, que en los ejercicios del Rey y de las Banderas practicados con especial devoción en Manresa, comenzó a brillar a sus ojos la vocación de apostolado universal, que fue el fin y blanco de su Orden religiosa » (op. cit., 15, 16). Adviértase, con todo, que Nadal en este testimonio no alude a compañeros de apostolado. Después de exponer el origen y primer ensayo de los Ejercicios en Manresa, prosigue Leturia : « Y ahora la pregunta principal de nuestro tema, ¿ qué estadio de la gestación de la Compañía corresponde a este segundo estadio de los Ejercicios ? La respuesta, a lo menos parcial, se desprende de lo expuesto. Ignacio ha fijado definitivamente su ideal apostólico, *se ha visto en espíritu acompañado de almas selectas* que siguen a su Rey activo y amable *en una empresa actual y ecuménica*, ha afinado *la disposición* interior suya y *de los demás generosos voluntarios* mediante la oferta humilde y confiada a los oprobios y afrentas por Cristo. Todos son motivos básicos que no le abandonarán jamás en el ideal ni en la práctica, hasta pasar un día al código de las Constituciones ... Un punto hay en que no se ve todavía la actuación inmediata del ideal « societario » del Rey y de las Banderas : la junta de compañeros. Todo inclina a creer que san Ignacio no quiso ponerlo en práctica hasta visitar Tierra Santa, a la que deseaba ir más bien solo (Acta P. Ignatii, MI, *Fontes*, I, 408 n. 35). Tal vez era su designio comenzar a reclutarlos allí mismo entre los fervientes romeros que todos los años la visitaban. Consta al menos que *nada más vuelto de Jerusalén a Barcelona, y sin que precedan nuevas luces o experiencias fundamentales de vida espiritual, aparecen ya los primeros compañeros* ... Los fracasos son repetidos y ruidosos, pero la tenacidad tesonuda e invencible con que Iñigo reanuda el segundo intento, fracasado el primero, y el tercero apenas hundido el segundo, está proclamando que obedecía a un designio societario fijo e irrevocable. La perspectiva cronológica y psicológica de los hechos parece confirmar las aseveraciones del P. Nadal, *que este designio arrancaba del Rey y de las Banderas de Manresa* ; porque entre Manresa y los estudios de Barcelona *no hallamos ninguna experiencia nueva de vida interior* que adujera un cambio fundamental de rumbo » (op. cit., 17, 18). Nadal nada apunta de los compañeros en ese pasaje, como antes se ha advertido.

[13] Ibid., 53, 54.

alguna manera el tema del presente estudio, entremos en su desarrollo, resumiendo el pensamiento de Nadal según los cuatro aspectos del instituto de la Compañía propuestos al principio.

II. Vocación particular de la Compañía

2. La vocación propia de la Compañía, su fin específico, « no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias, con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos » [14], « discurriendo y haciendo vida en cualquiera parte del mundo, donde se espera mayor servicio de Dios y ayuda de las ánimas » [15], y siempre en pobreza y humildad, no recibiendo estipendios y rechazando las dignidades, data de Manresa según Nadal. Tal vocación la descubrió Ignacio en la eximia ilustración, delineada en las meditaciones de las Dos Banderas y del Rey temporal, la tomó definitivamente para sí desde entonces, y la fue inspirando a los compañeros que iba allegando. Según el mismo Nadal, el lema de la Compañía « a mayor gloria de Dios », es anterior a la eximia ilustración, y remonta a Loyola, a los mismos principios de la conversión total de Ignacio al servicio divino ; pero a Manresa pertenece, a través de dichas meditaciones, la idea de « militar a las órdenes de Dios bajo la bandera de la cruz », que según la fórmula del instituto presentada a Paulo III debe guiar a quienquiera que en la Compañía se inscriba [16]. He aquí en síntesis la mente del P. Nadal, manifestada en numerosos pasajes de sus escritos, que no vamos a reproducir en su totalidad e integridad, sino en la medida indispensable para que sus mismas palabras justifiquen lo que le acabamos de atribuir.

A mayor gloria de Dios

3. Comenzando del lema de la Compañía de Jesús, el P. Nadal narró su origen por primera vez en 1554, siendo comisario general de España, en las pláticas que sobre las Constituciones tenía al publicarlas. Dice en una de ellas, que quiso Dios ayudar a la Iglesia y al mundo con que se juntasen virtud y letras, y se empleasen a una en provecho del prójimo. Y porque había pocos en quienes se diesen a la vez estas tres cosas, escogió a Ignacio para fundar una nueva religión :

« Queriendo, pues, el Señor que hubiese quien desta manera le sirviese, llamó al P. M. Ignacio en una enfermedad, etc., dándole imprimis a *desear*,

---

[14] Examen, c. 1, n. 2.
[15] Const., p. 3, c. 2, G.
[16] MHSI, *Const.*, I, 10.

con gran devoción, *la mayor honra y gloria* de su *divina Majestad*; y así como estando en el século tenía ánimo de grandes cosas, así, dándose al servicio de Dios, no se contentaba con poco, sino juntamente deseaba y procuraba cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección; y así lo repite esto muchas veces en las Constituciones: A mayor honra y gloria de su divina Majestad »[17].

La primera aplicación práctica que el mismo Ignacio hizo de la norma suprema del mayor servicio divino, fue el determinarse a hacer generosa penitencia:

« Andando el P. M. Ignacio con estos deseos y divinas mociones, se inclinó a hacer penitencia; pensando que en esto agradaría más al Señor, conforme a lo que Christo comenzó a predicar, dicens: paenitentiam agite[18]: y con esto experimentó muchas cosas, y sacó de la experiencia claro conocimiento de lo que conviene que hagamos los que seguimos este espíritu »[19].

En la segunda plática de Alcalá en 1561, cuando visitaba los colegios de España enviado por el P. Laínez, pone a raíz del discerniemiento, por sus efectos, de la variedad de pensamientos en Loyola, la determinación de Ignacio de buscar la mayor honra y gloria divina, e insiste en que tal resolución es el principio sobre que está fundada la Compañía:

« Y así vino a juzgar la diferencia que había de las unas a las otras- y determinóse de seguir las buenas mociones y inspiraciones y servir a nuestro Señor con aquel ánimo generoso que tenía, y hacer *lo más que pudiese por su amor y su mayor honra y gloria*; y este fue su primer principio y su primera determinación y propósito. Y de aquí era que él tan a menudo usaba destos términos del mayor servicio y gloria del Señor, y tantas veces están puestos en las Constituciones; y sobre este principio de buscar en todo el mayor servicio y gloria del Señor está fundada esta Compañía, y esto pretende y han de pretender en todo los de la Compañía, que es el más alto fin que puede ser »[20].

En la plática tercera afirma que san Ignacio se guió siempre por este principio, y en particular en la fundación de la nueva orden:

---

[17] Pláticas de España (1554). MI, *Fontes*, I, 305.

[18] Las palabras son de san Juan Bautista. Mt. 3, 2.

[19] Pláticas de España. MI, *Fontes*, I, 306.

[20] Pláticas de Alcalá (1561). MI, *Fontes*, II, 186s. – La traducción italiana del P. Gil González, retocada por Nadal en 1576, trae así este pasaje: « Et così deliberò di lassar il mondo et le vanità di quello et di servir al nostro Signore come meglio puotesse, et di far tutte le cose per la sua maggior gloria. Et questi furono gli suoi principii religiosi, di renuntiar al secolo et seguitar et servir a Cristo, et in questo servar et far sempre il meglio; et di qua è che nelle Constitutioni, in ogni capitolo et in ogni divisione, trovarete sempre "a maggior gloria et serviggio d'Iddio N. Signore„». Ibid., 187.

« Este instituto o modo de proceder, que así le llama nuestro Padre de santa memoria, va siempre enderezado a buscar la mayor gloria y honra de Dios nuestro Señor; y veréis que no hay casi capítulo en las Constituciones donde no se repita esto en todas las cosas que se ordenan : « a mayor gloria de Dios nuestro Señor ». Y este fue el deseo que a nuestro Padre Ignacio movió y gobernó siempre, y el principio que tuvo para la fundación de la Compañía : andar buscando siempre cómo más se glorificase Dios, en qué más fuese servida su divina bondad » [21].

En esta misma plática recuerda otra vez este pensamiento [22], y todavía en otras cinco ocasiones expone las mismas ideas anteriores [23]. Llama ciertamente la atención que insista tanto el P. Nadal en la generosa resolución de Ignacio ya en Loyola de hacer lo más agradable al Señor, cuando en la autobiografía sólo hay una ligera alusión a ella [24], la pasa por alto Laínez en su carta biográfica del santo [25], y la recoge simplemente Polanco sin darle relieve particular en sus dos *Sumarios*, español e italiano, y en la *Vita P. Ignatii* [26]. Pero la razón de su insistencia la indica Nadal después de su primer testimonio de 1544 : « no era otra cosa mover Dios N. S. al P. M. Ignacio desta manera y con estos deseos, que darle espiritu y deseo de religión perfectísima y excitar en él y formar una particular y nueva religión » [27]. En esta inteligencia pudo atribuir Nadal a Loyola el nacimiento y la primera infancia de la Compañía en los Diálogos en favor de ella (1563) : « LIBANIUS. Hoc igitur fuit vocationis initium ad perfectionem evangelicam sectandam, haec prima gratia. — PHILALETHES. Fuit, Libani, et prima quaedam infantia Societatis Iesu et, si velis, nativitas » [28].

---

[21] Pláticas de Alcalá. NICOLAU, *J. Nadal*, 504.

[22] Ibid., 506.

[23] Pláticas del Colegio Romano (1557). MI, *Fontes*, II, 5 s. - Apología contra la censura de la universidad de París (1557). Ibid., 95. - Pláticas de Coimbra (1561). Ibid., 150. - Diálogos en favor de la Compañía (1563). Ibid., 234. - Pláticas de Colonia (1567). Ibid., 405.

[24] Acta P. Ignatii. Ibid., I, 374.

[25] Epist. Laínez. Ibid., 74.

[26] Polanco, Sumario castellano. Ibid., 58. - Sumario italiano. Ibid., 262. - Vita P. Ignatii. Ibid., II, 519.

[27] Pláticas de España. Ibid., I, 305s.

[28] Diálogos. Ibid., II, 235. - Este origen loyoleo de la Compañía, por haber comenzado a vivir Ignacio en su casa natal el lema de la futura Orden, a mayor gloria de Dios, no ha sido advertido, a pesar de la insistencia de Nadal, por los comentadores que tratan del origen de la Compañía, ni siquiera por Leturia, quien en su completo estudio copia íntegro el pasaje de Nadal de las pláticas de 1554, y lo comenta para confirmar con tal testimonio su teoría favorita de la influencia del prólogo de Vagad al Flos Sanctorum en el origen de los Ejercicios, y por ellos en la futura Compañía. Refiriéndose al tiempo de Loyola y Manresa antes de las ilustraciones divinas, pregunta Leturia : « ¿Preparó de alguna manera este período la futura Orden religiosa? Desde luego que no en el ideal de penitencia casi selvática a lo S. Onofre, ni

Vocación para una nueva religión

4. Insistamos un poco en este pensamiento. Todos los cristianos están llamados a la perfección, y todos los religiosos profesan tender a ella y la procuran en mayor o menor grado. Pero quien tiene por lema la mayor gloria de Dios, ha de aspirar a la mayor perfección posible, con la gracia que Dios comunique, no poniendo límite de su parte, y esforzándose intensamente en procurarla por todos los medios. Este es espíritu de religión perfectísima, y el despertarlo Dios en Ignacio y sus compañeros, era empezar a abrir camino para excitar y fundar una nueva religión. Y que ésta sea la vocación de la Compañía, lo declara así Nadal en la plática tercera de Alcalá. No basta buscar la gloria de Dios, que sea todo para su gloria, por quien Dios es :

« Advertid que basta a esto obrar las cosas por amor de Dios. Pero hay más que buscar y donde caminar, que es la mayor gloria de Dios, el mayor amor suyo. No hay que contentarse con lo primero ; no hay por qué paréis, mas id más y más adelante a mayor gloria de Dios. No paréis con decir : yo a Dios sirvo, en su gracia estoy. Adelante os guía su gracia ; que caminéis con fervor, con vivo deseo de servir más a Dios, despertándoos cada día más y ayudándoos a ello. Esto es gran consolación para nosotros, que éste sea nuestro instituto, confirmado por la Iglesia, que ésta sea la gracia de nuestra vocación, y el principio, como os dije, que

---

en la carencia de un afán de apostolado. Algo hay sin embargo que pasará íntegro al espíritu de la Compañía, como lo recalcaba — en vida aún del fundador — el P. Nadal : es la triple nota que recordamos hace poco como carecterística del primer esbozo del Rey y de las Banderas [resultado de la lectura de Vagad] : la entrega total al *servicio del Rey de los santos*, el ideal *de pobreza y de abnegación* en su seguimiento, y las ansias de *señalarse* en ese servicio » (op. cit., 13). Y ¿por qué no mencionar también el *desear con gran devoción la mayor honra y gloria de su divina majestad* y el procurar cómo *más le pudiese agradar* en todo y con toda perfección, consignados de primera intención por Nadal en el pasaje aludido por Leturia, que pasaron íntegramente también al espíritu de la Compañía, y constan a cada paso en las Constituciones, bajo la frase « a mayor honra y gloria de Dios », repetida hasta la saciedad por san Ignacio, según en este texto lo recuerda Nadal ? – Por no atender al origen loyoleo del lema de la Compañía, en que va embebido el « eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados » del Principio y Fundamento, escribe Leturia, hablando de los apuntes de Ignacio en su casa natal : « Creemos que aquellos apuntes no anunciaban tanto lo que formó más adelante la portada de los Ejercicios : el Principio y Fundamento y el proceso de la confesión general y de la via purgativa. Esbozaban más bien los misterios de la vida de Cristo, y algunos rasgos iniciales de las meditaciones *del Rey* y de *las Banderas*. Es aquí donde parecen escondidos los más primitivos gérmenes de los Ejercicios » (ib., 7). A nuestro entender, apoyados en la insistente aseveración de Nadal, tiene antecedentes en Loyola algo más fundamental de los Ejercicios, la norma suprema del orden que domina en todos ellos, el desear y elegir lo que más conduce al último fin de glorificar a Dios.

tuvo nuestro Padre, que le guió a la fundación de la Compañía ; siempre quiso caminar donde Dios fuese más servido»[29].

En las pláticas de España en 1544 ya había hecho notar esta exigencia del lema «a mayor gloria de Dios»: «Notandum illud quod tam saepe repetit [P. Ignatius] scilicet; «A mayor gloria divina», finem significare quem desideramus, non quocumque, sed summe et cum maximo augmento in omnibus; quod quidem est supernaturalis gratia et virtus a Domino concessa»[30].

5. Pero el nuevo espíritu encendido en Loyola en el alma de Ignacio halló su complemento y cristalizó en una vocación definitiva al llamarle Dios en Manresa a la vida de apostolado en la eximia ilustración.

Es verdad que el espíritu apostólico es de todo cristiano, porque al primer mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas, sigue el segundo de amar al prójimo por Dios, que se ha de cumplir mostrando el amor con las obras de misericordia corporales y espirituales, por las cuales Cristo nos pedirá cuenta a todos; y es evidente que el ejercicio de las obras espirituales constituye un verdadero apostolado interior y exterior general. Pero, además de tal apostolado propio de todos los cristianos, existe otro exterior particular, como destino de la misma vida, al cual no todos están llamados, y requiere vocación divina. Recibió san Ignacio en Manresa la semilla de esta vocación, que Dios siembra con abundancia a fin de suscitar quienes trabajen en bien de las almas; pero al caer en pecho anheloso de dar a Dios la mayor gloria, germinó frondosa con una entrega total a la vida de apostolado, con la misma intensidad que a la propia perfección. La fusión perfecta, en una sola vida, de estas dos intensas actividades, constituye la característica del nuevo espíritu suscitado por Dios en Ignacio y su Compañía, que considera en igual plano, dentro del fin principal, la salvación y santificación propia y la de los prójimos, cuando en otras órdenes de vida mixta hasta Ignacio el apostolado era solamente fin secundario.

En la plática tercera de Alcalá pondera Nadal la intensidad en la vida de apostolado derivada de la generosidad de Ignacio en el servicio divino:

«Advertid una cosa en esta parte de los medios que la Compañía abraza, que yo suelo pensar muchas veces y me es gran consuelo. Nuestro Padre de santa memoria era de grande ánimo; y ayudado desto con la gracia de Nuestro Señor, siempre se esforzó a abrazar cosas grandes, que sus obras todas eran fervorosas. Y si miráis la Compañía, su instituto y sus

---

[29] Pláticas de Alcalá. Nicolau, *J. Nadal,* 505s.
[30] Pláticas de España. Ibid., 480.

ejercicios, toda es una cifra de la caridad que tenía. ¿No veis un fervor, un nunca estar ocioso, siempre animándose y desfructándose al obrar?... Esto pasa así en la Compañía, siempre es tiempo, o de tratar con el prójimo, o pelear contra los vicios o contra el mundo, etc.; y cuando no es tiempo desto, es de orar, de estudiar y de los otros ejercicios que veis en la Compañía, que todo es prepararse para la guerra. Y aun el comer y el dormir, que son obras enderezadas a la necesidad del cuerpo, sirven para este fin y se han de enderezar a él »[31].

El doble fin unificado de la vocación de la Compañía, razón de su establecimiento como nueva religión, se expone así más abajo en la misma plática :

« Así que la Compañía, como se dice en el Examen, no es para atender a sí sola, sino para procurar con vivos deseos la salud y perfección de las almas por las cuales murió Jesucristo nuestro Señor. No es hecha la Compañía para sí a solas ; que para ese fin no era menester, ni viniera la Compañía. La oración y la soledad, sin medios exteriores para ayudar las almas, son proprias de las religiones monacales, de los ermitaños, pero no de nuestro instituto. Quien quiere soledad y sola oración, a quien agrada el rincón y el huir los hombres y el trato con ellos para aprovecharlos, no es para nuestra vocación ; para este tal hay cartujos y hay otras religiones de monjes que viven en sus monasterios, cuyo fin y vocación es ésa. La nuestra más nos pide que ayudarnos a nosotros, y la gracia de nuestra religión nos ayuda a esto »[32].

6. Reparemos en cómo expone Nadal este último pensamiento :

« Desengañaos, ninguno se piense que en la Compañía le ayuda Dios para sí solo, para él solo le da grandes virtudes y otros dones espirituales. Da Nuestro Señor esto para el fin de nuestro instituto, que es para la ayuda de las almas. Las letras, industria, virtud, talento de predicar y confesar, dar ejercicios, conversar, leer, y otras gracias de Dios nuestro Señor, no os alcéis, hermanos, con ellas ; no son para vos solo, sino para que con ellas andéis al aprovechamiento de las almas, para este fin, quei es el fin de nuestra vocación, y para eso os la[s] dan. Y si para vos solo las queréis, ni eso os darán tampoco, porque faltáis de vuestro instituto, faltáis de la obligación que tenéis asentada con Dios ; y así no os maravilléis si os faltaren a vos con lo que suele ayudar el Señor a los otros de la Compañía »[33].

Propone finalmente la manera práctica de juntar ambas actividades, de suerte que no se estorben, antes se ayuden mutuamente a mayor gloria de Dios :

---

[31] Pláticas de Alcalá. Ibid., 501. – El pasaje completo de Nadal véase en DALMASES, 317s.

[32] Pláticas de Alcalá. NICOLAU, *J. Nadal,* 510.

[33] Ibid.

« Éste es el círculo que yo suelo decir hay en los ministerios de la Compañía : por lo que vos hicisteis con los prójimos y servisteis en ello a Dios, os ayuda más en casa en la oración y en las ocupaciones que tenéis para vos ; y esa ayuda mayor os hace que después con mayor ánimo y con más provecho os ocupéis con el prójimo. De modo que el un ejercicio a veces ayuda al otro, y el otro a éste. Y con esto en todo se camina adelante de bien en mejor en el aprovechamiento de las virtudes, en el servicio divino, en el buscar cada día más la gloria de la eterna bondad, que es el fin de nuestra vocación y instituto » [34].

La eximia ilustración y los Ejercicios

7. El P. Nadal relaciona la vocación de Ignacio al apostolado a la vez con la eximia ilustración y con los Ejercicios a través de las meditaciones del Rey temporal y de Dos Banderas, porque, según probamos en otra parte [35], en la ilustración del Cardoner recibió la idea de estos dos ejercicios claves. Veamos sólo algún texto en confirmación.

En la apología de la Compañía contra la censura parisina (1557), después de conmemorar la eximia ilustración, concluye : « Itaque totus sibi visus est in alium virum immutatus, novo ingenio, nova voluntate, nova rerum omnium et intelligentia et sensu uti. Hinc cepit et penitentiae rigorem imminuere, quod non solum et spiritu intellexit, sed ex gravi etiam infirmitate. Iam inde cepit operam iuvandis animabus impertiri quod illi propositum fuit et perpetuum et firmissimum, magno spiritus sui sensu atque instinctu, ut simul operam daret cum divina gratia suae proximorumque animabus iuvandis adsal utem perfectionemque christianam comparandam pro fidei et divinae gratiae dispensatione » [36].

En las pláticas de Alcalá la mudanza de vida se propone independientemente de la eximia ilustración, y se la hace derivar del paso de Ignacio, en sus Ejercicios de Manresa, a la contemplación de la vida de Cristo : « Al fin, viendo que la demasiada penitencia le había traído a notable perjuicio de la salud del cuerpo, y que no era malo comer carne y sustentar el cuerpo para más servir a nuestro Señor, moderóse en esta parte. Y después de haberse ejercitado en algún tiempo en los puntos que llamamos de la 1ª semana, el Señor le llevó más adelante, y comenzó a meditar en la vida de Cristo nuestro Señor, y a tener en ella devoción y deseo de imitarla ; y *luego en ese mismo punto tuvo deseo de ayudar al prójimo*, y así lo hacía en pláticas y conversaciones particulares a los que podía » [37].

En las pláticas de España de 1544 precisa más el punto de los Ejercicios donde Ignacio conoció su vocación al apostolado :

---

[34] Ibid, 511.

[35] CALVERAS, *El origen de los Ejercicios según el P. Nadal*, en *Manresa*, 26 (1954) 275ss.

[36] Apología contra la censura de la universidad de París. MI, *Fontes*, II, 66. – Lo mismo dice en las pláticas de Coimbra. NICOLAU, *Coimbra*, 66.

[37] Pláticas de Alcalá. MI, *Fontes*, II, 190.

« Aquí le comunicó N. S. los Ejercicios, guiándole desta manera, para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo cual le mostró con devoción especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañia » [38].

8. Guiados por esta afirmación categórica de Nadal, veamos de rastrear cómo vio Ignacio en estas dos meditaciones su vocación definitiva, con las características que han pasado a la vocación apostólica de la Compañía de Jesús.

En la meditación de Dos Banderas se exponen dos llamamientos : uno general, a todos los cristianos, a militar bajo la bandera de Cristo, en oposición al llamamiento de Lucifer, que quiere también a todos debajo de la suya [137], y éste forma el centro del ejercicio ; otro particular de tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., que el Señor de todo el mundo envía por todo él, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas [145], y éste se toca en los puntos sólo de paso e incidentalmente, pues cae fuera del fin de la meditación, que es « cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para eligir » [135]. San Ignacio reconoció su vocación en estos escogidos y enviados del Señor para difundir por todo el mundo la vera doctrina de Cristo [164], que es vida verdadera del alma [139].

Consiste ella en el desprendimiento de corazón de las riquezas y los honores, hasta la suma pobreza espiritual y el deseo de oprobios y menosprecios, para llegar a la humildad, entendida de la perfecta sujeción a la voluntad de Dios, no sólo evitando el pecado, mortal y venial, pero cumpliendo con presteza y diligencia el divino beneplácito [91, 146]. Y a fin de obtener tal presteza y diligencia nos invita Cristo en el ejercicio del Rey a pelear a su lado contra la carne, la sensualidad y el mundo, las tres inclinaciones fundamentales de la naturaleza sensible, que militan contra el bien honesto del hombre superior. Cuando Cristo nuestro Señor, rey eterno, teniendo delante el universo mundo, llama a todos y a cada uno en particular, diciendo : « Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre » [95], habla de la conquista del mundo para el perfecto cumplimiento de la divina voluntad por todos y cada uno de los hombres, superando el mundo, carne y sensualidad, enemigos de la presteza y diligencia en seguir el querer divino. Así el programa de Cristo, la bandera a que nos invita, es de combate personal, no solo para la salvación del alma, sino además para la perfección de la vida cristiana, a que deben tender todos en cualquier vida o estado que eligieren para servicio de Dios [135].

---

[38] Pláticas de España. Ibid., I, 307.

Apostolado de perfección y universal

9. Paralelamente es apostolado no sólo de salvación, sino también de perfección de las almas, el de los siervos y amigos que Cristo envía por todo el mundo con el encargo de ayudar a todos para traerlos primero a suma pobreza espiritual, y, supuesta la voluntad divina, no menos a la pobreza actual; y luego al deseo de oprobios y menosprecios, a fin de llegar a la humildad, que de estas dos cosas se sigue [146]. Así lo entendió san Ignacio desde el primer momento, y así nos ha dicho Nadal que, después de la eximia ilustración, se dio juntamente a procurar la salvación y perfección cristiana de su alma y de las de los prójimos (n. 7); y en la Apología de la Compañía le presenta en París «cada día más constante y ferviente en su antiguo propósito de procurar impense con la divina gracia ambas cosas: su salvación y perfección y la de los prójimos»[39]. Y lo que Ignacio tomó por fin suyo, se convirtió en fin de la Compañía, como consignó él mismo al principio del Examen (n. 2).

Además Cristo envía a sus siervos y amigos por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas [145]. Y en esto aprendió Ignacio la universalidad de su vocación al apostolado, que ha pasado también a la vocación de la Compañía, de la cual es propio «discurrir y hacer vida en cualquiera parte del mundo, donde se espera mayor servicio de Dios y ayuda de las ánimás» (n. 2). Efecto inmediato tuvo tal ilustración en la nueva orientación que tomó su proyectada peregrinación a Jesuralén. Al salir de Loyola no pensaba Ignacio más que en una romería temporal a Tierra Santa para satisfacer su devoción y darse a la penitencia; mas cuando, después de su larga permanencia en Manresa, determinó realizar definitivamente su primer proyecto, pensaba además, como dice Nadal, «con la visita de los santos lugares aumentar el espíritu y la devoción interior, para poder dedicar toda su vida a ayudar a las almas en aquellas regiones»[40]. En otra parte afirma Nadal que esta resolución la tomó en Jerusalén, movido por la extraordinaria devoción y fruto que sintió en su alma[41]. Que en tal resolución de darse perpetuamente al apostolado en aquellas tierras, anduviese envuelta una primera idea de misión de infieles, lo asegura Polanco en una información de 1564, hablando de los compañeros de Ignacio: «El intento dellos era, después de visitar aquellos santos lugares, entrar entre los infieles, y emplear la vida y, si Dios fuese servido, también la muerte, en ayuda dellos, a gloria

[39] Apología contra París. Ibid., II, 77.
[40] Diálogos. Ibid., 242.
[41] Apología contra París. Ibid., 67.

divina ; que no le habiendo salido la primera vez, pretendía el Padre Ignacio probarlo la segunda »[42]. Que en Montmartre los votantes aspiraban al apostolado universal, influenciados por san Ignacio, lo afirma Nadal en la Apología contra la censura de París. « Ducti imitatione M. Ignatii, voverant visitaturos se loca sancta Hierosolymorum post absoluta Lutetiae studia, atque in illis regionibus se vitam, quod in se esset, acturos, operamque suam in iuvandis animis tum fidelium tum infidelium esse illic collocaturos ». Y fallando el pasaje a Tierra Santa y habiendo esperado un año, « voto ut essent soluti . . . , ad pedes Summi Pontificis redirent suamque illi obedientiam offerrent, ituri alacriter quocumque eos mittere vellet summus Christi Vicarius, sive ad fideles sive ad infideles vel haereticos eos mittere placuisset » [43].

En sus declaraciones del instituto el P. Nadal deduce el apostolado universal de la Compañía, ya de la imitación de los apóstoles, ya de la caridad perfecta que exige la mayor gloria de Dios. Dice en las Anotaciones a las Constituciones :

« Mittuntur Apostoli ut Evangelium praedicent universae creaturae ac sacramenta ministrent, hoc est, ut universum verbi Dei ministerium expleant ; curam omnium animarum accipiunt. Ad haec omnia vocata est Societas ; accipit ministerium verbi in sacris concionibus, lectionibus sacrarum Scripturarum, doctrina puerorum . . ., breviter, omni ministerio verbi divini ; ac curam accipit omnium animarum ex instituto suo, non ex alia quavis obligatione vel alioquin iurisdictione . . . Mittebantur in omnem terram Apostoli (non dubium quin a Petro). Mittuntur nostri quovis gentium a successore Petri romano Pontifice »[44].

En la plática tercera de Alcalá, según el códice romano corregido por el mismo Nadal, éste resume así la exposición del fin de la Compañía y de los medios o ministerios con que lo procura :

« Por lo dicho se ve la perfección de nuestro fin en cuanto a la intención y en cuanto a la extensión. En la intención no se nos fija término, por tener que mirar siempre a la mayor gloria de Dios, siempre ir en aumento de la caridad ; la extensión es tanta, cuanto se extiende la caridad ; los medios son tantos, cuantos pueden ser ejercitados por la humildad de un simple sacerdote »[45].

---

[42]. POLANCO, Información del instituto de la Compañía de Jesus (1564). Ibid. II, 310.

[43] Apologia contra Paris. Ibid., 82s.

[44] *Annotationes in Constitutiones.* NICOLAU, *J. Nadal*, 359s.

[45] Pláticas de Alcalá. Ibid., 384s. – El P. Leturia, en su estudio, insiste repetidamente en la nota del apostolado universal como característica de la Compañía. Lo concibió Ignacio ya en Manresa, y en su ida a Palestina llevaba el plan de misión vitalicia de infieles : « El P. Nadal testificaba en vida aún del santo, año 1554, que en los ejercicios del Rey y de las Banderas practicados con especial devoción en Manresa,

En suma, el lema de Loyola, «a mayor gloria de Dios», una vez descubierto en Manresa el amplio sector del apostolado universal para salvación y perfección de las almas, se convertía en germen de iniciativas ilimitadas, que darían lugar a problemas de selección y conflictos de preferencia en los ministerios. Las normas que para resolverlos la experiencia enseñó a Ignacio, llenan la séptima parte de las Constituciones sobre las misiones y ministerios de la Compañía.

En vida de pobreza y humildad

10. Por fin la meditación de las Banderas iluminada con la norma suprema de la mayor gloria de Dios, descubrió a Ignacio las dos condiciones externas de su vida de apostolado: pobreza, viviendo de limosna y no recibiendo recompensa temporal por el trabajo espiritual, y humildad, en el grado más bajo entre los enviados de Cristo, con renuncia a las dignidades; condiciones ambas que han pasado a la Compañía como características de su apostolado, según consigna el P. Nadal en la plática quinta de Coimbra:

«No quiere Dios que en esta Compañía en que nos pone, que tengamos el estado de obispos: ellos perfectos, ellos sin obediencia, sino al Papa, etc.; nosotros, llamados a la obediencia[46]. Ellos con hacienda, con digni-

---

comenzó a brillar a sus ojos la vocación de apostolado universal que fuè el fin y blanco de su Orden religiosa» (op. cit., 16). Pero tampoco este texto de Nadal de 1554 trata del apostolado universal. Sus palabras son «que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas» (cf. n. 7). Prosigue Leturia: «Por eso, sin duda, su proyecto de peregrinación transitoria y penitente a Palestina, nacido en Loyola, se trueca ahora en un plan de misión vitalicia de infieles, allí mismo donde su divino Rey predicó su divina palabra, distribuyó sus apóstoles por el mundo y dio su vida por los hombres». Ibid., 16; *Christus*, 2 (1955) 84. – Además, según Leturia, este ideal de apostolado universal alejaba a los votantes de Montmartre de la fundación de una orden religiosa al modo antiguo, por las trabas que podría poner «a la agilidad e intensidad del apostolado en que soñaban». *Christus*, p. 94.

[46] Nadal menciona aquí la obediencia como condición del apostolado, y lo amplifica en las pláticas de Alcalá, exponiendo la meditación de las Banderas: «Veamos quién son estos sus ministros a los cuales envía a tan gran empresa y favorece tan particularmente; qué señas tienen para conocerlos. El que es ministro de la obediencia, ese es de Cristo; y el superior representa a Cristo y tiene sus veces y autoridad, y quien va enviado de él, va debajo de la bandera de Cristo. El Papa y los otros superiores subordinados a él, que estamos en la santa Iglesia, éstos tienen la autoridad de Cristo, y en su obediencia estamos con consuelo, y con esto se guarda el fin. – Hermanos, Cristo es nuestro Capitán. Él por todos trabajó y quiere que le sigamos, pónenos de su mano en estos reales; es menester que estemos siempre con cuidado, siempre al arma; que acudamos a nuestros superiores y dellos nos instruyamos. Esto es acudir al estandarte y a nuestro Capitán y tomar de Él cada día lección de cómo hemos de pelear contra nuestros enemigos y dellos haber victoria». NICOLAU, *J. Nadal*, 503. – Estas mismas ideas repite en sus *Orationis observationes*, añadiendo que debe consultar a Cristo en la misma oración, quien

dades ; nos[otros], pobres siervos comunes, sin honra, sin dignidad ; porque a ellos, como a perfectos que son, conforme a su estado, todo aquello se debe, [y] administrar los sacramentos de órdenes y confirmación ; nosotros no »[47].

La razón de ambas condiciones está a la mano, partiendo del supuesto de buscar la mayor gloria de Dios en el apostolado. El ejemplo de la vida debe acompañar al predicador, si su ministerio ha de ser eficaz, y la mayor gloria de Dios que está en el fruto máximo lo reclama. Los siervos y amigos que Cristo envía para que a todos muevan a suma pobreza espiritual, con disposición a la pobreza actual, y al deseo de oprobios y menosprecios, deben presentarse ante el mundo enteramente ajenos a toda codicia de riquezas y ambición de honores, si su ministerio ha de dar el fruto máximo que corresponde a la mayor gloria divina. Y esto lo comprendió perfectamente san Ignacio al verse entre los enviados de Cristo en esta meditación ; y tomó resolución firme de proceder con tal puridad y desinterés, que aun las apariencias evitaba, y el mismo espíritu y propósito inspiró a sus primeros compañeros[48].

---

no tiene superior, y aun todos en aquellas cosas que no dependen de la obediencia, « ut exercitium rerum et modus eorum quae solum in genere praecipiuntur a superioribus ». MHSI, *Nadal*, IV, 692. – En ninguna parte afirma Nadal que este programa de obediencia que propone aquí, exponiendo las Banderas, lo viese Ignacio en la ilustración del Cardoner al recibir la inspiración de esta meditación, ni que poseyese ya entonces de la obediencia a los superiores la perfecta doctrina de la carta de la obediencia, ni menos aún que tuviese idea del cuarto voto de obediencia al Papa en cuanto a las misiones. Hubo aquí evolución progresiva posterior. El P. Leturia declara bien el proceso del cuarto voto en *Christus*, 2 (1955) 98. Vid. en este mismo volumen el estudio del P. B. Schneider. – Semejante evolución seguiría en la mente de Ignacio la doctrina de la obediencia plenísima a los superiores, reconociendo en ellos a Cristo, al compás del creciente conocimiento de Jesucristo obediente a su Padre en su vida particular y en su ministerio apostólico. Cf. CASANOVAS, 272-274 ; J. de GUIBERT, *Spiritualité des Exercices et spiritualité de la Companie de Jésus*, en *Revue d'ascétique et de mistique*, 21 (1940) 225-241 (vid. p. 240), y en *La spiritualité de la C. de J.* (Roma 1953) 138, 139, 540, 592s; QUERA, 19-21, 67-70.

[47] NICOLAU, *Coimbra*, 79s.

[48] Según refiere Nadal en la Apología de la Compañía contra los doctores de París, en la reunión de los compañeros de Ignacio en Vicencia, al planear los ministerios a que iban a dedicarse de lleno en Italia, pusieron esta condición: «nullo tamen stipendio ac ne elemosina quidem, quae ad illa opera referri posset, accipientes ». MI, *Fontes*, II, 85. – Establecidos en Roma, aunque muchas limosnas de personas principales y ricas pasaban por manos de san Ignacio, y de las cuales le rogaban que tomase para los suyos cuanto necesitasen, « numquam tamen id fecit, sed ex pura ac quotidiana emendicatione gaudentes victitabant omnes». Ibid., 86s. – Simón Rodrigues escribía desde Lisboa en junio de 1540 : « Todo el mundo nos querría tener en su casa y darnos lo necesario, y tanto que es cosa de loar a Dios. Aquí dijo una persona al Rey que nos hiciese Obispos y que nos mandase a las Indias. Respondió el Rey que nosotros no los querríamos acceptar. De lo que mucho holgamos, por se conformar su estimación con nuestros propósitos de no querer obis-

Militar bajo la bandera de la cruz

11. A Manresa también, y no a Loyola, deben su razón de ser, según Nadal, las palabras, « militar bajo la bandera de la cruz », que constan al principio de la fórmula del instituto de la Compañía presentada a Paulo III para su aprobación. Dice así en las pláticas de España 1554 : « Notandum quod modus noster vivendi in bulla dicitur militia propter illud quod Patri Ignatio ostensum est in illis meditationibus, de bello scilicet quod Christus mundo indixit, carni et daemoni, cuius vexillum sequi totis Societas viribus contendit»[49]. Amplía más este pensamiento en las *Annotationes in Examen* :

« Ratio nostrae vocationis militia quaedam est sub vexillo Christi, quod, et totis exercitiis colligimus, et in meditatione praesertim Regis temporalis ac Vexillorum sentimus ; nam in meditatione Regis temporalis vocamur a Christo Iesu summo et angelorum et hominum et rege et duce ad societatem sui belli, quod adversus mundum, carnem teterrimosque daemones gerit, donec tradat regnum Deo et Patri, atque evacuet omnem principatum et virtutem[50] ; nomina nos damus atque conscribimus digito Dei in illam militiam sacrosanctam. Ex vexillorum vero meditatione intelligimus Christi Iesu, ad ipsumque imperatorem Christum nos concurrere, cum eo in aciem procedere, in acie stare, ex acie per illum confligere. Hac ratione primus vocatus est P. Ignatius, hac per illas meditationes nos vocat Christus in Societatem suae militiae ; ita nomen eius vicario in terris romano pontifici sub vexillo crucis dare nos in formula instituti nostri legimus »[51].

---

pados, ni cosa deste mundo, salvo injurias, afrentas y persecuciones por el servicio de Dios nuestro Señor ». MHSI, *Epp. Xaver.*, I, 36. – Por las mismas fechas informaba Javier a Roma : « Cosa es para maravillar el fruto que dicen que habemos de hacer en las Indias ; y esto dicen personas que han estado allá muchos años, por ver la gente muy aparejada para recibir la fe de Cristo nuestro Señor, deciendo que, si este modo de proceder tan remoto de toda especie de avaricia tenemos allá, como lo tenemos acá, que no dudan sino que en pocos años convertiremos dos o tres reinos de idólatras a la fe de Cristo, cuando en nosotros vieren y conocieren que no buscamos otro sino la salud de las ánimas . . . Siempre procuramos y mucho miramos de junctarnos con personas apartadas de toda avaricia ; y no nos contentamos que sean apartadas de avaricia, mas aun de toda especie de avaricia, de tal suerte, que ningunos puedan sospechar de nosotros que vamos más buscando lo temporal que lo spiritual ». Ibid., 42, 43.

[49] Pláticas de España. MI, *Fontes*, I, 313.

[50] 1 Cor. 15, 14.

[51] *Annot. in Examen.* MHSI, *Nadal*, IV, 649. – El P. Leturia hace remontar a Loyola el primer origen de las palabras comentadas por Nadal, al primer esbozo del Rey y de las Banderas, a la luz del prólogo de Vagad : « En las fórmulas del instituto de 1539 y 1540 resuenan aún sus ecos lejanos : "sub *crucis vexillo* Deo militari et soli Domino [Iesu] . . . *servire*"; "finem hunc sibi a Deo propositum totis viribus assequi"; "ad maiorem abnegationem ultra commune vinculum speciali voto astringi" ». Op. cit., 13.

III. Gracia de la vocación de la Compañía

12. El atender a la salvación y perfección propia y el procurarlas en los prójimos intensamente ha de ser con la gracia divina (n. 2). Habla repetidas veces el P. Nadal, en sus pláticas sobre el instituto, de la gracia de nuestra vocación, sobreañadida a la gracia general que asiste a todos los cristianos en su estado común, y a la particular concedida a los religiosos para tender a la perfección según su instituto, y ello como de cosa necesaria para realizar en toda su excelencia el alto fin de la Compañía [52].

Algunas indicaciones hemos hallado ya en los testimonios citados. La aspiración a la mayor gloria de Dios, « non quocumque, sed summe et cum maximo augmento in omnibus, est supernaturalis gratia et virtus a Domino Societati concessa » (n. 4). « Desengañaos, ninguno se piense que en la Compañía le ayuda Dios para sí solo, para él solo le da grandes virtudes y otros dones espirituales » (n. 6).

En esta gracia hemos de confiar, según Nadal, para ir a los ministerios por orden de la obediencia, si somos claros de conciencia con el superior. Así lo declara en el siguiente pasaje de sus *Annotationes in Examen*, ilustrándolo con una anécdota que le acaeció con san Ignacio :

« Magna et salutis et perfectionis nostrae pars in iuvando proximo constituta est ; quocirca ubi ad ministeria mittimur a superioribus, nihil addubitemus quin maximus sit nobis futurus proventus ex ministerio in proximum, ad hoc enim vocamur, ad hoc nostrae religionis gratia propria ducit et iuvat.

Memini ego, cum insinuaret mihi Pater Ignatius, ad initia mei ad Societatem ingressus, ut praedicationibus et proximo operam darem, et ego ineptitudinem meam de meis peccatis et miseria excusarem, respondisse Patrem : « Hoc, inquit, pacto proficies, si ad proximi salutem attendas ».

Ut semel igitur dicam, nullus suo iudicio innixus quod imperfectus sit, quod ineptus, quod in periculo versetur, vel gravetur, vel ambigat proximo inservire; sed explicata conscientia superiori, si mittatur, magno animo ac pleno bonae spei aggrediatur opus ; fiet ex singulari Iesu Christi gratia, qua suam complectitur Societatem, ut et nihil periclitetur, et magnum brevi proventum perfectionis consequatur, modo rationem ministerii Societatis amplectatur et imprimis non omittat spiritum per orationem suo tempore refocillare »[53].

13. Adviértanse las condiciones de parte del mismo sujeto, que requiere Nadal, para la seguridad en los ministerios : atenerse a la manera

---

[52] En la plática segunda de Coimbra amplifica largamente Nadal estas dos categorías de gracia, conforme a la diversa vocación. Nicolau, *Coimbra*, 48-57.

[53] *Annot. in Examen*. MHSI, *Nadal*, IV, 650.

de ejercitarlos de la Compañía y, sobre todo, llevar vida interior, fortaleciendo al alma con los ejercicios espirituales a su tiempo. Habla a continuación Nadal de la importancia de la oración en la Compañía :

« Orationem autem magnam esse religiosi instituti partem certum est, eamque imprimis necesariam, orationem eam dico, de qua Paulus : « Orabo, inquit, spiritu, orabo et mente »[54], quae omnes complectatur spiritualis exercitii partes, purgativam, illuminativam atque unitivam. Diligenter igitur haec et magna aviditate complectitur Societas in dulcedine spiritus in Christo »[55].

La Compañía forma a todos sus hijos sin excepción por medio de los Ejercicios en todos los pasos de la vida espiritual hasta reposar en el amor, « ut unde proficisci debet, in eo finem collocemus, in charitate, scilicet, summa ac divina virtute, ut ex hac eiusque fervore ac zelo ad nostra ministeria egrediamur in hilaritate spiritus atque humilitate cordis nostri et suavitate fortiter in Christo Iesu »[56].

Ahora bien, constituyendo formación ascética tan completa y a la vez tan sólida el alma de la Compañía, que ha de dar vida a toda su actividad apostólica, y siendo toda ella, en su adquisición y mantenimiento, obra de los Ejercicios, concebidos, en gran parte a lo menos, en la eximia ilustración del Cardoner (n. 7) [57], bien puede considerarse la Compañía de Jesús como hija espiritual de Manresa ; y aun cabe afirmar que tuvo aquí, si no su natividad y primera infancia, que Nadal pone en Loyola, porque de allí data su lema « a mayor gloria de Dios » (n. 3), sí, cierto, su crecimiento infantil, ya que, a través de las meditaciones del Rey y las Banderas, en la eximia ilustración recibió por su fundador su vocación apostólica característica (n. 5).

Pero, aun independientemente de estas meditaciones y de los mismos Ejercicios, existe, según el P. Nadal, otro entronque directo con la ilustración del Cardoner, a saber, la gracia superior de la unión actual con Dios aun en medio de los ministerios, el ser contemplativo en la misma acción, que de allí ha heredado la Compañía por medio de san Ignacio. Lo afirma como de paso en la tercera exhortación de Coimbra, al decir que de la eximia ilustración « le quedó [a Ignacio] una actuación de contemplación y unión con Dios, que sentía devoción en todas las cosas y en todas las partes muy fácilmente ». Y anima a esperar tal gracia gradualmente, por el camino de la penitencia y mortificación :

« Pues a su imitación hagamos nosotros penitencia para nos preparar a la contemplación y devoción y a unión de nuestras voluntades con Dios

[54] 1 Cor. 14, 15.
[55] *Annot. in Examen.* MHSI, *Nadal,* IV, 651.
[56] Ibid.
[57] Calveras, op. cit. supra (nota 35), p. 271.

nuestro Señor. Y ansí conviene que vayamos por grados y nos mortifiquemos, para que Dios se nos comunique. Ninguno se desconfíe, que Dios le dará gracia, si ansí lo hace; y mayor [a] aquel que más se humillare y obedeciere siguiendo la via que Dios nuestro Señor nos mostró». [58]

14. Pero de una manera directa, y en forma solemne, lo consigna en las Anotaciones al Examen, que estábamos extractando. Habla, primero, del don especial de contemplación de la Santísima Trinidad que san Ignacio tuvo desde Manresa, y con más intensidad en los últimos años de su vida, junto con el otro de la presencia de Dios en las ocupaciones:

«Patrem Ignatium scimus singularem gratiam accepisse a Deo ut in contemplatione S.mae Trinitatis exerceretur libere et conquiesceret; nunc quidem gratia contemplandae totius Trinitatis ducebatur..., nunc Patrem contemplabatur, nunc Filium, nunc Spiritum Sanctum; et huius quidem contemplationem accepit, cum alias frequenter, tum vero (quasi unice dicas) ad annos suae peregrinationis ultimos; hanc rationem orationis concepit Pater Ignatius, magno privilegio, selectissime; tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inveniendum); hanc vero gratiam ac lucem animae suae, quodam quasi splendore vultus, claritate ac certitudine actionum suarum in Christo explicari vidimus, magna nostra omnium admiratione, et magna cordis nostri consolatione, et quasi derivatum in nos nescio quid illius gratiae sensimus» [59].

Acaba Nadal descripción tan afectuosamente experimentada con la aseveración de que tal privilegio era también para toda la Compañía, como cosa que va unido a nuestra vocación:

«Quod igitur privilegium Patri nostro factum intelligimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis in Societate omnibus nobis paratam esse confidimus, *eamque cum vocatione nostra coniunctam confitemur*». [60] A todos los de la Compañía está preparada según Nadal, la gracia de la oración y contemplación de san Ignacio, que antes ha descrito, a saber, el contemplar a la Santísima Trinidad en la oración, y en todas las cosas sentir la presencia da Dios [61]. Para que no quepa duda en ello, acompaña Nadal su afirmación con la

---

[58] NICOLAU, *Coimbra*, 66.

[59] *Annot. in Examen*. MHSI, *Nadal*, IV, 651s.

[60] Ibid., 652s.

[61] El P. M. Giuliani, en su artículo *Trouver Dieu en toutes choses*, hace notar que estas dos partes del privilegio concedido a san Ignacio entran también en su transmisión a la Compañía. *Christus*, 2 (1955) 193.

siguente recomendación práctica : « Haec cum ita sint, et perfectionem nostrae orationis constituamos in contemplatione Trinitatis, in charitatis amore atque unione, extensa quidem in proximum per nostrae vocationis ministeria, quae quidem gustui ac suavitati orationis facile praeferimus » [62].

Gracia tan importante desciende de la eximia ilustración, cuyo influjo en toda la vida de la Compañía pondera Nadal ampliamente:

« Horum vero ommium [lo que determinaba san Ignacio en Roma] ut totius instituti rationem reddebat Pater Ignatius illustrationem illam eximiam mentis suae, quam singulari Dei benignitate ac magno divinae gratiae privilegio accepit ad initia suae conversionis Manresae, quod oppidum est in Tarraconensi Hispania ; ex illa enim luce, ex illo principio, ex illo divinae benignitatis privilegio, haec lux, gratia haec, quam in Societate sentimus et amplectimur, quae nos exhilarat in spiritu mentis nostrae, quae nos consolatur atque animat, ex illo inquam principio, ex illa luce ac gratia a clementissimo Patre coelesti in universam Societatem, omnesque eius partes atque in omnia ministeria derivata est atque inducta ; hanc gratiam ratio semper recta consequitur ac declarat, tum experientia ; *austeritatem enim vitae si quaeramus*, fratres mei, *illam ex instituto accepimus* »[63].

Esta sola declaración, tan sentida y solemne, del P. Nadal bastaría para justificar el título de este trabajo, pues relación tan estrecha y duradera nos propone y atestigua de la eximia ilustración con lo más íntimo del instituto de la Compañía de Jesús.

IV. Reglamentación de la vocación de la Compañía

15. Toca examinar ahora las relaciones que, al parecer del P. Nadal, existen entre las ilustraciones sobrenaturales de Ignacio en Manresa y lo que años adelante en Roma determinaba y legislaba en el gobierno y en las Constituciones y reglas de la Compañía.

En sus pláticas a los jesuítas, para dar a conocer su propio instituto, dos recursos especialmente empleaba ; 1° narrar la vida de san Ignacio, para descubrir en sus varios sucesos y experiencias la razón de lo que estableció en las Constituciones, pues habiéndole escogido Dios para fundador de una nueva religión, « comunicóle gracia para esto por los mismos medios y más por donde se comenzó en él la Compañía y ha de proceder. Los cuales Dios andaba poniendo en él poco a poco, y de donde después se había [de] poner en práctica en la Compañía »[64]; y también « le puso nuestro Señor como otro ejemplo vivo más propor-

[62] *Annot. in Examen.* Nicolau, *J. Nadal*, 256.
[63] *Annot. in Examen.* MHSI, *Nadal*, IV, 652s.
[64] Nicolau, *Coimbra*, 63.

cionado a nuestra bajeza e imperfección de nuestro modo de proceder »[65]; 2º declarar « aquellas dos meditaciones de nuestros Ejercicios del Rey temporal y de las Banderas, en los cuales como en una historia, se nos representa nuestro instituto »[66]. Ejemplos de ambos procedimientos hemos visto en lo dicho en el apartado segundo. El lema de la Compañía, « a mayor gloria de Dios », lo deriva Nadal del espíritu generoso con que, desde el principio de su conversión, se dio Ignacio a hacer lo que creía más agradable al Señor (n. 3). El militar *sub vexillo crucis*, de la fórmula del instituto, lo saca de las meditaciones del Rey y de las Banderas (n. 11). Por ambos caminos expláyase Nadal en sus pláticas, declarando los particulares del instituto. No vamos a seguirle por no alargar este trabajo fuera de los límites concedidos. Nos limitaremos a presentar sus afirmaciones de conjunto sobre las relaciones que buscamos.

Dos series de textos vienen a propósito aquí : unos que relacionan lo que Ignacio determinaba en Roma con las dos sobredichas meditaciones, otros con la eximia ilustración.

16. De la primera serie, el texto más explícito se halla en las pláticas de Alcalá (1561) :

« Quiero yo conocer este mi instituto y ver qué es la Compañía. Un medio hay, que pienso yo guió al P. Ignacio a esta disposición de los ministerios y partes de la Compañía, y es las dos meditaciones que están en los Ejercicios, las cuales mucho me consuelan y ayudan para entender qué cosa sea la Compañía, la una es del Rey temporal y la otra es de las Banderas »[67].

Piensa, pues, Nadal, que san Ignacio se guió por estas dos meditaciones al disponer los ministerios y partes de la Compañía. En las pláticas paralelas de Coimbra, después de exponer la guerra contra el mundo, carne y demonio, que se hace con nuestros ministerios, termina : « Y ésta es la guerra cuotidiana que cada día se hace de nuestra parte, y quiere Cristo N. Señor que en ello le sigamos, y combatamos, y vamos adelante. Y con esto, pienso, N. Señor dio a entender al P. Ignacio lo que se debía hacer en la Compañía, y lo que en ella quería que pretendiésemos »[68]. Anteriormente hemos visto que el llamarse milicia la manera de vivir de la Compañía, se debía a lo que se le mostró en estas meditaciones a Ignacio sobre la guerra declarada por Cristo al mundo, carne y demonio (n. 11) ; y que en estos dos ejercicios entendió su vocación de emplearse todo en el servicio de Dios y salud de las almas : « Aquí

[65] Pláticas de Alcalá. MI, *Fontes*, II, 178.
[66] Ibid.
[67] Pláticas de Alcalá. NICOLAU, *J. Nadal*, 498.
[68] Pláticas de Coimbra. NICOLAU, *Coimbra*, 81.

entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía » (n. 7).

Si en Manresa, en estas dos meditaciones, conoció Ignacio su fin, que debía tener por escopo o norma en todas sus obras, a saber, darse intensamente a la ayuda de las almas en apostolado de perfección, y universal, y en vida de pobreza y humildad a mayor gloria de Dios (nn. 9, 10), en Roma, al determinar los ministerios en que debían emplearse los de la Compañía, tenía en aquel conocimiento los principios fundamentales para establecer la selección y dar la preferencia, según las circunstancias ; y lo mismo se diga al determinar para la naciente religión usos y prácticas, que habían de encuadrar con la nueva vocación de apostolado.

17. Si, a su vez, recibió Ignacio las meditaciones del Rey temporal y de las Banderas en la ilustración del Cardoner, podía decir Nadal en otros textos, que por las razones del instituto que entonces vio se guiaba en Roma en el establecimiento de las Constituciones y en las providencias de su gobierno. Así, por ejemplo, en la plática del Colegio romano (1557), después de mentar la « peculiar e invisible iluminación de la mente recibida en Manresa », prosigue : « ad quam fere omnia sua consilia referre solebat benedictus Pater noster, cum iam etiam Romae Societatem gubernaret »[69].

En otras textos dice que el mismo Ignacio se refería a ella al dar razón de lo que establecía en la Compañía, o de su instituto, y aun de otras cosas serias o espirituales, si se le interrogaba :

Uno hemos citado ya anteriormente al hablar de la gracia de la vocación : « Horum vero omnium ut totius instituti rationem reddebat Pater Ignatius illustrationem illam eximiam mentis suae, quam . . . ac-

[69] Pláticas del Colegio Romano. MI, *Fontes*, II, 6. – En la Apología contra la censura de París habla Nadal de la conveniencia de que las Constituciones de la Compañía no se escribiesen hasta estar ella enteramente constituída y plenamente aprobada por la Sede Apostólica ; y por su prepósito general, que había sido elegido por Dios para su fundador y primer padre, y confirmado por toda la Compañía con autoridad apostólica, cual era Ignacio, « qui ex illa spirituali illustratione, quam iam pridem a Domino magno privilegio acceperat, *cuius ductu in eum statum est perducta Societas*, adiungere posset multarum rerum, tum spiritualium tum externarum, etiam usum et experientiam ; atque ita tandem pleno spiritu, consilio, industria, auctoritate, leges Societatis conscriberentur ». MI, *Fontes*, II, 100. – Nótese la frase subrayada « cuius ductu in eum statum est perducta Societas », oración de relativo, como la anterior, « quam acceperat », que gramaticalmente deben referirse al antecedente proximo, « spirituali illustratione ». Afirma, pues, Nadal que la Compañía había sido llevada al estado de plena formación bajo la guía de la ilustración del Cardoner. El sentido preciso de esta expresión, un poco general, lo da el testimonio del texto ; cuando gobernaba en Roma refería todos sus resoluciones a la eximia ilustración, a lo que en ella vio por las Banderas y Rey temporal.

cepit ad initia suae conversionis Manresae » (n. 14). En las pláticas de Coimbra leemos : « Entendió todas las cosas en una claridad y luz muy subida, a lo cual se solía referir después de dado razón de las cosas que acontecía demandarle, ansí de la Compañía, como otras espirituales »[70]. En la plática correspondiente de Alcalá la traducción latina revisada por Nadal contiene este fragmento que no está en el texto castellano : « Ad hanc illustrationem referre solebat, si quando causam alicuius partis instituti ab eo quereremus. « Hoc remitto (indebat tandem) ad Manresam oppidum », ubi haec contigerant »[71]. En todos estos textos parece aludir Nadal al caso contado en el *Memorial* del P. Cámara. Preguntó éste a san Ignacio el motivo de no tener hábito, ni coro, y de las peregrinaciones. Después de las razones particulares con que responde a cada punto, añde: « Y a estas cosas todas se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa ». Comenta Cámara que este negocio era « una gran ilustración del entendimiento, en la cual Nuestro Señor en Manresa manifestó a N. P. estas y otras muchas cosas de las que ordenó en la Compañía »[72].

¿Cómo se las manifestó, o en qué forma las entendió ? En los Diálogos en favor de la Compañía dice Nadal, que Ignacio al ser interrogado se refería a Manresa, « como si hubiese visto allí o las razones o las causas de todas las cosas » : « Ad illam gratiam ac lucem referre solebat, si quando interrogaretur, vel de aliis rebus seriis, vel de ratione instituti Societatis, si quid esset definiendum, quasi rerum omnium ibi sive rationes sive causas vidisset »[73].

---

[70] Pláticas de Coimbra. MI, *Fontes*, II, 152s.

[71] Pláticas de Alcalá. Ibid., 193.

[72] *Memorial.* Ibid., I, 609s. Original portugués.

[73] Diálogos. Ibid., II, 240. - El P. Sacchini, en el prólogo a la Historia de la Compañía de Jesús del P. Orlandini, que publica y continúa (Colonia 1621, p. 2), recoge otro testimonio parecido de Nadal en *Scholia in Constitutiones* (Prati 1883) 134 s : « Cum de instituti ratione rogaretur, solebat causam referre ad eximiam illam mentis illustrationem, quam ipsi Deus gratificatus est Manresae . . . , *quasi illic omnia accepisset a Domino quasi in spiritu quodam sapientiae architectonico* ». La última frase subrayada no es, según cree el P. Quera (op. cit., 52), aditamento de Sacchini, sino transcripción fiel del pasaje que cita. - El P. Dudon tiene esta frase por la fórmula más feliz, y la única exacta, de todas las salidas de labios de Nadal respecto de este punto, porque en ella parece que entrevió la conclusión, que Dudon tiene por cierta, de que a orillas del Cardoner Ignacio sólo recibió las potencias capaces para fundar la Compañía (n. 1). Dudon no quiere ver en las variadas expresiones de Nadal sino el eco de una falsa inteligencia de Cámara al interpretar las palabras de Ignacio registradas en el *Memorial* : « A esto se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa », a saber, la ilustración del Cardoner. Según san Ignacio, esta visión da la razón de la Compañía : ¿En qué sentido? En que se le reveló entonces la estructura de la orden, interpreta Cámara. Ignacio sólo ha querido decir que entonces fue hecho capaz de fundar un día la Compañía, sostiene Dudon (op. cit., 625). Afirma éste, por fin, que Nadal en todo este asunto no tuvo comunicación directa con Ignacio, porque no indica ninguna circunstancia, y que todo cuanto afirma se apoya tan sólo en lo que le comunicó Cámara en Génova, cuando allí se encontraron en diciembre de 1555, al mostrarle la Autobiografía (ibid.). Esta última afirmación, aventurada, de Dudon

Esta declaración de Nadal nos da la clave para interpretar la expresión más atrevida que consta en las pláticas de Colonia, que parece atribuir a Ignacio en Manresa el conocimiento de toda la Compañía : « Hic de sacello D. Pauli ad flumen, ubi fuit supra se levatus, ita ut aperirentur sibi omnia rerum principia. In quo raptu videtur totius Societatis cognitionem accepisse, quia solebat dicere : « Ego me refero ad Manresam », quando querebatur quare hoc aut illud ita institueret »[74].

Bastante claro aparece por estos testimonios el pensamiento de Nadal, que san Ignacio en la eximia ilustración, a lo menos en cuanto conoció las razones o causas de todas las cosas, vio los primeros principios o razones últimas de todo el instituto de la Compañía, y en este sentido se atreve a decir que ya entonces tuvo conocimiento de toda ella. Y estas razones últimas las vio en las dos meditaciones del Rey y las Banderas, al entender en ellas su vocación apostólica con las particularidades características que hemos estudiado (nn. 9, 10, 14), que es la misma de la Compañía, la cual tuvo siempre a la vista al determinar las particularidades de la nueva orden en las Constituciones y reglas : si tendría hábito particular, penitencias de regla, coro, etc.[75]. Ello de ninguna manera es afirmar que viese ya entonces Ignacio el cuerpo de la Compañía, una corporación canónicamente organizada en religión clerical.

V. Organización corporativa de la Compañía

18. ¿Cuándo, según Nadal, tuvo conocimiento Ignacio de una futura corporación que encarnase su vocación de apostolado ? Éste es el último punto que toca dilucidar. La respuesta — ya que ello no fue en la eximia ilustración — cae fuera del ámbito de nuestro estudio, que se ciñe a las relaciones entre aquel favor divino y el instituto de la Compañía. Con todo, daremos resumidamente el parecer de Nadal, a manera de complemento de doctrina.

---

está desmentida en las Pláticas de España de 1554, donde, antes de la entrevista con Cámara, afirmó Nadal que en los Ejercicios, y especialmente en el Rey temporal y las Banderas, le mostró Dios, y entendió Ignacio, su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras (el servicio suyo y la salud de las almas), que es el que tiene ahora la Compañía (n. 7). Por otra parte, las múltiples relaciones que descubre Nadal entre estas dos meditaciones, recibidas en la eximia ilustración, y el instituto de la Compañía, apenas hacen creíble en su mente la idea de que en Manresa sólo recibiese Ignacio la capacidad para fundar un día la Compañía, sin inteligencias algunas particulares.

[74] Pláticas de Colonia. MI, *Fontes*, II, 406.

[75] El P. Leturia registra otro influjo de Manresa en la determinación de las cosas particulares de la Compañía, al escribir Ignacio las Constituciones, a saber, la aplicación, en las deliberaciones, de los tiempos y modos de elegir de los Ejercicios, como consta de su diario espiritual. Leturia, 45-49.

Para mayor claridad, empecemos recordando las dos formas de organización corporativa que para la Compañía se pusieron a consulta en Roma por todos los compañeros de Ignacio en 1539, cuando desde hacía ya tiempo estaban todos persuadidos, con el mismo Ignacio, de que se había de dar perpetuidad a lo comenzado, para después de sus días[76]: Se deliberaba entre una sencilla sociedad o congregación sin propio superior, en que las resoluciones se tomasen por mayoría de votos, como existía desde París, la cual, según Polanco, en 1537 tomó el nombre de Compañía de Jesús, al repartirse los compañeros por las universidades de Italia[77]; o bien una religión propiamente tal con obediencia a un superior[78].

Opinaba el P. Nadal que Dios fue guiando los pasos de Ignacio a esta forma perfecta desde su conversión en Loyola[79], haciéndole pasar antes por el ensayo de una sencilla sociedad, como preparación y fundamento de la fundación definitiva de la Compañía de Jesús. En ningún texto relaciona Nadal con las Banderas o con la ilustración del Cardoner la previsión de una u otra de estas dos formas[80]. Hace constar que, a pesar de haber tenido pensamientos de ello, no entró al principio en ninguna religión[81]. En París pudo realizar lo que antes había ensayado sin éxito, a saber, juntar compañeros que se alistasen en las banderas de Cristo para ayudar al prójimo[82], pero no pensaba entonces instituir una orden religiosa[83]. La primera idea clara de ello la tuvo en la « preclarísima inteligencia del futuro instituto », con que fue favorecido en

---

[76] « Erat iam olim et Patri et omnibus persuasum dandam operam ut perpetua foret congregatio, et non cum eis qui tunc viverent interiret societas ». Apología contra París, MI, *Fontes*, II, 93.

[77] POLANCO, Sumario cast. Ibid., I, 204.

[78] « Et primum quidem num, quemadmodum in eum usque diem, quasi in congregatione de caetero viverent ac societate, invicem in unum providentes, ac rerum satagentes communium, an vero divisi nullus alium curaret, sed singulares suarum unusquisque functionum esset sollicitus . . . Rursum in deliberationem venit, num in hac societate satius esset uni ex ipsis obedientiam reliquos praestare, an vero ut invicem tantum essent solliciti mutua libertate ». Apología contra París, ibid., II, 93.

[79] « Quo [ad ordinem instituendum] iam inde ab initio sui secessus suaviter ac pedetentim a spiritu Dei dirigebatur ». Diálogos, ibid. 259.

[80] Hicimos notar en la nota 12 que no está en los textos de Nadal la idea de buscar compañeros, o de apostolado societario.

[81] « Sed hoc mihi mirum fieri solet, quum totus fuerit Ignatius in sectanda perfectione evangelica, in imitatione Christi et Sanctorum, numquam tamen ad Ordinem aliquem monasticum animum contulit. Semel enim initio fuit e Carthusia solicitatus, sed leviter; rursum cogitans si quod monasterium ingrederetur, incessebat illi cupiditas, illum Ordinem ut sectaretur, ubi esset profligata monastica disciplina; vel ut haberet ubi patientiam exerceret, vel si forte ad illius Ordinis disciplinam restituendam iuvare posset ». Diálogos, MI, *Fontes*, II, 235s.

[82] Apología contra París. Ibid., 77.

[83] Diálogos. Ibid., 252.

la Storta [84]. Por fin, que Ignacio procedía ya desde entonces sobre conocimiento seguro, lo mostró su actuación posterior en Roma hasta las deliberaciones de 1539 [85].

Es punto oscuro en los escritos del P. Nadal cuándo tuvo Ignacio la primera idea de reunir compañeros. En la Apología de la Compañía aparecen éstos en Alcalá, incluídos en el proceso contra Ignacio, sin que antes los hubiese mencionado [86], y en los Diálogos se dice, sin más información, que tenía cuatro seguidores [87]. La Apología habla ex profeso de los compañeros de Ignacio en su estancia en París, donde se puso en actividad para realizar lo que antes había ideado y deseado: « Quod antequam veniret Lutetiam conceperat animo et desideraverat, attente ac provide circumspiciebat et observabat : socios sibi ut adiungeret, qui eundem animum induti, ad christianam hanc militiam iuvandi proximi Christo se dedicarent » [88].

¿Cómo y dónde tuvo Ignacio la primera idea y el primer deseo de reunir compañeros antes de París, a que alude Nadal en este texto? Veamos si nos da más luz el lugar paralelo de los Diálogos :

« Quo tempore Lutetiae fuit, non solum studia literarum sectatus est, sed animum simul intendit quo *spiritus illum ac divina vocatio ducebat*, ad Ordinem religiosum instituendum ; tametsi singulari animi modestia ducentem spiritum sequebatur, non praeibat. Itaque deducebatur quo nesciebat suaviter ; nec enim de Ordinis institutione tunc cogitabat ; et tamen pedetentim ad illum et viam muniebat et iter faciebat, quasi sapienter imprudens, in simplicitate cordis sui in Christo. Magno igitur studio ac diligentia selegit inter scholasticos, quos primum ad rerum humanarum contemptum incitaret et perfectionem vitae sectandam, deinde socios sibi ascisceret. Hi fuerunt novem » [89].

En el texto que acabamos de reproducir atribuye Nadal la actividad de Ignacio en reunir compañeros estables, base de la futura orden, al espíritu interior que le iba inspirando y guiando gradualmente en su actividad apostólica, haciéndole dar « sapienter imprudens » los pasos conducentes a la fundación completa de la Compañía. Tal inspiración y guía práctica es, al parecer, diversa de las luces recibidas en la ilustración del Cardoner, por las que se guiaba en el gobierno y legislación

---

[84] « Hinc quis non credat, quis non videat fiduciam incredibilem illius menti inditam, excellentem animi constantiam, spem, ac *praeclarissimam futuri instituti intelligentiam* ». Ibid., 260.

[85] Véase la actividad de Ignacio en Roma, que describe Nadal en los Diálogos, Ibid., 260, 263, 264.

[86] Apología. Ibid., 70.

[87] Diálogos. Ibid., 246.

[88] Apología. Ibid., 77.

[89] Diálogos. Ibid., 252.

de la Compañía (nn. 15-17). No las tuvo respecto de un colegio apostólico o apostolado en equipos, tal vez, porque en la misión de « los siervos y amigos de Cristo nuestro Señor », de « tantas personas, apóstoles, discípulos, etc. por todo el mundo » [145], no apunta la idea de colegio o grupos de enviados. Los primeros deseos de reunir compañeros se los pudo inspirar el Señor a Ignacio, o en Manresa, o en su viaje a Tierra Santa, o en Barcelona a la vuelta, donde reunió los primeros compañeros. De esto nada dice Nadal [90].

En conclusión, lo que vio Ignacio a través de los puntos de las Banderas en la ilustración del Cardoner fue, según Nadal, una vocación apostólica característica, que tomó por suya definitivamente desde entonces ; no una organización colectiva, aun en forma sencillísima, que la encarnase. La Compañía fue prevista allí en su vocación apostólica particular, no en su constitución como sociedad religiosa. Vio Ignacio en Manresa el alma de la Compañía, no su cuerpo ; su espíritu, su vocación, no su organización corporativa en cualquier grado. Este espíritu, concebido en Manresa, y las otras relaciones, que hemos expuesto, entre la visión del Cardoner y el instituto de la nueva Orden, bastan para justificar que la tradición de la Orden haya sostenido el origen manresano de la Compañía de Jesús.

---

[90] El P. Leturia registra otro influjo de Manresa, por medio de los Ejercicios, sobre el hecho mismo de la fundación de la Compañía, en cuanto ellos dispusieron favorablemente a Contarini, Lactancio y Ortiz, consejeros de Paulo III en la primera aprobación de la Compañía (op. cit., 35), y prepararon el espíritu de los compañeros de Ignacio en la resolución sobre la obediencia y otros puntos del instituto (ibid. 36, 41-43).

INSTRUMENTOS PÚBLICOS DE SAN IGNACIO EN EL PROTOCOLO DE BLAS DE CASARRUVIOS NOTARIO EN ROMA

CÁNDIDO DE DALMASES S. I. - S. Cugat del Vallès (Barcelona).

SUMMARIUM. — In Archivo Capitolino (Romae) servatur volumen, sig natum numero 267, acta publica continens ad Societatem Iesu tantum spectantia. Ex iis autem, quattuor et octoginta monumenta summatim describuntur, quae inter annos 1549 et 1556, vivente sancto Ignatio, in tabulas publicas sunt relata.

Los archivos notariales han ofrecido en los últimos años documentación nueva a los investigadores de la vida de san Ignacio. Siguiendo las huellas del P. L. José María Cros, hijo de notario y sagacísimo escrutador de archivos, en 1939 seleccioné en los protocolos de Juan de Aquemendi, Domingo de Egurza y Pero García de Loyola, notarios de Azpeitia una importantísima serie de documentos relativos a la familia de san Ignacio, que han de ser publicados en *Monumenta historica S.I.*, Es todavía reciente el hallazgo del proceso original para la canonización de san Ignacio en Barcelona, Manresa y Montserrat, descubierto en el archivo de Protocolos de Barcelona. En Roma posee seguramente documentación de primera mano para la historia de Compañía el Archivio Capitolino, al parecer, poco frecuentado por los historiadores jesuítas. A este archivo pertenece el volumen que deseamos dar a conocer en esta breve nota. Creemos que su texto merecería publicarse íntegro en *Monumenta historica S. I.*, no obstante la dificultad que ofrece su lectura. Los documentos en él registrados aportarán seguramente datos nuevos y, en todo caso, servirán de comprobantes de los ya conocidos. Sabemos, por ejemplo, que el Colegio Romano estuvo por algún tiempo instalado en el palacio Capocci, pero es de interés poseer el contrato de alquiler, conservado en el protocolo de que tratamos, f. 4r-5r.

Nuestra intención es solamente dar cuenta de este volumen, todo él dedicado a la Compañía de Jesús, signado con el número 267 del Archivio Capitolino de Roma, prescindiendo de los otros documentos jesuíticos que puedan encontrarse esparcidos en otros volúmenes del Protocolo general de Blas de Casarruvios, y quién sabe si en el de otros notarios romanos. No deja de ser curioso el hecho de encontrar reunido, en un solo volumen, los instrumentos notariales referentes a una misma familia religiosa, en un determinado período de años, con el objeto, tal vez, de facilitar su uso.

Damos a continuación una breve descripción del manuscrito.

Roma, *Archivio Capitolino*, vol. *267* (borrado *268*).

Volumen encuadernado en pergamino, con este título al dorso:

Instrum | *1534 ad 1545* | *1549 ad 1561* | Sigue etiqueta moderna con número 267 a lápiz y, tachado, el número 268 en tinta. | *Blasius de Casarruvios.*

Son tres códices en 8°, cosidos formando uno solo, el primero de los cuales, que es el de que vamos a ocuparnos, tiene escrito lo siguiente en la cubierta:

IHS | *Protocollum instrumentorum Societatis* | *JHS de quibus* | *est ro* | *gat*[s] | *B. de Casarruvios.*

Antes del nombre del autor, una mano posterior añadió, en columna: *De annis 1549* | *1550* | *1551* | *1552* | *1553* | *1554* | *1555* | *1556* — *1557* | *1558* | *1559* | *1560* | *1561.*

Título antiguo al dorso : *Societas Jhs*

Primera página, portada: *JHS* | *B. de Casarruvios rogat.*[s]

Consta el volumen de 88 folios numerados, de los cuales el f. 88, en blanco, y tres folios en blanco, sin numerar, al fin. Casi todo es autógrafo del notario Casarruvios, el cual suele firmar al fin con las letras Bl. El signo notarial de este notario se halla, por ejemplo, en el fol. 51 del vol. 268 del Archivio Capitolino.

Este volumen nos revela que san Ignacio escogió como notario para los asuntos de la Compañía en Roma a Blas de Casarruvios, que se da a sí mismo el título de notario, y también el de « Archivii Romanae Curiae Scriptoris » (por ej. en el fol. 32). Más interesante es saber que de muchos actos del gobierno de la Compañía quiso san Ignacio que se hiciese un instrumento público ante notario y con testigos. Los documentos están otorgados unas veces « in domo dicte Societatis de Iesu » o « in domo habitationis dicte Societatis » (v. gr. f. 30v), otros « in domo mei notarii » (v. gr. f. 27, 37v). De interés es el nombre de los testigos, entre otras cosas, porque nos revela su presencia en Roma en el acto de la firma del documento.

Los documentos que el presente volumen contiene van desde el 16 de abril de 1549 al 15 de julio de 1561. Son en total, según mis cuentas, 104 documentos, de los cuales, los 84 primeros pertenecen al tiempo de san Ignacio ; el último de éstos es del 11 de julio de 1556. Para comodidad de las citas, daremos a cada uno de los documentos un número de orden.

Dando una mirada de conjunto al contenido de nuestro protocolo, vemos que muchas veces aparece en él « Ignatius de Loyola, Prepositus Generalis Societatis de Iesu », ya erigiendo y fundando colegios de la Compañía, como los de Barcelona, Oñate, Alcalá de Henares, Jerez de la Frontera (doc. 3); el Colegio Romano (doc. 4); los de Salamanca (doc. 5), Palermo (doc. 9), Mesina (doc. 10), Santiago de Compostela (doc. 12), París (doc. 13), Almazán (doc. 19), Garciaz (doc. 23), Florencia (doc. 43); ya confiriendo poderes a otros para la administración

de los bienes y casas de la Compañía, como en los documentos 2, 11, 12, 13, 18, 42, 45, 48, 49, 50, 52, 58. - Nombra al P. Nadal en 1553 Comisario General de la Compañía en España y Portugal (doc. 17), y en 1555 vuelve a enviarle a España con amplios poderes (doc. 68); en 1556 nombra Comisario a S. Francisco de Borja (doc. 77); al P. Jerónimo Doménech le da facultades para arreglar los asuntos de la Compañía en Valencia (doc. 79).

Encontramos en este protocolo algunos testamentos, como el de Juan Cocanari, seglar, dando una casa para la fundación de un colegio de la Compañía en Tívoli (doc s. 16 y 22), el del P. Jerónimo Doménech (doc. 67), y el del P. Diego de Eguía (doc. 73). Tenemos escrituras de donación en favor de la Compañía (doc. 84); de casas y terrenos en Parma (doc. 15), etc.

Otras veces son los primeros jesuítas los que confieren poderes a otros, generalmente a los superiores de la Compañía, para la resignación y renuncia de beneficios poseídos antes de entrar en la orden (docs. 47, 65, 66, 75, 80, 81, 82), o para la administración y libre disposición de los propios bienes (docs. 21, 26, 27, 28, 29, 34, 39, 41, 44, 46, 54, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 72, 74, 78).

Tenemos algún contrato de alquiler, como el ya mencionado del palacio Capocci (doc. 6), una escritura de venta para el mismo Colegio Romano de unas casas de Emilio Altieri (docs. 36, 40), de una huerta en Tívoli (doc. 51).

Hay también actas de renuncia de los propios bienes en manos de san Ignacio o de la Compañía (docs. 19, 24, 30, 37, 55, 69, 71).

Breve resumen de los 84 documentos del tiempo de S. Ignacio

[1] 18 abril 1549. — S. Ignacio cede todos los derechos y acciones que puedan pertenecer a la Compañía por el monasterio de S. Antonio en Lisboa, anteriormente dado a la misma Compañía, en favor del colegio de la misma.

[2] Eadem die, loco et testibus. — S. Ignacio confiere poderes a Francisco de Villanueva para tratar algunos asuntos de la Compañía (cf. MI, *Epp.*, II, 251).

[3] 17 noviembre 1550. — Ignacio, a instancias del duque de Gandía Francisco de Borja, erige un colegio en Barcelona, otro en Oñate, otro en Alcalá y otro en Jerez de la Frontera, en Cerros de Fregenal.

[4] 16 abril 1551. — Fundación del « collegium scolarium Societatis de Iesu in regione seu via dicta Capitolina, seu quocumque alio in loco in Urbe eligendo et electo transferendo et mutando in eadem Urbe ».

[5] 16 mayo 1550. — Aceptación del colegio de Salamanca, fundado por el cardenal Francisco de Mendoza, bajo la advocación de S. Miguel.

[6] 13 julio 1551. — Contrato de alquiler de la casa de Mario y Fabio « de Capociis » (Capocci) para el Colegio Romano, por cinco años, al precio de 180 escudos anuales, con facultad al rector de mejorar el edificio

hasta la suma de 200 escudos a deducir del precio del alquiler, a razón de 20 escudos cada semestre. Terminados los cinco años, cada parte queda en libertad.

[7] 13 julio 1551. — « Sabas Mathei, aedificaturus de locatione supradicta, illam approbavit et certificavit ».

[8] El mismo día. — « Camillus Stalla [Astalli] similiter aedificaturus, approbavit dictam locationem ».

[9] 17 abril 1552. — Confirmación de la fundación del colegio de Palermo, para lo que fue enviado el maestro Nicolás Lanoy.

[10] Eadem die, loco et testibus. — Aceptación del colegio de Mesina y de la cantidad de 300 onzas anuales dadas por la ciudad con obligación de enseñar gramática, humanidades, retórica, griego y hebreo, más otras ocho onzas para la casa.

[11] 1 junio 1552. — Poderes al P. Pedro de Tablares para la administración de los bienes cedidos al Colegio Romano por D. Francisco de Borja (cf. MI, *Epp.*, IV, 152).

[12] 12 diciembre 1552. — Ignacio da poderes al P. Antonio de Araoz y al P. Miguel de Torres para tratar del colegio de Compostela (cf. MI, *Epp.*, IV, 545, nº 3079).

[13] El mismo día. — Poderes al P. Broet, « prepòsitum in Parisiis », para aceptar bienes en favor del colegio de la Compañía en París.

[14] 10 diciembre 1552. — D. Juan de Toledo, cardenal arzobispo de Santiago de Compostela, patrono del colegio de dicha ciudad junto con el conde de Monterrey, entrega dicho colegio a la Compañía.

[15] 4 febrero 1553. — Declaración de que el 6 de enero de dicho año fue dada a la Compañía una casa en Parma y unos terrenos, a condición de ser aplicados a los escolares de la Compañía.

[16] 4 febrero 1553. En italiano. Testamento de Juan Cocanari, seglar de Tívoli, en que deja bienes a la Compañía para la fundación de un colegio, a condición que se haga en dicha casa (véase el condicilo en el doc. 22).

[17] 10 abril 1553. — Ignacio de Loyola concede poderes generales al P. Nadal (cf. MI, *Epp.*, V, 18), que aquel mismo día fue nombrado comisario (ibid., 7-8).

[18] 10 abril 1553. — Poderes para la administración de los bienes.

[19] 29 abril 1553. — Fundación del colegio de la Compañía en Almazán, aplicando al mismo los bienes de Cristóbal Laínez y otros dados para dicho fin (cf. MI, *Epp.*, V, 57-58).

[20] 29 abril 1553. — Cristóbal Laínez da sus bienes para la fundación de un colegio de la Compañía en Almazán.

[21] 29 abril 1553. — Benedicto Palmio da poderes a Paulo Palmio, hermano suyo, y a Absalón Garbati, para hacer la partición de los bienes con sus hermanos, para recibir nuevos, y para hacer sus veces en las causas que por este motivo pudieran sobrevenir.

[22] 3 mayo 1553. — Codicilo del testamento de Juan Cocanari (v. doc. 16). Suprime en su testamento la cláusula, según la cual daba su casa de Tívoli a la Compañía a condición de que se construyese en aquel sitio el colegio de la Compañía. Da su casa simplemente a la Compañía.

[23] 15 junio 1553. — Erección de un colegio en Garciaz, diócesis de Placencia, por Pedro de Zárate.

[24] 15 junio 1553. — Juan Tomás Passitano, napolitano, da bienes a la Compañía (cf. doc. 30).

[25] 28 junio 1553. — « Venerabilis Petrus de Baltellina de Groz » confiere poderes sobre sus bienes a los PP. Oliverio Manareo y Andrés Galvanello.

[26] Eadem die, loco et testibus. — Martín de Olave da poderes al P. Pedro Sevillano, rector del colegio de Medina del Campo, y al P. Juan Alvarez, para percibir la mitad de una pensión anual de 300 ducados que le pertenece, y debe cobrarse en la fiesta de la Natividad de S. Juan.

[27] Eadem die, loco et testibus. — Martín de Olave da poderes a sus hermanos Pedro, Francisco y Antonio, y a Juan de Arana, para percibir la otra mitad de dicha pensión.

[28] 14 julio 1553. — Dos hermanos alemanes, Pedro y Jorge, dan poderes al P. Nicolás Lanoy, rector del colegio de Viena.

[29] Eadem die, loco et testibus. — Otros poderes de los mismos al P. Lanoy.

[30] 15 julio 1553. — El P. Polanco, en nombre de S. Ignacio, da poderes al P. Jerónimo Vignes en el asunto de los bienes de Tomás Passitano (cf. doc. 24). A este asunto se refieren las cartas publicadas en MI, *Epp.*, V, 219, 260, 327, 440.

[31] 9 agosto 1553. — Andrés Liner (Lyner), Pedro Hoeff (o Hoefft) « et Franciscus Hemerulus, alias Darhuerlies » (Daghverlies: Hemerulus o Hemerollus) dan bienes a la Compañía (cf. MHSI, POLANCO, *Chronicon*, III, 266 [1]; MI, *Epp.*, V, 339-343).

[32] 9 agosto 1553. — El sobredicho Francisco nombra a Juan de Polanco y a Juan Felipe Vito para cobrar en su nombre pólizas, letras y dinero.

[33] 5 septiembre 1553. — Juan Redtus (Reidt) da sus bienes a la Compañía.

[34] 7 septiembre 1553. — Iodocus Papius (Papi) da poderes al P. Adriano Adriaenssens, rector de la Compañía en Lovaina (cf. MI, *Epp.*, V, 611).

[35] 25 sept. 1553. — Pedro Silvio, hermano del anterior, confiere también sus poderes al mismo P. Adriano Adriaenssens (cf. ibid.).

[36] 3 oct. 1553. — Emilio Altieri vende al rector del Colegio Romano unas casas juntas en la « regio Pineae », colindantes, por un lado, con la casa de Julia Astalli y por el otro con un patio de Mucio Muti ; por delante, con la vía pública; por detrás, con un « viculus versus domum et hortum Societatis ». Precio de seiscientos escudos « ad iulios decem pro quolibet scuto, per cedulam banchariam dominorum Stephani et Francisci Spinola mercatorum » (véase el doc. 40).

[37] 11 octubre 1553. — Gerardo Juan de Wiert, clérigo de Lieja, cede a la Compañía sus bienes y derechos.

[38] Eadem die. — El mismo da poderes a Adriano Adriaenssens, a Oliverio Manareo y a Arnoldo Hezeus (van Hees).

[39] 25 oct. 1553. — Juan Antonio Viperano da poderes a Aníbal de Coudret y a Juan Felipe Vito.

[40] 2 diciembre 1553. — Recibo de Emilio Altieri por las casas vendidas a la Compañía (cf. doc. 36).

[41] 27 febrero 1554. — Juan Couvillon da poderes a Bernardo Oliverio y Arnoldo Hezeo (van Hees) para tratar con Isabel Duchesne, su madre, y Gualtero Couvillon, su hermano, y otros, sobre cuestión de bienes del dicho Couvillon, y para administración de los mismos.

[42] 11 marzo 1554. — Ignacio da poderes al P. Bautista Viola para administrar los bienes de la Compañía en Parma.

[43] Eadem die, loco et testibus. — Ignacio de Loyola erige y constituye el colegio de la Compañía en Florencia, en el lugar que dicho prepósito general eligiere.

[44] 15 marzo 1554. — Tarquinio de Reynaldis cede la administración de sus bienes a Juan de Polanco, al doctor Juan de Sandoval y al P. Poncio Cogordan.

[45] 2 junio 1554. — Ignacio de Loyola da poderes al P. Alfonso Salmerón y al P. Jerónimo Vignes para cobrar dinero de Jacobo Guerrero, gobernador del estado del conde de Mélito (cf. MI, *Epp.*, VII, 140, 168, 205, 502-503).

[46] 10 julio 1554. — Juan Roger, escolar de la Compañía, parisiense, da poderes al P. Broet para la administración de sus bienes.

[47] 18 julio 1554. — Cristóbal de Mendoza, beneficiado de la iglesia de S. Marcos de Jerez de la Frontera, da poderes a Miguel de Torres, rector del colegio de Sanlúcar de Barrameda, para percibir los frutos de su beneficio.

[48] 4 agosto 1554. — Ignacio da poderes al P. Bautista Viola para percibir los bienes de la herencia de Silvestre Landini.

[49] 10 noviembre 1554. — Ignacio da poderes a Andrés Lippomano, prior de la Trinidad en Venecia, para alquilar las posesiones del colegio de Padua y del colegio de Venecia.

[50] Eadem die, loco et testibus. — Idem, para alquilar los molinos de dichos colegios.

[51] 1 diciembre 1554. — Juan de Polanco, apoderado de Luis de Mendoza, beneficiado de la ermita de Santa María del Passo, extra muros de Tívoli, alquila, o por mejor dicho, subalquila al maestro Julián de Andrea un huerto que dicho señor tiene en enfiteusis perpetua, por concesión de la abadesa y de las monjas de San Cassiano, por el canon de doce escudos « ad iulios decem pro quolibet scuto ».

[52] 10 mayo 1555. — Ignacio de Loyola da poderes a Alfonso Salmerón y a Jerónimo Vignes para cobrar, por cuenta del conde de Mélito, dos mil ducados « de carlenis monete currentibus in regno neapolitano, ad rationem decem carlenorum pro quolibet ducato ». Cf. la carta de S. Ignacio a Jerónimo Vignes en que le da cuenta, el 12 de mayo, del envío de dichos poderes: . . . « et per potergli la Signoria Vostra riscotergli, si manda con questa una procura in pergameno, in amplissima forma et autentica, con fede et suggillo dello archivio, che crediamo sarà più che suffeciente, oltrechè il notario credo sia molto conosciuto costì, massime nella corte dello Illmo Vicerè; sì che giudichiamo non vi sarà difficultà » (MI, *Epp.*, IX, 44-45).

[53] 24 mayo 1555. — Drusiano de Sarzana, acreedor de Pablo Antonio de la Latta, nombra y constituye para representarle a Peregrino de Franchi.

[54] 7 septiembre 1555. — Poderes de Cornelio Wishaven a Juan

Wischaven, hermano suyo, para reclamar ciertos bienes que le pertenecen.

[55] 7 septiembre 1555. — Juan Pedro [nombre borrado : Dapostach ?] da a Ignacio de Loyola y a la Compañía « omnia et singula bona ».

[56] 11 septiembre 1555. — Gerardo Cool, o Brasica, da poderes a Juan de Polanco y a Juan Felipe Vito para reclamar todos los bienes que le son debidos.

[57] 16 septiembre 1555. — Francisco de Santo Constanzo recibió de Ignacio de Loyola cuarenta julios.

[58] 20 septiembre 1555. — Poderes de S. Ignacio para cobrar y vender los bienes de Pedro Hoeff (véase el doc. 31 y MI, *Epp.*, IX, 698).

[59] 3 octubre 1555. — Diego de Guzmán da poderes a Jerónimo Nadal, Miguel de Torres, Antonio de Araoz y Bartolomé Bustamante, sobre sus bienes.

[60] 4 octubre 1555. — Guido Roillet da poderes a Luis Gonçalves de Câmara acerca de sus bienes.

[61] Eadem die 4 oct. 1555. — Juan Nicolás de Notariis da poderes a Jerónimo Doménech y a Antonio Vinck.

[62] Eadem die, loco et testibus. — El mismo da poderes a Jerónimo Vignes para exigir a Paulo de Terranova 200 ducados que le debe.

[63] 7 octubre 1555. — Ursmaro Goissonio da poderes a Bernardo Oliverio, Antonio Bouclet y Quintín Charlart para vender unas casas cf. MI, *Epp.*, IX, 693).

[64] 8 octubre 1555. — Baltasar de Torres, revocados sus antiguos apoderados, nombra como tal a Bernardino de Torres, hermano suyo.

[65] 16 octubre 1555. — « Rogerius Spacinus, clericus mutinensis », otorga poderes a Virgilio de Berguncinis, presbítero modenés, y a Jorge Todesco, seglar modenés, para renunciar a la iglesia parroquial de Santa María, del lugar de Bagazano, de la diócesis de Módena.

[66] 17 octubre 1555. — El mismo resignó y renunció dicha parroquia en manos del Papa.

[67] 19 octubre 1555. — Testamento de Juan Jerónimo Doménech. Nombra usufructuario de sus bienes a su padre, Pedro Doménech, con el gravamen de tener que dar anualmente 60 libras valencianas al colegio de Valencia. Nombra a dicho colegio heredero universal de sus bienes y a su hermana Magdalena Angélica usufructuaria, durante su vida, de los bienes legados por su madre al testador, con la condición de que no contraiga nupcias, y en el caso contrario, pierda el usufructo y este vaya a parar a dicho colegio.

[68] 21 octubre 1555. — Ignacio de Loyola concede plenas facultades al P. Jerónimo Nadal.

[69] 22 enero 1556. — Ursmaro Goissonio, clérigo de Lieja, da sus bienes a Ignacio de Loyola y a la Compañía con donación irrevocable; en especial una casa que posee.

[70] 25 enero 1556. — Guido Roillet otorga podres al P. Juan de Victoria.

[71] 10 febrero 1556. — Cornelio Broghelman cede a Teodorico Canisio las rentas anuas « duodecim carolinorum monetae illarum partium ».

[72] 7 marzo 1556. — Lorenzo Silvio, de Brescia, otorga poderes respecto a unas tierras que posee.

[73] 10 marzo 1556. — Diego de Eguía, revocando sus antiguos testamentos, cede sus bienes a S. Ignacio y para la fundación de un colegio de la Compañía en Estella.

[74] 18 marzo 1556. — Jorge Passio, clérigo de Arborea, da poderes a su hermano Francisco para reclamar cierta candidad de trigo a él dejada por un tío suyo, y los demás bienes que le corresponden.

[75] 8 abril 1556. — Juan Bautista de Branchis, clérigo milanés, da poderes a Francisco de Villanueva para que disponga a su arbitrio de un canonicato y prebenda que posee.

[76] 16 abril 1556. — Juan María Ferrari, de la diócesis de Cremona, de la Compañía de Jesús, da a su hermana María dos parcelas de terrenos que le partenecen, para que use y disponga de ellas con ciertas condiciones.

[77] 21 abril 1556. — Ignacio de Loyola nombra a Francisco de Borja comisario o vicario general en las provincias de Castilla, Aragón, Bética y Portugal, y en las Indias del Brasil.

[78] 15 mayo 1556. — Benito Perera otorga poderes a los actuales rectores de los colegios de Valencia y Gandía, y a sus sucesores, para la administración de sus bienes.

[79] 16 mayo 1556. — Ignacio nombra a Jerónimo Doménech comisario, vicario y procurador para todos los asuntos referentes a la casa y colegio de Valencia, y para ejercitar en ellos todo lo que pertenece al oficio de visitador.

[80] 29 mayo 1556. — Cristóbal de Madrid, licenciado en teología, da poderes a Bartolomé de Luca, habitante en Loreto, y a Tomás Zampino, sobre la iglesia parroquial o rural de Santa María de Prato, y la iglesia sine cura de S. Vidal y Santa Anastasia, para resignarlas en manos del gobernador o legado apostólico de la Marca de Ancona, o de otra persona que tuviere autoridad.

[81] 29 mayo 1556. — Juan Antonio de Rossi, clérigo, resigna y renuncia un beneficio eclesiástico con cura de almas en San Juan « de Piescosolito », diócesis de Sora.

[82] 8 junio 1556. — Juan Zimmer, clérigo de la diocesis de Spira, resigna y renuncia un beneficio que posee en dicha diócesis.

[83] 27 junio 1556. — Pedro Cristino, clérigo, da poderes a Juan Cristino en orden a la resignación y renuncia de un beneficio que posee.

[84] 11 julio 1556. — Ambrosio de Pandolphis, milanés, y su esposa dan a la Compañía de Jesús « domum ipsorum consanguineorum sitam in Urbe et regione Pineae, in loco dicto La Fossa », y una viña fuera de la puerta de San Juan de Letrán, « et omnia et singula bona dictorum coniugum ... omnia iura omnesque actiones reales et personales ».

L'UMANESIMO E IL FONDATORE DEL COLLEGIO ROMANO

PIETRO TACCHI VENTURI S. I. – Roma.

SUMMARIUM. – Post deliberationes a sancto Ignatio eiusque sociis Romae habitas anno 1541, quibus litterae humaniores ab instituto Societatis Iesu excludi videbantur, ex quo tempore novus ordo iuventutis educationi operam dedit, litteras antiquas ubique docuit, praesertim vero Romae ab anno 1551 in Collegio Romano ; adeo ut sanctus Ignatius, una cum fido suo Patre Polanco, inter primarios patronos humanismi christiani merito computari posset.

I maestri rionali dell'Urbe che il 22 febbraio 1551 lessero su la porta della casa Aquilani in via del Campidoglio la scritta : *Schola de Grammatica, d'Humanità et Dottrina christiana gratis* [1], dovettero intendere subito che quelle brevi parole facevano prevedere la diminuzione dei loro minervali o stipendi, ed anche la già iniziata e progrediente liquidazione della latinità medievale che ormai lasciava libero il campo alla classica dell'èra di Augusto.

La nuova scuola di lettere umane e di dottrina cristiana non era opera di qualche benefico cittadino romano, sollecito dell'educazione letteraria e religiosa dei putti, come allora chiamavansi in Roma i fanciulli ; dovevasi invece allo zelo di che avvampava il cuore d'un sacerdote straniero, nobile figlio della Biscaglia, Ignazio di Loyola.

Due volte aveva egli viaggiato a Roma : la prima il 1523, la seconda in principio di novembre 1537, senza forse presagire che Iddio, nei suoi arcani consigli, l'avesse prescelto ad essere nell'eterna città, e fuori anche, un promotore del rinascimento cristiano, immune da deplorevoli contaminazioni. Infatti, quando dapprima in abito di penitente romeo calcava il sacro suolo dell'Urbe, non altro si proponeva che ricevere da Adriano VI l'apostolica benedizione per quindi proseguire, come subito fece, il viaggio a Gerusalemme, dove disegnava, se gli fosse stato permesso, di passare il resto dei giorni suoi in rigida penitenza, in sante contemplazioni e in pii colloqui con anime devote. A ben altro scopo mirava la seconda sua venuta, allorchè circa tre lustri dipoi, già sacerdote e seguito da nove compagni, rivedeva l'Urbe per offrirsi a Paolo III perchè, non più obbligato dal voto del pellegrinaggio a Terra Santa,

---

[1] Cf. E. RINALDI, *La fondazione del Collegio Romano. Memorie storiche* (Arezzo 1914) 31 ; R. G. VILLOSLADA S. I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù* (Roma 1954) 19 (= *Analecta Gregoriana*, LXVI).

fatto con sei dei detti compagni a Parigi, il Papa si degnasse adoprarli come più gli piacesse nella cultura del campo evangelico [2].

Accolto benevolmente da Paolo III, quel minuscolo manipolo di dieci chierici parigini, dopo avere quasi un anno dimorato in Roma, risolvettero di perpetuare l'amicizia stretta in Francia, trasformandola, con autorità pontificia, in una religione o Compagnia, insignita del nome di Gesù.

Appagati che furono i fervidi loro voti, si riunirono il 4 marzo 1541 a consulta per fissare le linee maestre del nascente Ordine e le norme principali cui l'eligendo preposito generale dovesse attenersi nel governarlo. Nelle deliberazioni allora prese non si parlò direttamente d'umanesimo; ma in via indiretta lo si escluse con i seguenti termini: « No estudios, ni lectiones en la Compañía » [3], intendendo che l'insegnamento delle lettere non si dovesse impartire ai giovani non inclinati allo stato religioso, sì bene a quelli che bramassero di seguirli abbracciando il loro istituto, destinato, in quel primissimo tempo, ai soli ministeri sacerdotali [4].

Tale norma ebbe nondimeno effimera vita; chè già a Goa nel 1543 [5], a Gandia nel 1546, troviamo pienamente ammesse le lettere umane. Infatti il maestro Ignazio inviava alle Indie Orientali l'urbinate Nicolò Lancillotti, e questi nel Seminario di Santa Fede in Goa si dava ad insegnare il latino a meticci e indiani di varie stirpi, spiegando loro l'*Egloghe* di Virgilio, le *Elegie* di Ovidio dal Ponto con alcune parti delle *Metamorfosi*, l'*Andria* e *l'Eunuco* di Terenzio [6].

Due anni dopo, molto più che nell'India, la classica latinità era onorevolmente accolta, per opera d'Ignazio, nella Sicilia. Colà a Messina, Girolamo Nadal, fedele esecutore delle disposizioni ignaziane, assumendo nell'aprile del 1548 la direzione degli studi letterari e scientifici del Collegio di San Nicolò, prendeva ad usare come suo braccio destro il giovane gesuita francese Annibale du Coudret, e questi subito vi ordinava l'insegnamento della grammatica e della retorica secondo l'*ordo parisiensis*, figlio legittimo del Rinascimento. Di più il Du Coudret sostituiva alla grammatica del siciliano Faraone quella del fiammingo Despauterio, mentre gli alunni venivano esercitati soltanto con gli autori dei buoni secoli della latinità, inculcando loro che a ricavarne utile profitto conveniva obbedire al monito oraziano: *nocturna versate manu, versate diurna*.

---

[2] Acta Patris Ignatii, in MI, *Fontes*, I, 415, n. 39; 480, n. 87; 496, n. 96.

[3] Cf. MI, *Const.*, I, 47, n. 42.

[4] Vedi P. Leturia, *Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante*, in *Gregorianum*, 21 (1940) 350-382 (v. 352 sgg).

[5] Cf. MHSI, *Doc. Indica*, I, 28.

[6] Ivi, 136.

L'inaugurazione degli studi a Messina fu tutta una esaltazione dell'Umanesimo : il francese Andrea des Freux o Frusio, come lo dicevano gli italiani, trattò della necessità delle tre lingue, la latina, la greca e l'ebraica ; S. Pietro Canisio illustrò i pregi dell'eloquenza, Isidoro Bellini quelli di alcuni sistemi filosofici, e Benedetto Palmio ragionò intorno alla dignità e utilità delle lettere umane ; solo il Nadal prese a svolgere, come argomento di genere sacro, i misteri della teologia[7].

Gli ordinamenti scolastici, introdotti dal Nadal in Sicilia per volontà del preposito generale, si adottarono altresì in Roma, quando la generosità del IV duca di Gandìa, Francesco Borgia, nel 1551 rese possibile a S. Ignazio d'iniziare il Collegio Romano, da lui ideato come tipo o modello di quanti sorgerebbero in progresso di tempo in tutta la Compagnia.

Quell'*ordo parisiensis*, tanto preferito da S. Ignazio e da lui più che ogni altro voluto introdurre nelle sue scuole in Italia e massime nel Collegio Romano, era tra noi una grande novità didattica, esposta, come tutte le cose nuove, all'urto della contraddizione, già subìto da più di un secolo e mezzo, quando il celebre Ciriaco d'Ancona chiamava scrupolo il preteso antagonismo tra cristianesimo ed umanesimo[8]. Dopo tanto volgere di tempo non altrimenti sentiva il Loyola, chè nè le critiche degli onesti, nè le villanie dei maestri rionali e dei loro aderenti, riuscivano a persuadergli il contrario[9].

Principale motivo delle sue preferenze per l'antica letteratura rinascente pensiamo fosse il senso di alta riverenza, in lui vivissimo, per la Chiesa Romana, che gli faceva inculcare il dovere di esser pronti a dir nero con la Chiesa ciò che sembrasse a noi bianco [10]. Per uno spirito così disposto valeva immensamente il fatto che Roma da più di due secoli, cioè dalla cosiddetta cattività avignonese, invece di reprimere l'Umanismo, nuova forza sorgente nel campo della cultura, ne aveva favorito lo sviluppo, ammettendo i nuovi umanisti tra i curiali della cancelleria papale, senza curare gran fatto se i loro costumi non si addicevano in nessun modo a ministri della Sede Apostolica.

Oltre al proposito di conformarsi con la Chiesa gerarchica, non è da escludere che la magniloquenza del latino classico, un cui riflesso splende

---

[7] Cf. TACCHI VENTURI, II, II, 337 sgg.

[8] Cf. A. CALDERINI, *Ciriaco d'Ancona*, in *Atti e Memorie della Dep. di st. patria per le Marche*, VII, p. 9 sg.

[9] A quali estremi ricorressero i maestri rionali per mettere in discredito e combattere l'*ordo parisiensis*, inusitato tra noi, si ha descritto con minuti particolari da documenti contemporanei, editi nella citata monografia del RINALDI, 37-40.

[10] Negli *Esercizi spirituali* (n. 365) la decima terza delle diciotto regole per sentire con la Chiesa militante è così espressa nell'originale castigliano : « Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica assí lo determina » ecc.

nella lingua castigliana, concorresse a farglielo anteporre al medievale. La nostra congettura deriva dall'attenta considerazione del *curriculum latini sermonis* dello stesso Ignazio. Già più che trentenne, egli nel 1524, mosso dalla brama della maggior gloria di Dio, si diede a svolgere il vecchio *Doctrinale puerorum* del celebre Alessandro Villedieu, o le recentissime *Introductiones in latinam grammaticam* del connazionale umanista Nebrija [11]. Allo studio dell'idioma laziale, cominciato in cosi avanzata età e contrastatogli anche, come egli si immaginava, da illusioni diaboliche, si applicò il servo di Dio tanto fruttuosamente, che dopo due interi anni il suo maestro Ardèvol lo giudicò maturo per le Arti.

Ma il provetto scolare, cui tanto tardava di possedere la dottrina necessaria per prodigarsi al lavoro nel campo evangelico, allorchè il 1° febbraio 1529 giunse all'Università di Parigi, non si iscrisse, come avrebbe potuto, tra gli studenti cosiddetti artisti, ma consacrò tutto il resto dell'anno, sino al 1° ottobre, allo studio delle lettere umane, non alternandolo con le predilette opere di zelo in aiuto spirituale del prossimo.

Un arcano amoroso consiglio di Provvidenza dopo parecchi anni lo fece fondatore della Compagnia di Gesù, e quando si accinse a provvederla di leggi opportune per formarle uomini di vasta coltura letteraria e scientifica, proporzionata alle esigenze della Chiesa e dei nuovi tempi, non volle, nel legiferare, discostarsi, quanto alla questione della latinità, da ciò che vedeva ormai ricevuto dall'Umanesimo contemporaneo.

Nel suo *Primum ac generale examen* per i candidati della Compagnia richiese che l'esaminatore interrogasse il candidato se e in qual grado avesse familiare la lingua latina [12]. Poi nella IV parte delle Costituzioni, dopo avere spiegato il significato del termine *humaniores literae* — vale a dire, che esse, oltre la grammatica, comprendevano la retorica, la poesia e la storia [13] —, ordinò che gli studenti o scolastici non venissero inviati al corso delle Arti se non constasse del loro solido fondamento nella lingua latina [14]. Le pietre poi necessarie alla solidità di un tal fondamento non prescrisse si cavassero dalla Volgata e dalle opere dei Padri fioriti nei primi quattro secoli della Chiesa, come facevasi nel medio evo, ma dai prosatori e poeti del paganesimo, sempre che non repugnassero all'onestà.

Questi criteri, già seguiti nella formazione letteraria dei giovani

---

[11] Sopra i primi studi di S. Ignazio in Barcellona vedi il critico, succoso commentario del P. Candido DE DALMASES S. I., *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona*, in AHSI 10 (1941) 283-293.

[12] « Interrogetur... nominatim quam sit ei familiaris latina lingua ». Cf. MI, *Const.*, III, 80 (*Examen*, c. 5, n. 1).

[13] « Sub litteris humanioribus, praeter grammaticam, intelligatur, quod ad rhetoricam, poësim et historiam pertinet ». MI, *Const.*, III, 145 (P. IV, c. 12, A).

[14] « In disciplinis ordo servandus est, ut prius in latina lingua solidum iaciant fundamentum, quam Artium liberalium ». Ivi, 121 (P. IV, c. 6, n. 4).

gesuiti prima che fossero fissati nelle Costituzioni, li troviamo introdotti nella pratica del santo legislatore.

Giova qui ricordare un esempio che fa molto al proposito :

L'adolescente Pietro de Ribadeneira, l'esuberante paggio del cardinale Alessandro Farnese, nonostante le sue monellerie ricevuto amorosamente da S. Ignazio nella Compagnia, trovavasi l'anno ventesimo dell'età sua all'Università di Padova, e vi aveva tanto profittato nel latino e nel greco, che il P. Giacomo Laínez stimò fosse da passarlo allo studio delle scienze. Così pensava il dotto compagno ignaziano, perchè opinava che i giovani troppo versati nelle lettere perdevano l'amore o il gusto per la filosofia e la teologia. Tutt'altra però era l'opinione di Giovanni de Polanco, segretario della Compagnia, novissimo in questo rilevante ufficio che avrebbe tenuto più di un quarto di secolo. Il Polanco, certamente d'intesa col preposito generale, modestamente bensì, ma quasi da pari a pari, non temè di dissentire dall'autorevole Laínez, dimorante allora al Concilio di Trento, e di farsi a confutare per singolo gli argomenti da lui addotti in sostegno del proprio avviso. Uno dei motivi pei quali il Polanco discordava dal Laínez, pur tanto stimato e riverito, era che personaggi di grande autorità, antichi e moderni, consigliavano lo studio profondo delle lingue classiche, necessarie, dicevano, alla perfetta intelligenza della Sacra Scrittura, ed aggiungeva di aderire a costoro perchè sapeva che così appunto pensava il Padre maestro Ignazio, fermissimo in volere che quelli della Compagnia fossero buoni latinisti [15].

Se tale era nel 1547 il modo di pensare del preposito della Compagnia circa il classicismo, allorchè accingevasi a stendere le Costituzioni, una sua lettera del 30 marzo 1555 ci rende certi che non aveva mutato parere quando ormai poco più gli restava di vita.

Un giovane gesuita di stirpe alemanna, del quale conosciamo solo il nome, Gerardo, dimorava nella primavera del 1555 a Loreto, destinatovi da S. Ignazio perchè vi tenesse scuola di latino e di greco, e nello stesso tempo attendesse a perfezionare le cognizioni che già possedeva delle due lingue. Riferito a S. Ignazio che il maestro Gerardo non viveva contento nell'ufficio assegnatogli, il servo di Dio il 30 marzo 1555 gli scrisse lasciando ai posteri uno splendido documento che attesta e la soavità del suo governo, messa da alcuno erroneamente in dubbio, e la principale cagione del promuovere lo studio della classica antichità. Non sarà fuor di luogo riportare per intero questa lettera, vero cimelio dell'epistolario ignaziano :

« Pax Christi. Charissimo fratello Mtro. Gerardo.

Benchè non ho scritto a nisuno delli nostri fratelli, in fuora del Padre rettore, ho voluto cominciare per voi, racomandandomi nelle vostre orationi, et desiderando me avisate del profetto che fanno i vostri disce-

---

[15] Ecco le testuali parole del Polanco : « Confieso que en particular me mueve, ver lo que siento sentir en esta parte al P. Mtro. Ignatio, el qual tanto está puesto en querer que sean buenos latinos los desta Compañía ». MI, *Epp.*, I, 521.

puli nelle lettere latine et grece, perchè sono de molto bona espetatione ; et tanto il maestro come li discepuli voriamo presto poterli levare de là per altri studi superiori. Avisatemi come vi trovate contento con vostro officio, nel quale nostra intentione era, che, aiutando alli altri per un poco de tempo, anchora voi vi rendesti più docto nelle dette lettere, perchè sono, come sapete, nei nostri tempi molto necessarie per fare fructo nelle anime, maxime in quelle bande setentrionali, benchè, quanto a noi, la theologia ci potria bastare senza tanto Cicerone et Demostene. Ma come santo Paulo *omnia omnibus factus est ut omnes lucrifaceret*, così la Compagnia nostra per desiderio de aiutare le anime piglia questi spogli de Egipto per voltarle in onore et gloria de Dio ; cui gratia sempre vi conservi et prosperi nel suo santo servitio » [16].

Mentre il preposito generale non desisteva nè per le oneste critiche, nè per lo scandalo dei pusilli [17], dall'approvare e favorire lo studio degli spenti idiomi di Roma e di Atene, non era già che chiudesse gli occhi davanti al pericolo che l'assidua lettura degli autori pagani poteva creare per la purezza e la pietà dei fanciulli. Lo zelo di che ardeva per la loro salute lo spronò alla ricerca del rimedio da opporre al giustamente temuto pericolo, e circa un due anni prima dell'inizio del Collegio Romano siamo certi che credeva di averlo pronto. Del 22 giugno 1549 è infatti la lettera che scrisse al priore Andrea Lippomani, benefico fondatore del Collegio di Padova. Prendendo le mosse dal fatto psichico nello sviluppo dell'adolescente, cioè dalla facilità con cui i ragazzi percepiscono e ritengono le prime impressioni, i primi concetti, gli esempi loro proposti, il sapiente educatore rilevava che nel dovizioso patrimonio letterario tramandato alle generazioni cristiane, « in mezzo a molte cose — tali sono le sue parole — utili alla dottrina e non inutili, anzi gio-

---

[16] MI, *Epp.*, 618. - La grande premura dimostrata dal fondatore del Collegio Romano per le lettere umane sopravvisse nella sua Compagnia ; lo dimostrano bastantemente i decreti promulgati a fine di mantenere alta tra i gesuiti l'estimazione per il sano Umanesimo e per impedire che languisse lo studio del latino e delle altre classiche lingue. Cf. Congr. gen. VI, d. 15 ; VII, dd. 26, 92 ; VIII, d. 8 ; IX, d. 32 ; XIV, d. 10 ; XXIII, d. 23. *Institutum S. I.*, II, 294, 326, 342, 346, 367, 415, 505.

[17] Nel maggio del 1555 fu riferito al servo di Dio che un religioso, ne ignoriamo l'Ordine, faceva le meraviglie che i gesuiti di Modena ponessero in mano ai loro scolari autori classici del paganesimo. Il santo così rispose al rettore che ne lo avea informato : « Quel buon Padre, che si maraveglia che la Compagnia nostra nelli collegi permeta legere autori prophani, et non più presto christiani, non si maravegliarà se risguarda lo essempio et doctrina delli santi doctori, qualli tengono per cosa conveniente spogliare lo Egipto delli ornamenti suoi per aplicarli al divino serviggio et honore ; benchè, fra li autori ethnici, quelli che sono dishonesti si sogliono al tutto lasciare o purgare dalla deshonestà ». MI, *Epp.*, IX, 122. Anche Ciriaco d'Ancona, qui sopra da noi ricordato, fervido fautore del classicismo, appellava, come faceva Ignazio, « all'esempio e alla dottrina dei santi dottori », citando S. Agostino, S. Girolamo, Lattanzio, Dante Alighieri, i quali non avevano temuto di lodare, per ciò che aveva di buono, il sapere e l'arte degli autori del gentilesimo. Cf. CALDERINI, 9 (v. sopra, n. 8).

vevoli, anche alla vita », altre ve ne aveva « molto profane, disoneste, al solo sentirle nocive ». Di qua il dovere per il docente di « levare dai classici le cose disoneste e nocive sostituendole con altre di edificazione, ovvero, senza nulla aggiungere, lasciare soltanto le buone, togliendo via le contrarie » [18]. Non potremmo dire se l'idea prima che da S. Ignazio, fosse stata da altri concepita e vagheggiata ; non sembra ad ogni modo che la nutrisse il nepote di Eugenio IV, l'umanista Gregorio Corraro, il quale, solo in espiazione della licenziosa sua gioventù, e non per uso delle scuole, nella saffica oraziana *Quem virum aut heroa lyra vel acri* (lib. I, 12) in lode di Juppiter e degli altri dèi dell'Olimpo, inserì nuovi vocaboli e versi, riferendoli tutti a Gesù Cristo Redentore del mondo [19].

Con questa morale purificazione si riprometteva S. Ignazio di risparmiare l'ostracismo agli autori pagani e di preservare immune da ogni macchia d'impurità l'anima del fanciullo cristiano.

Pieno di questi nobili sentimenti, benchè il Lippomani gli fosse stato largo soltanto di approvazioni, e non dell'aiuto tacitamente richiesto per le nuove edizioni da lui proposte, S. Ignazio passò subito all'esezione del progetto ; e il primo passo fu designare chi tra i suoi fosse tanto innanzi nella conoscenza del latino da potergli affidare il non facile lavoro.

Il 23 novembre 1549 pertanto, precedendo di poco più di un anno l'apertura del Collegio Romano, scrisse al Lippomani informandolo che trasferiva da Messina a Venezia il maestro Andrea, per aprirvi il Collegio e metter mano all'« altro disegno di riformar li libri » [20], già espostogli nella precedente sua del 22 giugno [21].

Il maestro Andrea altri non era che il testè nominato des Freux o Frusio, coltissimo umanista, addetto alla corte del cardinale Rodolfo Pio di Carpi e da essa entrato il 1541 nell'appena nata Compagnia di Gesù. Fornito d'ingegno acuto e versatile, l'aveva lungo tempo applicato allo studio delle bellezze della lingua latina, e tanto se lo era reso familiare, che in soli tre giorni gli venne fatto di comporre le centinaia di esametri di un dialogo, o dramma, recitato dagli alunni del Collegio Romano.

Prescelto dunque da S. Ignazio a mostrare la sua perizia di valente chirurgo (ci sia condonata la frase) sui classici latini, il primo autore datogli a purificare fu Publio Terenzio, le cui commedie, con le lubriche immagini e lascive allusioni, erano nelle scuole d'allora il pane quotidiano apprestato ai fanciulli, grazie ai malsani suggerimenti di Erasmo,

---

[18] MI, *Epp.*, II, 445-447.
[19] Cf. G. Voigt, *Il Risorgimento dell'antichità classica*, II (Firenze 1890) 32-35.
[20] MI, *Epp.*, II, 598.
[21] Vedi sopra, n. 18.

divenuto l'autocrata nel campo didattico [22]. Ma il Frusio, pur volendo obbedire con ogni puntualità agli ordini ricevuti, non durò gran fatica per accertarsi che non avrebbe potuto cavarsela con l'affidatogli lavoro, stante la sostanziale immoralità della favola, impossibile a togliersi sostituendo qualche verso e alcuni vocaboli. Interrogò perciò S. Ignazio se approvasse che quanto Terenzio diceva d'illeciti amori fosse da lui trasferito al casto amore coniugale ; ma la peritosa proposta non piacque affatto al servo di Dio, il quale giustamente osservò che la fantasia degli adolescenti, sensibilissima nel ricevere le impressioni, non verrebbe preservata da turpi immagini. Depose quindi Ignazio il pensiero di avere per le scuole un Terenzio espurgato, e diede ordine che là dove, secondo il costume (come in Messina e nello stesso Collegio Romano) l'avevano introdotto, fosse senza strepito rimosso, nè più si adottasse nei nuovi collegi [23].

Escluso Terenzio dalle scuole umanistiche della Compagnia, vi furono nondimeno ammessi i classici pagani portanti nel fronspizio l'avviso *ab omni obscoenitate expurgati.*

Primo a curarli fu lo stesso Frusio, dal quale si ebbero gli *Epigrammi* di Valerio Marziale editi il 1558, un biennio dopo la morte del Loyola e le *Odi* di Orazio [24]. Seguirono, purificati, a mano a mano che nella Compagnia sbocciava un'insigne fiorita di latinisti, i principali poeti e prosatori dell'aurea ed argentea latinità. Tra la schiera di questi grandi benemeriti del sano Umanesimo, basti ricordare il P. Giuseppe Jouvancy, francese anch'egli come il Frusio. Il Jouvancy, sommo conoscitore delle finezze della maestosa lingua del Lazio, precursore, per nobiltà e limpidezza di stile, di Giulio Cesare Cordara, curò ad uso delle scuole le *Satire* di Giovenale e di Persio, le *Metamorfosi* di Ovidio, i *Carmi* di Orazio, gli *Epigrammi* di Marziale, già pubblicati dal Frusio, e non temè di cimentarsi nell'arduo lavoro di moralizzare le commedie terenziane, che l'antico confratello e connazionale, il Frusio, aveva ritenute inespurgabili.

Per tal modo dalla seconda metà del Cinquecento lungo i seguenti due secoli le famiglie cristiane d'Europa furono assicurate che i loro innocenti rampolli, frequentando le scuole del Collegio Romano e di tutti gli altri collegi di cui esso era il modello, nessun danno riporte-

---

[22] François de Dainville S. I., nella sua critica monografia *La naissance de l'humanisme moderne* (Paris 1940), ricorda che gli umanisti della prima metà del Cinquecento non solo spiegavano agli scolari Terenzio, ma lo facevano imparare a memoria e recitare « afin qu'ils puissent bien apprendre le latin » (p. 271).

[23] Tutto ciò si ha narrato dal Polanco nel suo *Chronicon*, II, 214, n. 103, ad an. 1551, in MHSI.

[24] Il Frusio, essendogli mancata la vita il 26 ottobre 1556, ebbe il 1558 dato alle stampe il suo Marziale dal P. Edmondo Auger. Che il Frusio purificasse anche Orazio l'attesta espressamente il Polanco, *Chronicon*, II, 214, n. 103, in MHSI.

rebbero al loro candore dalla lettura di autori pagani, dai quali anzi, benchè privi del lume della divina rivelazione, avrebbero imparato (come scriveva S. Ignazio) « cose utili a la dottrina et non inutili, anzi giovevoli, *etiam* alla vita » [25], esposte in un idioma ammirabile per precisione, chiarezza, eleganza, dolce soavità di ritmo.

Sopravvenuta sul cadere del secolo XVIII la nefasta rivoluzione francese, i testi dei classici espurgati ebbero a poco a poco il bando dalle scuole, e furono sostituiti con gli integri, non tocchi dalla purificazione voluta da S. Ignazio e dopo lui ammessa da tutti gli educatori solleciti di evitare ogni ombra di offesa al pudore del fanciullo rigenerato dalle acque battesimali.

Senonchè, sebbene il ritorno ai testi integri siasi decantato quasi un moderno progresso nello studio della classica latinità, gli alunni che solo di siffatti testi incominciarono a fare uso non consta che riuscissero a superare o ad uguagliare coloro i quali soltanto dagli autori *ab omni obscenitate expurgati* avevano appreso a scrivere elegantemente nella lingua della Roma imperiale.

Oggi la realtà, per sentimento comune degl'intendenti di tutti i paesi, è pur questa : le lettere latine, più o meno, dappertutto *iacent. Faxit Deus ut tandem reviviscant.*

---

[25] MI, *Epp.*, II, 446.

SAINT IGNATIUS AND CARDINAL POLE

JOSEPH CREHAN S. I. - Heythrop College, England.

SUMMARIUM. - Postquam breviter statum regni Anglici tempore sancti Ignatii ipsiusque consuetudinem cum anglo Ioanne Helyar enarravit, auctor colligit quae monumenta aequalia de amicitia inter cardinalem Anglum et socios Iesu, potissimum vero sanctum Ignatium, referunt, praesertim ad religionem catholicam in Anglia restaurandam, Maria Tudor et Philippo II regibus. Tandem, novis nixus documentis, de Collegio Anglico in Urbe fundando verba facit.

England is the one country where the Counter-Reformation was able to deploy its forces and yet failed to win lasting success. The reign of Mary Tudor gave Catholicism an unexpected advantage and a breathing-space of some five years (1553-1558) but it was not enough for victory. What came after was a different, a milder Protestantism than what the reign of Edward VI had presaged, but it was not a restoration of Catholicism. Pole had been the leading figure in the abortive restoration in Queen Mary's time and by reason of his long friendship with St Ignatius it was only to be expected that he would have been most anxious to have the help of all the men that Ignatius could send him, but in fact the first Jesuit to arrive in England was Pedro de Ribadeneira who did not reach London until the very month of November 1558 in which the Queen and Pole both died. In 1550 Ignatius had inserted in the plan of his ten-year-old Society, probably at the instance of such men as Pole and Morone, the declaration that its aim was to be not merely the spread of the faith and the progress of souls in Christian doctrine and the Christian life but also the defence of the faith, an assertion which did much to orientate the work of untold numbers of Jesuits in the centuries to come. He was most concerned in the last three years of his life about getting men into England, for he could recognize the key position England held with regard to the Protestantism of the northern nations, but still no Jesuits entered England. There is something of a mystery here, and historians have so far done little to clear it up. From the brochure of Père Delplace, S. J., in 1890 [1] and the biography of Fr Zimmermann, S. J., in 1893 [2] down to the many-sided study of Pole by Wilhelm Schenk in 1950 [3], this problem has been

---

[1] *L'Angleterre et la Compagnie de Jésus avant le martyre du B. Edmond Campion (1540-1581)* (Bruxelles 1890).

[2] *Kardinal Pole, sein Leben und seine Schriften* (Regensburg 1893).

[3] *Reginald Pole, Cardinal of England*, by Wilhelm Schenk (London 1950).

offered to historians without finding a solution. It is hoped in this brief essay to make some suggestions towards an answer, with the help of what new documents could be found[4].

The earliest manuscript[5] still surviving of the *Spiritual Exercises* of St Ignatius was written by an English hand. It was copied by John Helyar, priest and Fellow of Corpus Christi College, Oxford, at some date between May 1534 and March 1537, probably in Paris, where the *Exercises* were being given to him either by St Ignatius himself or by Favre. When it is realized that Helyar, in his capacity as Rector of Warblington and Vicar of East Meon in Hampshire[6], was the parish priest of the family of Cardinal Pole (his mother, Lady Margaret and his brother, Sir Geoffrey), and tutor to the children of that house, it will at once be seen that his connexion with the *Exercises* is of capital importance in determining how Pole and Ignatius may have come to be acquainted.

Helyar studied Hebrew for a year at Louvain (March 1536-March 1537) and was in Rome by October 1540 where he had become a Penitentiary at St Peter's and Master of the English Hospice[7]. He died in 1541. His text of the *Exercises* seems to have been copied from loose leaves, supplied to him in the manner that is indicated by Annotation 11, for he has (fol. 27) put the fifth Exercise of the First Week out of place, leaving it unnumbered, though at the same time he numbers the other four Exercises and indicates that five Exercises were to be made in that Week. On the Two Standards meditation he has some phrases added to the text (which otherwise keeps close to the Latin of the *Versio prima*) and here one seems to come upon an application of the Exercise to the special situation of the exercitant. The second Standard is that of Christ : « who promises nothing pleasant or joyful in this world but constant warfare ; all is to be rough, harsh and bitter, if one leaves out of count the in-

---

[4] The publication of many new documents for the reign of Queen Mary in the new volume of the *Calendar of State Papers, Spanish* (*1553-1558*), which appeared this year (1955) has been especially useful.

[5] Ms. Vat. Reg. 2004.

[6] Warblington is very close to Langstone Harbour ; East Meon is some six miles inland. After the persecution of Elisabeth, Warblington could muster some 26 Catholic families of working-class character, a sign that the dependents of the Poles were loyal to the faith. In *Letters and Papers* (Henry VIII), vol. 13 II, p. 325 information is given to the Government that « Hugh Holland, yeoman of Warblington, conveys letters to master Helyar, our parson here of Warblington (at Orleans ?) and to master Poole the Cardynall ». Pole's mother, Lady Margaret, deposes when examined (*ibid.* p. 327) on 13 November 1538 that Helyar had not « opened his mind to her about his going beyond sea, but brought home her children (i. e. her grandchildren) and said that within a sevennight or a fortnight he would return ».

[7] Pole himself was made Custos of the Hospice by the Pope in 1538, and discharged his duty by deputies. Thus Helyar must have occupied a particular place in Pole's esteem. Pole had also been for a short time and probably *in absentia* a Fellow of Corpus (elected 14 Feb. 1523) at the time when Helyar was a Scholar there.

ternal joy of a good conscience. In the next life, however, all will be most agreeable, joy, peace and eternal happiness . . . » Again, the first point to consider about Lucifer's rally is made more significant by the addition of the words : « Yet he dazzles their eyes by the enchantments of wealth, honours and lusts, and blinds the minds of those whom he has tricked by his specious promises into regarding him as most fair and most noble ». The Madrid editors were of the opinion that these added phrases were not from Ignatius himself[8]. Fr. Thurston disagreed, thinking he found an echo of them in other writings of the saint. For what it is worth, the addition made to the second point of Christ's rally, which represents Him as « assigning to each man a good angel » might be taken as a sign that it was Peter Favre who gave these meditations to Helyar, for of no other among the early companions is there clear proof that he was notably devout to the holy Angels. It must be taken as most probable that the additional phrases are due to the Director who was giving the retreat, for when Helyar wants to make a comment of his own, he puts it in the margin and not in the text.

John Helyar, then, made the Exercises under the guidance either of Ignatius or Peter Favre in 1535-36 and had the meditations applied to his own situation so aptly that he, having fled abroad from England rather than take the Henrician oath, gave up his life to spiritual works for the years that remained to him. If Fr Thurston is right (and it seems likely that he is) in seeing Helyar as the author of the letter to Cardinal Pole written from Louvain in July 1537[9] asking the Cardinal (who was then at Liège) to persuade the Pope to call a solemn three days fast and general Communion in order to obtain God's mercy on England, then one may be quite sure that Helyar would also have made known to Pole the possibilities for good that were to be found in the *Spiritual Exercises* and something of the personality of their author. The other suggestion in this letter, that Pole should write a book to explain the difference between the power of the King and that of the Pope and in general provide a reply to the heretics, was ultimately complied with when Pole acquiesced in the publication of his *De Unitate Ecclesiae* some years later. Helyar, a product of that centre of humanism which Bishop Fox of Winchester had established at Oxford in Corpus Christi College, must have been a mind almost naturally congenial to Pole, and the devotion he learned from the *Spiritual Exercises* would make him the more so now, when Pole had turned from classical learning to theology and in the darkening gloom was becoming more attached to the Cross of Christ than to the glories of humanism. It is indicative of the connexion that existed between Pole and Helyar that Henry Pynyng or Penning[10], the servant whom Helyar

---

[8] MI, *Exercitia*, p. 636, n. 1 : Thurston, *The Month* October 1923, p. 346.

[9] Quirini, *Epistulae Cardinalis Poli*, II, pp. 77-79.

[10] For Penning, see *Letters and Papers* (Henry VIII), vol. 13 ii, p. 309. Penning carried several letters between Pole and Queen Mary in 1553-54.

took with him on his flight from Warblington to Paris in 1534 or 1535, is afterwards found in Louvain to be styling himself the « Chamberlaine and General Receiver to the said Cardinall », when he published Pole's *Treatise on Justification* in 1569.

The next certain link between Pole and Ignatius is Bobadilla, who at Pole's request was sent by Ignatius to Viterbo in the autumn of 1541 [11]. Pole had been assigned the administration of the Patrimony of St Peter by Pope Paul III in August of that year, and at once he begged the Pope to send him Bobadilla (whom he seems to have known already). The Pope replied that this was impossible, as Bobadilla was destined for Germany, but in the event Pole was able to secure his services for a month or six weeks, just before and during Advent 1541, and wrote to Ignatius on 22 December 1541 describing the good that Bobadilla had done [12] and saying how displeased he would have been at his departure did he not know that this was for the greater glory of God and the greater good of the Church [13]. Pole's use of Ignatian phrases in this letter may have been caught from his conversation with Bobadilla, though it could be argued that from the familiar tone of the letter (signed by Pole « *Uti frater* ») Pole and Ignatius must have met many times already. Opportunities for such meetings must have been frequent after Pole's return to Rome from Carpentras in 1539, since from then until Pole again left Rome for Viterbo in August 1541 both he and Ignatius were resident in Rome. Even before this they had both been in Venice for the greater part of a year, from Ignatius's arrival there in December 1535 until Pole's departure for Rome in October 1536. Both were friends of Caraffa (the future Paul IV), though one would not like to say that both were in sympathy with him. At least he is one certain link connecting them, for Ignatius was living at this time in the house of Andrea Lippomano which adjoined that of Caraffa and his followers [14]. Giberti of Verona, Contarini, or Pole's faithful disciple Priuli, would be more likely to have brought the two men together than Caraffa, for it is at this time that Ignatius first finds reason to differ from the fiery zeal of the Neapolitan reformer; Polanco knew of the fact [15] but he did not know what it was in the suggestions

[11] Bobadilla, *Autobiography*, n. 19-21. MHSI, *Mon. Bobadillae*, p. 620.

[12] It was just at this time (9 December 1541) that Pole (QUIRINI, III, p. 42) was writing to Contarini of « spending the remainder of the day in the holy and profitable society of Signor Carnesecchi and our Marc Antonio Flaminio ».

[13] *Bobadillae Mon.*, pp. 29-30.

[14] AHSI, XVIII, pp. 253-260, *Di chi fu ospite S. Ignazio a Venezia nel 1536* ? by A. Martini, S. J.

[15] MI, *Epp.*, I, p. 114. Both Caraffa and Flaminio had been members of the Oratory of Divine Love (see the list in A. CISTELLINI, *Figure della Riforma Pretridentina*, Brescia 1948, p. 282) and it was Caraffa who attended Flaminio on his deathbed in 1550. When he turned against his former friends in the days of his power, he had much to live down.

of Ignatius that angered Caraffa. No such upset occurs between Ignatius and Pole. It is uncertain whether Pole was ever prevailed upon to make the *Spiritual Exercises*, but given the eagerness with which Ignatius and his companions set about the work of assisting those they met to adopt a better mode of life, one cannot think that they left Pole entirely undisturbed. It has been suggested that it was Bobadilla who introduced Pole to the *Exercises* at Viterbo, but the brevity of his stay there does not make this likely, and Bobadilla was not the man to have passed over such a notable event, had it taken place, in his *Autobiography*.

By 1541 the Cardinal of England has become the trusted ally of the new Society of Jesus. The tone of the instructions [16] that Ignatius gives to Broet and Salmeron when they are about to set out from Rome on their mission to Ireland is eloquent of this trust. The two are told that they are to call at Viterbo to see Pole. They are to ask his opinion about certain defects which they have apparently discovered in the Bulls of their legation. If he thinks it necessary for them to go to the Pope for new authority, they must do so, but if he can so interpret the Bulls as to avoid these seeming defects, they are to abide by his opinion and go on their way. Broet must have been satisfied with the support he obtained from Pole for when in 1550 he is in charge of the nascent college of Bologna he turns naturally to Pole to obtain for his college some financial backing [17]. The only other Cardinal who is thought of in this connexion is the Cardinal of Burgos, who was likewise fast bound in friendship to Ignatius and to Pole and who had the additional tie of Spanish interests to bind him to the Masters from Paris.

The great conflict at Trent over the problem of Justification, culminating in the setting aside of the theory of *Duplex Iustitia* by the Council — on 26 October 1546 by the discourse of Laínez [18] and on 13 January 1547 in the public decree (D. 799) — might be thought to have embroiled Pole with the Jesuits and to have led to an estrangement. But in fact his favourite way of facing the problem was also that which was recommended by Ignatius. To Vittoria Colonna in her trouble of mind during the crisis occasioned by the flight of Ochino and the unmasking of Lutheranism in Italy Pole had said [19] that she should take such care of her faith as if by faith alone she was to be saved. Among the sayings attributed to St Ignatius the same advice reappears but with a typically Ignatian twist: « Have such trust in God as to act as if the

[16] MI, *Epp.*, I, pp. 174-176.

[17] MHSI, *Broet*, pp. 45-46 (12 April 1550).

[18] For the doings of Laínez at Trent see *Diego Laínez*, by F. Cereceda, S. J., I, pp. 248-253 (Madrid 1946).

[19] Pole's letter is in the Processo Carnesecchi, ed. G. Manzoni in *Misc. di Storia Italiana*, 10 (1870) 269.

whole success of the matter depended on Him, and so set to work as if God was to do nothing and your self everything [20] ».

In all these conflicts it is generally the indiscreet disciples who venture so much further than their master and so bring him into discredit and even into suspicion of heresy. So it was with Newman and the Modernists, and so it seems to have been with Pole. One of his unrestrained disciples is met ten years later by Simon Rodrigues [21] in the person of of Antonio Altano, at whose country house of Murazzo Simon was staying. His host went so far as to say that if the Pope were to order him not to read the Scriptures he would disobey. Nothing would content him but Bembo and Petrarch, Pole and Flaminio, and the Marchesa of Pescara. The tittle-tattle which may be found in the summary of the *Process* against Pole [22] which was gathered by the Holy Office reflects this same indiscretion of the disciples. The Marchesa of Pescara had said that she accepted absolutely as from God whatever Pole did. She called him her Eliseus and Priuli his Giezi. The Archbishop of Toledo (Carranza) had invited Pole to dinner ; the Archbishop of Otranto had expressed the wish that Pole might become Pope. Priuli had seen to Pole's education in Lutheranism, and Morone had learnt from Pole. Ochino was told by Priuli to take care of Pole, and Pole kept Flaminio in his household at Viterbo lest he should cause more trouble elsewhere. Ignatius had not escaped the charge of Lutheranism, as the troublesome Altano pointed out to Simon Rodriguez and in general the Reforming party in the Church lay open to attacks from the opponents of reform who, if they could not find real faults to censure, would settle on the figments of their angry and jealous minds. These unreformed and unreforming ecclesiastics have not left their mark on the history of the time save by the weight of their inertia ; we do not know their names as we know those of Contarini, Caraffa, Ignatius and Pole, but their existence should never be forgotten. One has only to recall [23] the efforts of Mattia Gerardo da San Cassiano, the papal Master of the Posts, to defame St Ignatius, or the proceedings against the bishop of Gerona described in one of Pole's letters [24], to see how active the unreformed could be. In the case of Pole himself it is piquant to notice that

---

[20] *Sententiae S. Ignatii*, n. 2. — See KNELLER, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 3 (1928) 253-257.

[21] *Epistulae Simonis Rodericii*, in MHSI, *Broet*, p. 681.

[22] CORVISIERI, *Compendium processuum Sancti Offici* in *Archivio della Società romana di Storia patria*, 3 (1880) 269. It seems beyond doubt that these documents were stolen from the archives of the Holy Office, either in the tumults of 1848 or 1870 or by the private machinations of one of the officials. Pole himself (QUIRINI, IV, p. 101) knew that a certain Theophilus, consultor to the Holy Office, had been calumniating him in 1553.

[23] For Mattia, see TACCHI VENTURI, II, II, pp. 178-182 (Rome 1951).

[24] For the bishop of Gerona, see QUIRINI, II, p. 152. The report of Cromwell's spy is in *Letters and Papers* (Henry VIII) *Addenda*, II, n. 1364 (22 Oct. 1538).

one of the charges made against him in the Holy Office, that people regarded him as a divine being, was exactly that which one of Cromwell's spies had reported from Padua in 1538 : « Many worship Pole for a god ».

Vittoria Colonna herself, the Sunamitess of her comparison, may have looked upon Pole as her Eliseus, but she was also very actively devoted to the good works promoted by Ignatius in Rome. She had first known the Masters from Paris when she met Rodrigues and Le Jay in Ferrara in December 1537. Bobadilla too, who had come there to help the other two, soon attracted her notice, and with feminine curiosity she went so far as to question the landlady of their poor lodging about the habits and devotions of the fathers. Soon after this, in the days of her residence at Viterbo, it may be taken for granted, though there is no evidence, that she would have urged Pole to ask for the good Fr Bobadilla to be sent there to help with the work of reform [25]. Later still she appears in Rome as one of the active helpers of St Ignatius in the work of the house of St Martha for converted prostitutes. Whatever the calumnies against her, it is clear from her actions that she was not in practice attached to a Lutheran belief in the saving quality of faith alone. One may perhaps ascribe the dearth of records of the friendship between this noble lady and her Eliseus on the one hand and the members of the new Society on the other to the discretion of both parties in the days of the Caraffa pope, when the waves of calumny reached heights unknown before.

The devout humanism of Pole's life has often been described but the inner springs of his spirituality have not so often been laid bare. In particular the remarkable letter which he wrote to the bishop of Badajos (Francis de Navarra) soon after the conclave of 1549-1550, when he had come within one vote of the papacy, shows a spiritual life so developed as to partake of what can only be called mystical experience. He looked upon himself as the Lord's beast of burden, ready to be employed or not at God's choice. The salient passage is this :

« Of the many favours of the divine goodness in my regard none ever brought me greater and more abundant joy than the fact that while the two parties in the conclave were failing to come to any agreement whether to entrust to me or to another the burden and honour of the papacy, there was vouchsafed to me the means of experiencing in myself how kindly and with what liberality God treats his beasts of burden. From this I derived an unwonted pleasure that I cannot describe, and I assure you that I am ready to forego for the sake of that pleasure all the honours that may come my way in the remaining years of life which, as I hope, will be allowed me . . . All this will seem quite incredible to those who have never borne the yoke of the Lord, just as do the fables related

[25] For Vittoria at Ferrara and in Rome see Tacchi Venturi, II, i, pp. 129-133 and II, ii, p. 168.

by Apuleius about his Golden Ass. And yet I daily experience by the favour of God that all this is absolutely true »[26].

The humanist touch in the comparison with Apuleius should not blind us to the sincerity of this testimony, entrusted to the confidence of an intimate friend. Nor will it escape the notice of anyone practised in the spirituality of St Ignatius that Pole had found his greatest spiritual consolation and mystical experience at the very crisis of his life in the thought of himself as a beast of burden, when a lesser man would have been gnawing at his finger nails for very impatience at the lack of a decision from the conclave. Whether by the road of Ignatius or by some other way he had come to realize that the closer one shall bind himself to God and the more liberal he shall show himself to God, by so much will he find God more liberal to himself ; and he had understood that it is of the utmost necessity in the spiritual life to turn away from all that the world loves and seeks after, even to the allowing oneself to be accounted foolish and of no account, without however letting self-depreciation issue into sinfulness, or the occasion of sin. The essential facts as disclosed by this letter are more eloquent than any number of coincident phrases in the writings of the two men. Pole had lived what Ignatius had written about the bleak heights traversed by the Royal road of the Cross.

A similar spirit of abandonment to God's will was shown on the earlier occasion when Pole received the Cardinalate. Then he looked upon himself as a lamb being prepared for the sacrifice [27]. In an aside to Paul IV many years afterwards he owns to this thought : « I recall that when according to the ceremonial of the rite I was lying prostrate before the altar just before receiving the insignia of the cardinalate, I made myself over to the Pope who had made me a Cardinal just like a lamb for the sacrifice ». Writing to the nephew of Contarini, who was a monk, he can deliver himself of the very Ignatian sentiment, drawn from Holy Writ, that obedience is better than sacrifice, and again he

---

[26] « Ex multis . . . divinae bonitatis in me beneficiis nullum unquam maiorem ac uberiorem laetitiam mihi attulisse quam quod hoc ipso tempore, cum inter se partes minime convenirent mihine an alteri hoc munus et honorem mandarent, mihi data est facultas privatim experiendi quam benigno quam liberaliter Dominus sua iumenta tractet, qua ex re singularem quidem ac paene incredibilem cepi voluptatem, qua si in reliqua vita mihi, ut spero, frui licebit, nae ego omnes honores cum hac voluptate libenter commutarim . . . . . Non minus haec profecto incredibilia viderentur iis qui onus Domini nunquam portarunt quam quae ab Apuleio de asino illo aureo fabulose scripta sunt, quae tamen ego quotidie maximo Dei beneficio reipsa experior esse verissima ». QUIRINI, IV, p. 63. De Navarra was at the Council in 1546 and may have known Pole earlier still, when Pole visited Spain in 1538.

[27] « Cum adhuc agnus, Summo Pontifici qui me Cardinalem fecit, tanquam victimam me tradidissem — quod memini dixisse tum cum prostratus ante altare ut moris est, iam accepturus Cardinalatus insignia iacerem . . . » QUIRINI, V, p. 34.

can recommend the Ignatian practice of momentary elevations of the mind to God in times of great press of business : « Hence come those prayers which the ancient Fathers called ejaculatory. These, forced out by the very straitness of one's circumstances, bring more consolation to the mind even in a moment of time than prayers prolonged for many hours when no pressure of a grave and immediate necessity is felt » [28]. It is not that St Ignatius had a monopoly of these ideas, for Pole refers to Scripture and to such writers as St Basil for them, but it was only in the small circle of reforming ecclesiastics that these ideas had been selected from the multitude of alternative suggestions which can be found in early sources. Ignatius put them into operation in his new Society and Pole used them too. The least that one can conclude from this is that the two were partakers in a common spirituality the like of which had not been seen in the Middle Ages or until that very time.

In the circle of Catholic reformers there was much discussion of the best form of government. Contarini had written a treatise in five books *De Magistratibus et Republica Venetorum* in which he extolled the institutions of the Venetian republic as being a combination of all three types of commonwealth :

« The general assembly of all the citizens (or great Council) which holds supreme power in the state and from which authority comes to Senate and magistrates, represents the democratic element in the state. The ruler who has no fixed period appointed for his rule but holds office for life represents the kingly element, especially as he has the state of a king and all his solemn dignity . . . The Senate, the Council of Ten and other magistrates . . . present an appearance of aristocracy » [29].

Pole in his dialogue with Thomas Lupset is shown by the writer, Thomas Starkey (who is generally held to have kept faithfully to Pole's ideas of the period before 1535), to have been in favour of the same type of commonwealth for England.

« It is not man that can make a wise prince of him that lacketh wit by nature, nor make him just that is a tyrant for pleasure. But this is in man's power, to elect and choose him that is both wise and just and make him a prince, and him that is a tyrant so to depose. Wherefore,

---

[28] *Ibid.*, IV, p. 25 and IV, p. 28.

[29] « Universus hic civium conventus, seu, ut dicitur, magnum hoc consilium, penes quod summum totius reipublicae ius est, et a quo etiam Senatus magistratuumque omnium auctoritas pendet, in hac republica vicem refert popularis status. Dux vero qui praefinitum imperandi tempus non habet, sed dum vixerit praesidet, regiam prae se fert potestatem, praesertim cum regiam speciem habeat ac gravitatem dignitatemque regis servet . . . . . At Senatus, Xviri, Seniorumque . . . collegium . . . ostendunt quamdam Optimatium speciem ». Contarini, *Opera* (Venice 1589) p. 269.

Master Lupset, this I may truly say, to the which all this reasoning now tendeth, that if we will correct this frenzy in our commonwealth, we may not at a venture take him to our prince, whatsoever he be, that is born of his blood and cometh by succession, the which, an you remember, we noted before also to be one of the greatest faults, as it is in deed, in our polity ».

The monarchy was thus to be made elective, but the Parliament was not to function continuously ; in its place there would be a Council of State, except for the period of *interregnum* when the whole assembly would meet to elect the new king :

« Forasmuch as the great Parliament should never be called but only at the election of our prince, or else for some other great urgent cause concerning the common state and polity, I would think it well that at London should ever be remaining the authority of the Parliament,... which should ever be there ready to remedy all such causes and repress seditions and defend the liberty of the whole body of the people at all such times as the King or his Council tended to anything hurtful and prejudicial to the same. This Council and authority of Parliament should rest in these persons — first in four of the greatest and ancient Lords of the temporalty, two bishops, as of London and Canterbury, four of the chief Judges, and four of the most wise citizens of London. These men, jointly together, should have authority of the whole Parliament in such time as the Parliament were dissolved » [30].

Ignatius, realizing that a religious order has not the same infallible guidance as the whole Church, was at great pains to provide his new Society with the best possible machinery of government, and he seems to have gone to Venice for his model. The General of the Society was to be appointed for life, but it was the General Congregation of the Professed Fathers who appointed him and with whom the supreme power lay, elaborate arrangements being made to ensure that if the General went mad or otherwise launched out into dangerous or sinful courses of action the Council of his permanent advisors could suspend his activities until such time as the General Congregation could meet and decide what was to be done [31]. Thus Contarini's praise of the existing civil government of Venice and Pole's theorizing about an ideal form of government for England seem to have found a ready learner in Ignatius. Again one cannot say that he was directly instructed by them, but the ideas which must have often been discussed in their circle came his way somehow or other, to the no small advantage of his Society.

---

[30] *Early English Texts Society* (1871) : *Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, edited by J. M. Cowper, pp. 167-169.
[31] *Constit. S. J.* (MI, *Const.*, III, pp. 256-260) Part IX, 4 and 5.

Soon after the conclave which in 1550 elected Julius III Cardinal Pole in conversation with a Roman Jesuit about some favour which the Society had asked of the Cardinals assembled in conclave remarked [32] that he did not set such store by the favour granted as by the sight of the high esteem in which the whole Sacred College held the Society. These are hardly the words of one who fears the Jesuits or who mistrusts them but rather those of one who has their interests at heart. They happen to be recorded for us because they were fresh when that indefatigable correspondent Polanco was writing a budget of news for Simon Rodrigues in far-away Portugal; that there were many other occasions when Pole met Ignatius or other Jesuits in friendly converse during the years while he remained in Rome may not be recorded by contemporary letters but it is certainly to be understood from the tone of this remark and from what had already gone before to make them fast friends one with another. Similar assistance was rendered to the Society by Cardinal Pole when he had reached Flanders on his way to England in 1554 and was residing at the monastery of Dilighem near Brussels [33]. Three Jesuits had gone to preach in the diocese of Cambrai, where the bishop, egged on by the opposition of certain religious, had threatened them with imprisonment if they continued to preach, in spite of the fact that they had a mandate from the Pope to do so. The senior Jesuit of Louvain, Fr. Adrian Adriaenssens, had at once gone to Pole to seek his help and the letter which Pole wrote to the bishops of Cambrai and Tournai on their behalf is still preserved [34]. Pole's opinion on this opposition, spoken to Fr Adriaenssens, was that the purer a man is in his life, the more enemies he has, a fitting reflection upon what had been his own fate and was still to be. But perhaps Pole's greatest service to the Society in this period of his life was the foremost part which he played in the granting by Julius III of the Bull *Exposcit debitum*, in confirmation of the Institute and privileges of the Society. The Bull is dated 21 July 1550, but already on June 16 Ignatius is thanking Pole in the warmest terms for the way he has pleaded with the Pope, adding that he has left an able substitute to carry on his work in the person of Cardinal Morone [35]. Pole was at this time retiring from his governorship of the *patrimonium Petri* and therefore likely to go once more to northern Italy, to the Padua and Venice that he loved [36] and thence to his retreat at Maguzzano.

During the Western Rising of 1549 the rebels of Devon and Corn-

[32] MI, *Epp.*, II, p. 643.

[33] MHSI, *Polanco Chronicon*, LV, pp. 285-288 and 312-313.

[34] QUIRINI, V, epist. lviii (27 April 1554).

[35] MI, *Epp.*, III, p. 89. It was now that the words *ad fidei defensionem* were added to the *Formula Instituti*; see Leturia in *Christus*, vol. V, p. 99 (1955).

[36] For Pole's love of Venice, see the letter in QUIRINI, IV, p. 90 (5 July 1553).

wall demanded the recall and rehabilitation of Cardinal Pole. The Jesuits at Rome, sensitive to every move of the Counter-Reformation, seem to have had some knowledge of this, for Polanco notes in his *History* [37] that there was about that time a project that Bobadilla, who was a great friend of Pole, should go with him to England. Bobadilla however was in such demand from bishops everywhere that he did not venture to write even a letter of politeness to a bishop lest he should go too far and find that the bishop took his politeness for a desire to come to his diocese. Bobadilla seems always to have had more success with strangers than with his own brethren ; but then, if Salmerón could write to Ignatius, as he did [38], that one of Bobadilla's twelve faults was his levity in allowing the Venetian ambassador to play chess with him, one can perhaps understand Bobadilla's predicament. Anyhow the Jesuits at Rome clearly hoped that when the opportunity came for Pole to return to England they would not be far behind him.

When Mary Tudor by her own courageous efforts and those of her loyal Catholic supporters [39] gained her rightful position as Queen in 1553, the policy of Spain was to secure her marriage with Philip before allowing any general restoration of Catholicism in the kingdom, and hence Pole, coming as papal Legate to effect the reconciliation of the realm with the Holy See was kept waiting at Brussels until November 1554, when at last he was enabled to cross the Channel and give a general Absolution to the assembled Lords and Commons. Before leaving Brussels he wrote on 11 November to Ignatius ; the letter has not been preserved, and all that is known of it is to be gathered from Ignatius's reply of 24 January 1555 in which he mentions that Pole had set out for England with good hope of accomplishing his purpose. The negotiations over the abbey-lands were long and arduous, but Pole got his way in the end and the settlement was reached on Christmas eve 1554. After thanking God for the result in the most ardent tones, Ignatius goes on to say :

« Since I know that the great charity of Your Eminence in our regard, even amongst such immensely important proceedings, will be mindful of us and will desire to know how we are faring, I must tell you that both in the house and also in the Roman College and in the *Germanicum* as

[37] MHSI, *Polanco Chronicon*, I, p. 392.

[38] MHSI, *Epp. Salmeronis*, I, p. 21.

[39] « When they thought they had laid a sure platform to continue the same [Protestantism] by excluding the Lady Mary and Lady Elizabeth and thrusting in Jane, the Duke of Suffolk's daughter, after King Edward's death, and had so plotted and fortified that designment as they thought it sure ; the only zeal of the common Catholic people, for recovering the Catholic religion again, overthrew all, and placed Queen Mary, as is notorious to the world ». Robert PERSONS, S. J., *Three Conversions of England* (1603) p. 263.

well the work of God is going forward. In the house we have more than sixty, in the College we have more than seventy of our own, and all the sciences are being taught there, except for Law and Medicine, to the great profit of our students and of the outsiders, who amount to more than fifty. The students of the *Germanicum* are making good progress in letters and in virtue, and we hope that the goodness of God will prepare among them powerful assistants for His service and for the spiritual good of their countries. We have among them one Englishman of good talent and disposition, and in our own college an Irishman of great promise. If Your Eminence thinks fit to send some youths of talent and well-fitted for training in letters to the one college or the other, we hope that in a short time we should be able to send them back to you with good profit in life and learning and well-grounded in our holy faith . . . However, in all this Your Eminence will consider what is best ; our part is only to put before you what our special affection suggests to us, which the divine charity communicates to us, namely to be of some service, according to our humble calling, to the souls of that kingdom of England »[40].

Ignatius in his closing sentence makes clear that he is moved not only by great natural human friendship for Pole but also by what supernatural motions and lights in prayer God has vouchsafed him. Thus, according to his own rules for making a wise choice, he must have been convinced that God wanted him somehow to help the English but he does not yet think of a college in England. The plan to use the recently established Roman College for the benefit of England must have been one that appealed particularly to Pole, who had thought of something very like this before. There is a document in the Vatican library bearing on this point, which has not been printed before though it was discovered and largely used by Fr V. P. Brassell S. J., in his thesis *Prae-*

---

[40] « Perchè so che la charità grande di V. Sria Rma verso di noi, anchora fra tante faccende di somma importantia, farà si ricordi et voglia intender' del esser' nostro, avviso che tanto nella casa, quanto nel collegio nostro di Roma, et anchora nel germanico, le cose del divino servitio si augmentano ; et oltre 60 persone che siamo incirca nella casa, nel collegio haviamo più di 70 delli nostri, et le scientie (lasciate le leggi et medicina) si leggono tutte con molto fructo loro et delle auditori forestieri, che sono molti et passano 50. Quelli anchora del collegio germanico fanno nelle lecter' et virtù buona riuscita, et speriamo che prepara fra loro la divina bontà grandi ministri del suo servitio, et aiuto spirituale di sue nationi. Haviamo fra loro uno inglese di buono ingegnio et indole, et nel collegio nostro etiam uno hybernico de assai espectatione ; et se paresse a V. Sria Rma espediente mandare alcuni buoni ingegni et atti alle lectere per l'un collegio o l'altro, fra poco tempo speriamo si potriano rimandare con assai profitto nella vita et doctrina, et bene aedificati di questa sancta fede . . . Pure il tutto considerarà meglio V. Sria Rma, et nostro è solo rapresentare quel che ci porge il spetial affecto, che ci communica la divina et somma charità, di servire secondo nostra minima professione alle anime di questi regni ». MI, *Epp.*, VIII, pp. 309-310 (24 Jan 1555). The one Englishman may have been ' Thomas Anglus, dioec. Saris. ', who entered the Germanicum in 1554 (STEINHUBER, *Geschichte des Collegium Germanicum*, Rome 1906, p. 45).

formatio reformationis Tridentinae de seminariis clericorum[41]. Owing to his kindness I am able to print here the whole document, from his transcript. What is of importance in it for the present argument is this: Pole wished to turn the English Hospice into a school for sons of the English nobility, considering that it had been founded for that purpose by King Offa, and that the collapse of the Church in England under the attack of Henry VIII had been due to the fact that all the bishops — save Fisher, who was of gentle birth — had been drawn from the common people and had been despised by the nobility in consequence. They were creatures of Wolsey who was himself a plebeian, hated by all the nobles. When the test came, they had not the spirit to stand up to Henry or enough strong ties with members of the Lords and Commons to ensure that a common stand was made against the King. They were even so mean-spirited as to turn round and write books against the papacy, once their resistance was broken. To prevent such things happening again, it was essential that some of the bishops should be drawn from the nobility and that these men should have a thorough grounding in the faith and in humane learning. The writer of the document— who is some Italian friend of Pole, perhaps his former assistant at London, Ormaneto, recalls all these plans of the Cardinal to Pope Gregory XIII about the year 1572, when the Hospice was harbouring a group of exiled Oxonians who refused to make room for sick men or students and who wouid not have a Cambridge man amongst them. Gregory is asked to carry out the Cardinal's former plan and make the Hospice a college like the one just being founded at Douai. Such being his own ideas Pole must surely have been willing to fall in with the proposal made to him by Ignatius, and it may be that the project for converting the Hospice into a school was formulated by the Cardinal at this very time.

Ignatius had other hopes of bringing some assistance to the English Catholics, apart from his friendship with Pole. When the escort of Philip was being prepared for his journey from Spain to England for the marriage with Mary in July 1554, the Jesuits in Spain seem to have thought that Fr Araoz might be taken along in the Prince's suite. Through his secretary Polanco Ignatius wrote from Rome[42] to Nadal on 21 June that it was better now for Araoz to stay in Spain. Dr Torres, canon of Sigüenza, who was going to England, and the members of the court, including Ruy Gómez de Silva, Gonzalo Pérez (Philip's secretary) and Count Feria who had a brother among the Jesuits, would see to it that an invitation to the Society should be given from England, especially when once they had made the acquaintance of

---

[41] Roehampton 1938. The ms., printed here as an appendix, is *Misc. Arm. II*, vol. 84, fol. 34r-35r.

[42] MI, *Epp.*, VII, pp. 142-143.

Pole. But from the very moment of landing in England misunderstandings seemed to dog the steps of the Spaniards. A complete staff of attendants had been prepared in England for Prince Philip, regardless of the fact that he was bringing his own staff of Spaniards with him. When the two staffs met, there was great confusion and rivalry. It rained continually for several days after the arrival at Southampton; difficulties sprang up owing to the difference of language; the Spaniards were robbed, sometimes in broad daylight. Four days after the wedding, on 29 July, Simon Renard was already writing to the Emperor: « The English hate strangers and have never seen so many of them together at one time. Several Spaniards have already been robbed while landing or on their way hither (to Winchester). They are given bad or insufficient lodgings. The religious outlook makes the heretics worse than ever, and the French never rest from their intrigues ... The Spanish lords are losing their temper and talking of returning to Spain »[43]. The English insisted that Philip should pay the staff they had assembled for him, and he could not well refuse. The robbing went on. Ruy Gómez wrote cynically: « There are some great thieves among them, and they rob in broad daylight, having the advantage over us Spaniards, that we steal by stealth and they by force ».

Philip himself had told Fr Araoz before starting for England that he would first study the character of the country before making any plans for bringing in the Jesuits, though he was not unfriendly towards them and had in fact petitioned the Pope several times on behalf of the Roman College [44]. Hereupon Fr Nadal and Fr Francis Borgia thought that it would somehow diminish the credit of the Society if none of them went with Philip (at least three Dominicans and two Franciscans were going) and they made a further suggestion about the matter. Philip then told them[45] that as soon as he arrived in England he would see that Jesuits were called in. He repeated this to Leonora Mascarenhas, the nurse of his son Charles, and cannot therefore have been answering the Fathers with merely polite excuses. But on his arrival in England he seems to have realized at once that though personally popular with the English he must leave all questions of the internal administration of the country to the Queen. Furthermore when Philip had been for nine months in England he received from Simon Renard a memorandum which contained the following:

« Your Majesty is aware that confusion reigns in the government of this country; there are too many Privy Councillors, and enmity between them is increasing rather than decreasing. You will have been able to

---

[43] *Calendar of State-Papers. Spanish (1553-1558)*, vol. XIII, p. 4 and p. 6.
[44] MHSI, *Polanco Chronicon*, p. 435.
[45] *Ibid.*, p. 493.

judge of their capacity, and will have realized that to rule this country would not be as difficult as it now appears if these matters were properly ordered. You know what the people are like, what way their minds turn, what constitutes the wealth of the country and how financial affairs are managed here. You see that the Council's authority is impaired by the natural fickleness and ambition of the English, this kingdom being a democratic one, in which nobility has no other authority than that entrusted to it by the Kings, possessing no rights in the exercise of criminal justice and little enough in the ordinary courts. There is more external show than inner stability, and therefore authority is needed in order to impose a competent administration »[46].

It cannot be a matter for surprise if Philip went slowly in a religious matter such as the introduction of the Jesuits when his political position was so difficult. There was another cause at work upon Philip too. Juan Martínez Siliceo, his old tutor, was now Archbishop of Toledo and was made Cardinal by the Caraffa Pope in December 1555. He was a bitter enemy of the Jesuits. When Melchior Cano, who was not himself without influence on Philip, began his tirades against the Society, there was not lacking a powerful advocate to urge upon Philip their acceptance as the complete truth about the new Order.

Pole had been very ill in April 1555. He did not attend the conclave that elected Marcellus II in that month, nor that in which Caraffa was elected in the following month and in which he himself came within two votes of the papacy. When he had recovered, he wrote to Ignatius from Richmond on 8 May, thanking him for his congratulations of January and, still under the impression that Pope Marcellus was alive, hoped that the new Pope would greatly further the work of the Society[47]. Pole added special greetings to his dear Bobadilla. Ignatius wrote again on 2 July. After giving the Cardinal a *tour d'horizon* of the work of the Society, he came to the point:

« For the service of England and Ireland, if we had any men ready of those tongues, we would offer them to Your Eminence with the utmost readiness; but though we have two or three students in our Society, they have not yet finished their studies. If Your Eminence thought fit to send some youths of good disposition to Rome, to our college or to the Germanicum, we should see to their being well-instructed, so that when they returned to their native land they could be of great use both by word and example to the common good »[48].

---

[46] *Calendar of State Papers Spanish*, XIII, pp. 150-151.

[47] QUIRINI, V, p. 119 (8 May 1555).

[48] MI, *Epp.*, IX, p. 275 (2 July 1555): « Per lo servitio d'Inghilterra et Hibernia, s'havessimo alcuni già maturi della lingua loro, ci offeririamo molto da cuore a V. Sria Rma. Ma, si ben habbiamo due o tre scholari nella Compagnia nostra, non hanno compiti gli studi. Se a V. Sria Rma paresse mandare alcuni giovani di buona indole in Roma nel collegio nostro, o vero nel germanico, procurariamo fossino ben insti-

Fr David Wolfe, the first Irish Jesuit, was just then studying in Rome, but it is impossible to determine who the Englishmen were. The short duration of studies then required — when often the new recruits were already university graduates — makes it impossible to assume that the « Fr Adam the Englishman » sent to Poland in 1566 was already in Rome [49].

Just before Ignatius wrote, the English envoys (one from each of the three estates) had arrived in Rome. The bishop of Ely (Thirlby) and Viscount Montague did not stay long, but Sir Edward Carne remained there as permanent Ambassador to the Holy See. All three visited the Roman College soon after their arrival in Rome [50], and one can scarcely doubt that a report of what they saw would reach Pole, either verbally when Thirlby and Montague returned, or in writing from Carne, who in the course of the same year had chosen for himself a confessor among the Roman Jesuits [51]. Towards the end of the year 1555 Ignatius in writing to Fr Bernard Olivier in Flanders said: « I do not doubt that if the Society came to be known in England it would be well received and bring forth fruit in due season. God will guide things for the best. I think that Cardinal Morone has written to the Cardinal of England about making search for someone » [52]. This enigmatic re-

---

tuiti, acciò potessino con essempio et parole, rimandati nel paese, servire all'utilità pubblica ».

[49] MHSI, *Nadal*, III, p. 509.

[50] MI, *Epp.*, X, p. 419.

[51] MHSI, *Polanco Chronicon*, V, p. 35. The type of man Carne was may be gathered from the following anecdote: « One of His Holiness' gentlemen was sent to invite me to dine with His Holiness that day. At my coming to the court, the ambassador of Portugal being there, at His Holiness' coming forth, would have kept the place, amongst all the ambassadors, from me that I was wont to stand in, that is, next the French ambassador; and next to me would be the ambassador of Polonia. I came to the ambassador of Portugal as gently as I could, and for that he would not give me my place, I took him by the shoulder and removed him out of that place, saying that it was Your Majesty's ambassador's place always. Beneath me he would not stand, neither next me he should not, for the ambassador of Polonia claimed next to me. Whereupon the Portugal went and complained to the Duke of Paleano, who went straight to the Pope, and after him went the said ambassador of Portugal to him himself. His Holiness willed him to depart there-hence. He desired that I should depart likewise. And thereupon the Duke came to me, saying that the Pope his pleasure was that I should depart also. I asked him why. He said that His Holiness to avoid dissension would have me depart. I told him I made no dissension; for if the other would keep his own place and not usurp upon the place that always the ambassadors of England in times past were wont to be in, he might be in quiet and suffer me to be in quiet likewise, and not to seek that seemed him not... Also the master of the household with His Holiness said that I was invited and that the Portugal was not but came upon his own head »; from a letter of Carne to Queen Mary: 9 June 1556, in BURNET, *History of the Reformation*, II, II (1829) p. 434. Carne's activity in defence of Pole in 1557-58 was in keeping with this character.

[52] MI, *Epp.*, X, p. 247. Bernard Olivier came within very little of being the first Jesuit to enter England. He was at the port in Belgium ready to take ship when

mark at the close might mean that Pole is again being asked to find someone in England suitable for training at the Germanicum or Roman College. It would seem less likely from the words themselves that he would be asked to find someone in Rome suitable for sending to England. But this is in fact what Ignatius writes to Nadal[53] two days later. Morone, he says, has told him that he will write to Pole about inviting some of the Jesuits to go to England. Four days after this, Ignatius writes to Fr Leonard Kessel at Cologne[54] about the affairs of the Society in Germany and the Low Countries and lays down a clear priority for the mission to England : « I do not doubt that it is more fitting that the King of England (Philip) should first accept the Society before the business of the college at Nymwegen is mooted ». Philip's acceptance of the Society could hardly be other than his agreeing to have them in England. If matters were regarded by Ignatius as depending upon Philip's consent, it looks as if he had by now been swayed by Siliceo or some other Spanish enemy of the Jesuits to be at least hesitant about accepting Jesuits in his realm. If Pole was the obstacle, why should not Ignatius say : « that the Cardinal of England should first accept the Society ? » When Thomas Goldwell, bishop of St Asaph, was leaving Rome on 25 October to return to England, Ignatius sent by him to Pole a brief note[55] saying that Ribadeneira, one of his younger brethren would soon be at the court of Philip at Brussels and could easily give him any information he wanted about the Society, and he would tell him how ready the Society was to assist him. Pole replied to this note on 15 December, just as he was in the midst of his Synod of London, to say that he would be very glad to see Riba-

---

word was brought to him that Philip, to whom he had a mission from Ignatius on other Spanish and Roman business, was about to come to Belgium, in September 1555. Thereupon he waited for Philip to arrive. The words of Ignatius are : « Non dubitamo che, essendo conosciuta la Compagnia in Inghilterra, sarebbe molto accetta et fruttuosa al suo tempo. Iddio N. S. guidarà le cose come conviene. Credo che il cardinale Moron à scritto al cardinale d'Inghilterra sopra ricercare qualcuno ».

[53] *Ibid.*, p. 259 : « El Morón me dixo también que scriviría al cardenale de Inglaterra que llamase algunos de nosotros ».

[54] *Ibid.*, p. 299 : « De noviomagensibus minime dubito quod expediat prius a rege Angliae Societatem amplecti, quam de collegio agatur ». – What is meant by *Societatem amplecti* can best be understood from another letter of Ignatius (*ibid.*, p. 179) written to Nadal at this time (21 Nov. 1555) in which he says : « Seeing that the King of England is staying in those parts [Flanders], it seems that it would be very convenient if occasion were found for Dr Araoz to go to his Court, because we are informed that there is opportunity for making colleges in England, and permission may be obtained for accepting fixed rents in the states of Flanders and support for establishing the Society there ». It is here that Ignatius shows what is uppermost in his mind, England. If Philip accepts the Society, he will accept it for all his dominions, though the problems may be different in England from those in Flanders or Holland.

[55] *Ibid.*, p. 38. Pole's reply : *ibid.*, p. 39.

deneira and to do all that he could for the Society in the service of God our Lord. It would seem from this all the more certain that Pole was not the obstacle to the entry of the Society into England. The machinations of Siliceo in Spain are described by Polanco[56] at this very time, and Francis Borgia thought that Fr. Pedro de Tablares, whom Ignatius had wanted to go from Spain to the court in England, should stay in Spain (as in fact he did), and that the invitation to the Society should come from Pole or some other great man in England. It is clear that the Society in Spain did not want the trouble with Siliceo to spread to England, but that is what it seems to have done.

All now depended on Ribadeneira. Ill-health already beset Ignatius, and though he did not know it, he had only six months to live. Ribadeneira was a young man of twenty nine years when in December 1555 he entered Belgium and made his way to the university of Louvain and to the court of Philip at Brussels. He had a reputation as a Latin preacher, and this gift would have recommended him to Pole and would have been appreciated at Oxford, but it was not until three years later, in the very month of the Cardinal's death, that Ribadeneira crossed over to England. It is true that for part of this time, 3 Feb.-17 Oct. 1557, he was back in Rome, but, as far as England was concerned, a whole year (Dec. 1555-Nov. 1556) went by at Brussels without event before he made up his mind to go back to Rome. Polanco gives at the end of that year what may be regarded as the excuses of Ribadeneira, but they do not tell the whole truth.

« Because Ignatius was anxious about bringing the Society into England and had laid upon Fr Ribadeneira the task of seeking for an opportunity of doing so, he was not forgetful of his charge, but when Fr Bernard died, whom he had planned to take with him as one fitted to preach in French, and he could not find any other suitable companion who would be useful in that mission, he began seriously to doubt whether, even if the King went back to England, it would be fitting to go there. He was further of the opinion that if Cardinal Pole did not ask for it, nothing could be effected ; Morone had written to Pole about the matter, but Pole never invited the Jesuits »[57].

---

[56] MHSI, *Polanco Chronicon*, V, pp. 554-555. For a modern account of Siliceo's attacks on the Jesuits, see Gregorio MARAÑÓN, *Antonio Pérez* I (Madrid 1947), pp. 134-136.

[57] MHSI, *Polanco Chronicon*, VI, pp. 445-446. – It is true that Ribadeneira was intermittently occupied in negotiating with Philip and his ministers about the Society in Flanders, but these negotiations came to an end 31 July 1556 with the making of an agreement ; Ribadeneira had therefore three or four months in which to do something about England. The opportunity for making schools in England which Ignatius had heard about in 1555 (see Note 54) may have come from the regulations of Pole's synod that each diocese should have a school attached to the cathedral. Ribadeneira did not follow this up.

This seems to put the blame on Pole for what opportunities were lost, but there is a further clue to the mystery in the letters of Laínez which points in another direction. Writing to Laínez on 3 March 1558, Fr Antony de Córdova reports a letter which the Count of Feria has sent t› his mother saying that when he arrives in England he will speak to Cardinal Pole in order to get permission to bring in with him Fr Ribadeneira; he doubts whether Pole will agree to this on account of some happenings in the past, but does not say what these were[58]. It would seem then that Ribadeneira had been in some way indiscreet while at the court of Brussels or that his enemies could represent him in that light, and Pole was not anxious to admit him. The same letter reports that Fray Pedro de Soto O. P. had been on a visit to Spain from England and had said that there were two things in the Society which he did not like, its lack of choir and its not accepting bishoprics. Soto alleged that Pole agreed with him about this. It may well be that in his attempts to fill the vacant sees in England (there were five vacant at his death) Pole had thought the practice of the Society in refusing all such prelacies would be a handicap in future years, if it were admitted into England. One cannot see the same difficulty about choir-duties, unless he had it in mind to make over one of the cathedrals to the Society along with its offices and with the care of a cathedral school, which according to Pole's synod had to be erected in each diocese. This was the very time when these same complaints were being urged in Spain by Melchior Cano and others, and it is interesting to see that they were brought to the notice of Pole, but it remains that the only positive evidence for Pole's not wishing to invite Jesuits into England connects this with some personal fact about the conduct of Ribadeneira which cannot now be more accurately determined.

That Pole should now have been smarting with resentment against Laínez for the events at Trent in 1547, when Contarini's theory of double justification had been passed over and set aside, is quite impossible in view of the fact that Pole was at this very time compiling his *Treatie on Justification*[59] which he was to leave unpublished at his death and which had annexed to it an English version, apparently by Pole himself, of the decrees of the Sixth Session of Trent on Justification. As the work is so inaccessible, I give the relevant sentence of this translation, in Pole's English. « We are not only reputed just, but we are named just, and are just in deed, receiving justice in ourselves, each man

[58] « El conde escribe a su madre, y en otra dezía que después de aver llegado a Inglaterra hablaría al cardenal Polo, para si llevaría consigo al P. Ribadeneira, y que dudava que viniesse en ello por algunas cosas passadas ; éstas no dezía qué eran ». *Lainii Mon.*, III, p. 172.

[59] Lovanii, apud Ioannem Foulerum, anno 1569, pp. 21r, 21v, p. 84v and p. 85r. The S.T.C. gives only two copies of the work as known still to exist, one at the British Museum and one at the Marsh Library, Dublin.

his . . . ». A marginal note at the beginning of the translation declares: « About this only matter (of justification) the Bishops and Doctors had several meetings and conferences before they concluded ». Pole's own teaching is quite in accord with the decrees: he says:

« This is the right teaching of Christ's church, neither to derogate from God's grace nor to pull away man's service in our salvation . . . Neither God worketh it alone without man, neither man without God can attain to any degree thereof ».

On man's free-will, he says: « First it is saved, delivered and prepared by grace. Then doth it join and work together with God. It worketh the same thing that God worketh. It believeth. It hopeth. It loveth. It runneth and getteth the price of heavenly calling. It fulfilleth the law ».

There can be no doubt that the man who wrote this was fully in accord with the doctrine that Laínez had so clearly expounded at Trent, and it cannot be to this that we should look for an explanation of Pole's reluctance to admit the Society into England.

Fr Bernard Olivier did not die until 22 August 1556, and Ribadeneira when giving news of this in a letter from Ghent to Ignatius, whom he did not know to be already dead, writes that this will be a great loss for the English business and then adds reflectively that after all one would have to deal there with the nobility in the French language (for which he would need a companion) and with the common people in their own, while for the use of Latin there would not be much scope, except perhaps at Oxford (he does not seem to have heard of Cambridge) where Fray Pedro de Soto was in residence, who seemed to be quite able to cope with the situation there[60]. From all this it does not seem likely that Ribadeneira was anxious to venture into England. The death of Ignatius removed the essential link between Pole and the Jesuits. Polanco wrote to him to convey the news of Ignatius's death and some months later Laínez received a letter of condolence in reply[61], but one could not expect relations between Pole and Laínez to be quite on the same footing of friendship as those which had prevailed with Ignatius. All in all, it seems that this dilatoriness on the part of Ribadeneira in seeking to enter England and show there something of what the new Society could promise was the main cause of the chance being missed.

The internal affairs of the Society after the death of Ignatius were sufficient to absorb the attention of Ribadeneira and to require his return to Rome in 1557. On 29 August 1556 it was decided at Rome to call the Congregation for the election of the successor to Ignatius

---

[60] *Ribadeneirae Mon.*, I, pp. 189-190.

[61] The letter to Pole is cited at MI, *Scripta*, II, p. 17. See also *Polanco Chronicon*, VI, p. 452. Pole's reply is printed by Quirini, V, p. 120.

for the following spring, but by that time war had begun between Spain and the Pope, and it was not until 19 June 1558 that the Fathers deputed could meet to hold the election. In the interim Bobadilla, supported by Rodrigues from Portugal and (significantly) by Adriaenssens from Belgium, was trying to thwart the administration of Laínez, the Vicar-general, who enjoyed the support of Nadal and Polanco. At such a time, if Pole had any time to think of the Jesuits amidst the many cares of his reforms in England, it would have been with Bobadilla that he would have sympathized, if one may judge by their friendship in the past. No letters of Bobadilla or his associates to England are extant, but it may be that the « affairs of the past » which were held against Ribadeneira by Pole at a later date had something to do with Bobadilla. Pole was himself passing through a time of supreme trial now, for the Caraffa Pope had (in April 1557) withdrawn his Legation and recalled him to Rome, whither Queen Mary would not let him go. He was suspect of heresy and held to be in disgrace by the papal Court. It was but seven years since the day when in anticipation of Pole's election to the papacy a guard of honour had been set round the English Hospice in Rome, but now all was changed. The heretics in England openly rejoiced to hear that the Cardinal was in such straits, and he himself was passing through the darkest night of his life. In the midst of this night he wrote to the Pope a letter of expostulation which shows again how fully he partook of the spirituality that was familiar to Ignatius. He could now practise complete abandonment, and he did. He wrote that if the Pope would sit in judgment on him he would not fear the outcome, for then he could rely more on the words of God, who had promised to act through His pontiff, than upon the human acts of Caraffa. But Popes were not impeccable and they could be tempted, even as Christ was tempted, and as Peter was tempted in the very moment of his elevation. It was the part of a Cardinal to tender advice to a Pope so tempted, and Pole now, with the freedom of an Irenaeus speaking to Zephyrinus, would say to the Pope : The Spirit of God does not destroy the work of God. Now it was undoubtedly the work of God that he had done in England. If Mary's supposed pregnancy had failed to give her a son, she was none the less the mother of obedience, having brought forth a nation unto God in renewed Catholicism. Pole did not seek to avenge private injuries, though he would remind Caraffa of his words when they had parted in Rome. It was at S. Paolo, and Caraffa, then still a Cardinal, had said to Pole : « If God gives to each of us such length of life that we are once again together in a conclave, you will see what this old man (pointing to himself) will do on your behalf ». But Pole was now speaking for his official position and the work in England, the reconversion of which had been recognized by the whole Church to be the work of God. Not otherwise would Ignatius have spoken for the Society —as he often did in its early days —

while quietly pocketing the insults that had been offered to himself personally. Pole's analysis of the Pope's situation, with its attention to the prompting of the spirit of evil and the spirit of God, is an exercise in discernment of spirits such as would be familiar to anyone who had made the Spiritual Exercises. Finally Pole tells the Pope that his office requires him, in the words of the well-known text (now used in the Mass of canonized Popes), not only to pull down and sweep away but to build up and to propagate[62].

This letter may never have been despatched, but after it had been written it is clear that anyone who enjoyed the confidence of Paul IV — as Laínez for a time[63] and in some measure enjoyed it — could not but be suspect to Pole. When therefore the Count of Feria writes to Ribadeneira of Pole in March 1558 that he is lukewarm, one knows what has happened. Feria said:

« I have written to my brother that I have so far been unable to move the Queen or the Cardinal towards letting members of the Society come here, although in my opinion they are people who would do good to this kingdom. But they would have no standing or protection here unless they entered by the Cardinal's door. I will keep at the matter until we see how it all turns out. The Cardinal is a good man, but very lukewarm; and I do not believe that the lukewarm go to heaven, even if they are called moderates. Pedro de Zárate will say the same, and Martin Ruíz will not contradict him »[64].

---

[62] The letter exists in a copy, made at the time by an Italian of Pole's entourage in London, which is now preserved in the Library of the Inner Temple (Petyt mss., n. 538, vol. 46, foll. 391r-426v). W. Schenk, who was the first to use it, thought that it had never been sent to Paul IV. One cannot be sure of this. It is not likely that the Pope would keep such a letter, which exposed his human weakness so fully. The copy is headed: *Beatissime Pater*, as if the intention was to send it, and Pole was not the man to shrink from what might follow the despatch of such a letter. He had written a much longer one and destroyed it with the remark *Turpitudinem patris tui non revelabis*, but the whole drift of this letter is that the Pope needs the advice of his Cardinals to save him from a most mistaken course of action. It would be paradoxical if Pole wrote in this strain and then suppressed his advice. The whole letter should be read, but here I cite only what is necessary. The actual words of Caraffa cited above were: « *Si Deus utrique nostrum tantum vitae spatium dederit ut in altero conclavi una esse liceat, tunc intelliges quid hic senex tua causa sit facturus* ». Queen Mary told the Pope with great irony that if Pole was a heretic, she would have him burnt in the same way as she had burned Cranmer. *Cal. S. P., Venetian*, VI, II, 991.

[63] Laínez was at first much thought of by Caraffa, but as the accusations fostered by Cano and Siliceo were not slow in coming to Rome, and as the troubles fomented by Bobadilla mounted, Paul IV acted towards Laínez with coldness and suspicion. This may not have been known to Pole in England.

[64] This letter is translated in *Calendar of State Papers, Spanish*, XIII, pp. 370-371. The original is in *Ribadeneirae Mon.*, I, p. 286. It is worth remarking that from the departure of Simon Renard from England in September 1555 until the arrival of Feria in January 1558 there is no consecutive series of despatches from Spanish

The clash of national temperaments and of youth with age is partly to answer for the disharmony. The English habit of understatement was not calculated to make much impression on the Spaniard, and besides, on 10 March 1558 Feria could write: « The Cardinal is a dead man, and although I have been able to warm him up a little by talking to him every day, and what he has heard from Italy since the fall of Calais has stirred him somewhat, the result is not all I could wish »[65]. Feria was still young at this time and the Cardinal was prematurely aged; added to all this was the need Pole felt for caution owing to the unpopularity of the Spaniards in England and the falling-off in popular enthusiasm for the restoration of Catholicism. Feria himself acknowledged this in his report: « I am told that since the fall of Calais not one-third as many Englishmen go to Mass as went before »[66]. Times and the men were certainly not propitious for a new experiment in the shape of a Jesuit mission to England.

Laínez was not slow to recognize this. When he was told that Feria had three times spoken to the Cardinal about inviting the Society into England, but without effect, he commented:

> « The negotiations carried out in England seem to be sufficient effort on our part to cooperate with Divine Providence for the service of God and for the help of souls in that kingdom. Seeing that such a person and such assiduity of effort have not sufficed, it seems that one must conclude that God our Lord is keeping this back for another time »[67]. In another letter he repeats the same idea: « Here (at Rome) we consider that we have some partial knowledge of the will of Cardinal Pole, which will not be able, when the time comes, to hinder the Divine will; this will of God is leading us on gently in hope, as I think, until it has supplied to our Society sufficient strength and numbers to enable it to extend

---

or Imperial envoys in England, and hence the details of the day-to-day changes in the country and of the progress of the Counter-reformation are scanty. The Pedro de Zárate mentioned here was a cavalier of Vizcaya known to Ignatius and a friend of Ribadeneira. Ignatius had once startled him by saying that he was sorry he had not been born a Jew. The cavalier reacted vigorously to this, but Ignatius spoke so earnestly to him about the privilege of sharing in the blood, the mentality and the racial character of Our Lord and His Mother, that the cavalier almost wept. He obviously had not the temperament required for the understanding of a cautious Englishman. Feria, who was just now falling in love with Lady Jane Dormer, whom he soon married, had perhaps more adaptability, but in matters of religion he was too vehement for Pole.

[65] Count Feria to Philip II, *Cal. of. S. P. Spanish*, XIII, pp. 366-367.

[66] *Cal. S. P., Spanish*, XIII, p. 351.

[67] *Ribadeneirae Mon.*, I, p. 293, n. 2: « El officio hecho en Ingalaterra pareze basta por lo que nos toccava de cooperar a la divina providentia para ayudar al servicio suyo y ayuda de las ánimas en aquel reyno; y no bastando lo que tal persona y con tal calor ha trattado, pareze se deba pensar que guarda esto para otro tiempo Dios. N. S. ».

further in the service of God, and then it will open the doors which at present remain closed, even as we have seen to happen up to the present »[68].

Laínez was not bent on getting into England at all costs, but felt that his men were sufficiently hard-pressed as it was with their multifarious tasks in Europe and the Far East; the time would come when the new Society would become known to such English ecclesiastics as Thomas Darbyshire, to the Heywoods and the Rastells and other friends of the household of Thomas More, and finally to Edmund Campion[69]. They would find in it a great similarity between the spirituality it encouraged and the affective devotion they were familiar with in the Jesus Psalter and the old Passion prayers of medieval England[70].

Fray Pedro de Soto laboured so successfully at Oxford (though he cannot have spoken much English) that when the Protestant exiles returned with the reign of Elizabeth they lamented: « Our universities are in a lamentable condition... There are not above two in Oxford of our sentiment, and those so far dispirited as to be good for nothing. Thus Friar Soto and another Spanish monk have entirely destroyed Peter Martyr's plantation and made a mere wilderness of the Lord's vineyard »[71].

Had Ribadeneira gone to Cambridge and done likewise there, the intellectual supples of the new religion would have been still furth-

---

[68] Laínez to Feria, 17 September 1558. *Lainii Mon.*, III, 540.

[69] Thomas Darbyshire, nephew of Bonner, was by him made Archdeacon of Essex and Chancellor of the Diocese of London. After Mary's death he was sent by the Catholics of England to ask the Council of Trent about the lawfulness of attending the heretic churches. He there fell in with Laínez and soon joined the Society. He lived thereafter at Paris and was the means of reconciling many hundreds of Englishmen to the true Church before his death at the age of 86 in 1604. Ellis and Jasper Heywood, Fellows of All Souls and of Merton, joined the Society in 1561, and John Rastell, Fellow of New College, in 1568. Darbyshire had been a member of a society of priests in London called The Table of the Name of Jesus, and it was thus very easy for him to see in the Ignatian Company the counterpart of what he had known and loved in England. Two remote kinsmen of Pole, Frs Gervase and Germain Pole, became Jesuits before the end of the century.

[70] Helen C. WHITE, *The Tudor Books of Private Devotion* (Univ. of Wisconsin 1951) speaks (p. 146) of « the likeness between the type of meditational and affectional devotion presented in this new version [of the Jesus Psalter printed in 1618] and that which the Society of Jesus was making popular at the time of its republication », and again (p. 239) of the « link between the old Passion prayers and the Ignatian type of meditation that was developing in the recusant books of the mid-century and that was to play so considerable a part in seventeenth century Catholic literature, prose and poetry alike ».

[71] The words are those of Bp. Jewel, quoted by COLLIER, *Ecclesiastical History of Great Britain*, II (London 1708) p. 432. Pedro de Soto had done a great service to Pole, for he was the Imperial confessor who persuaded the Emperor in 1554 that Pole should be allowed to go to England. His companion at Oxford was John de García (STRYPE, *Memorials* III, I, p. 475).

er diminished and the Protestant movement might have perished of inanition before Elizabeth was dead. Even to have imparted to the lawyers in London (who would certainly have understood his Latin) some of the fervour of the Counter-reformation might have saved the day at Mary's death, when the issues were so delicately balanced, but none of these things was to be. Laínez may have been right in his estimate of the forces of the Society at the time, but Ignatius showed more generalship in desiring to throw them in at the vital point in the battle, and Pole, had he been his old self, free from the trials of ill-health and the opposition of Paul IV, in an England where a Spaniard could have found a fair hearing, could hardly have refused his repeated applications to venture some of his best troops just where they could do most good.

APPENDIX

Ormaneto to Pope Gregory XIII

Vatican Library, Misc. Arm. II, 34r-35r

[*Rome, about 1572*]

Perchè intendo che i Preti dell'Hospitio de gl'Inglesi non ubidiscono ni ancho al secondo Motuproprio della Stà V.ra circa l'accettare nella Casa loro un giovene della loro natione, acciochè segua il corso de' suoi studii per addottorarsi; mi sarebbe parso mancare a quel che debbo al zelo che V. S.tà mostra nello acquisto [spirituale ?] delle nationi oltramontane, se io non scoprissi con questa occasione un concetto dèl Card. Polo, di bo. me., come a me pare, molto a proposito. Egli adunque harebbe voluto che quell'Hospitio, che non è ricettacolo d'infermi, ma goduto da una certa gente bassa, et tutta d'una fattione dell'Università, che chiamono de Ossonio (perchè dello studio di Cantabrigia non accettarebbono veruno nella lor compagna, la quale in Inghilterra et ai medesimi della patria qui in Roma, per quel che intendo, è odiosissima), per questi rispetti et perchè i Preti che godono quel luogo vi si mantengono, li xiir et li xiii anni continui, senza partirsi mai per dar luogo a gli altri, anzi attendono, per quanto intendo, a procurar beneficii et capellanie, et lasciarle poi ad altri con pensione, con grande scandolo della natione; per questi rispetti et molti altri lunghi a narrare dico che la bo. anima del Card. Polo harebbe voluto che quell'Hospitio fosse stato ridotto al suo principio, et ritornato in forma di scola, come disse essere stata instituta dal Re chiamato Offa, et ristorata per uno incendio, che ne seguì, dal Re Ethelnolpho, che venne a Roma al tempo di Leone IIII.

Questo era lo spirito di quel santo huomo, allegando che i Pontefici antichi soleano scrivere ai Re oltramontani, et che Gregorio VII nominatamente havea scritto ai Re di Svetia et di Norvegia che mandassero qui a Roma alcuni gioveni della nobiltà di quei paesi per assuefarsi alla Religione et alla lingua di questa santa Città, alla cui devotione il Cardinale aggiunse che gl'Inglesi, tragli altri, erano molto inclinati, et che i Romani nel tempo dell'Imperio non haveano altri vassalli più fedeli. Il quale

spirito del Cardinale mi è parso tanto conforme a quello della Santità V.ra, che ha fatto qui un Collegio Germanico, et hora instituisce un seminario per gl'Inglesi in Douai, che non ho potuto mancare di exhibire alla sua consideratione se fosse bene adoperar quel palazzo che ha il solo nome di Hospitio, secondo la mente del suo primo fundatore, cioè, che servisse per scola de' nobili Inglesi, et massime di quelle famiglie che si sono mostrate più constanti in questi scismi, come desiderava il Cardinale Polo.

Il quale disse anchora più volte che lo scisma del Re Henrico non haverebbe potuto effettuarsi se i Vescovi fossero stati nobili, o apparentati con li Baroni di quel Regno et Parlamento ; ma, trovandosi sprezzati dalla nobiltà, secondarono tutti, eccetto il Rofense che era gentilhuomo, l'appetito del Re, insino a scrivere ciascun di loro il suo libro contra il Papato, malediciendo tuttavia il Cardinale Eboracense, se bene gli havea tutti ingranditi. Perciò egli, come figlio che fu di beccaro, era odiosissimo alla nobiltà et alla Regina Caterina, et quello odio fu cagione che il Cardinale procurasse il divortio, donde nacque poi lo scisma. Di modo che il Cardinale Polo volea inferire che la bassezza del Cardinale Eboracense, così invidiosamente ingrandita *ab ultimo ad primum* et di mano in mano, fosse cagione di tutto il male nato dapoi in Inghilterra, con tanta ruina di tutta la Christianità.

Et io, per tornare all'Hospitio, con occasione di questa loro contumacia in resistere al mandato di V.ra S.tà, ricordandomi di questo discorso, che io più volte da quel santo Cardinale havea udito, l'ho voluto scoprire alla S.tà V.ra acciò che consideri, secondo quel zelo che ella tiene della reconciliatione de gli oltramontani, se sarà maggior preservatione et augmento della Fede convertir quel palazzo in un seminario degli Inglesi nobili, che lasciarlo come sta con poca satisfattione dell'istessa natione et pochissimo frutto di questa santa Sede.

IGNATIUS UND DIE BEKEHRUNG DER DOÑA ISABEL BRICEÑO

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES ITALIENISCHEN PROTESTANTISMUS

HUGO RAHNER S. I. – Universität Innsbruck.

SUMMARIUM. - Notus est in historia protestantismi italici casus dominae Isabellae Briceño, ex prima Hispaniae nobilitate ortae, quae a fide catholica ad novatorum errores defecit. Attamen multis hucusque erroribus permixta huius casus historia proposita est, quia auctoribus fere omnibus ignota mansit materia fontium genuinorum, quos etiam ad hanc rem melius dilucidandam MHSI abunde proferunt. Hinc (I) relationes genealogicae quibus Isabella cum nobilitate hispanica et praesertim cum cardinale Francisco de Mendoza coniungitur accuratius exponuntur. Deinde (II) ostenditur qua ratione sanctus Ignatius, instanter rogatus ab ipso cardinale Mendoza, per Patrem Martinum Olave conversionem Isabellae procuraverit, frustra tamen. Denique fata ultima Isabellae exponuntur (III) eiusque fuga in Germaniam et Helvetiam, ubi usque ad mortem vixit moesta et a familia separata. Societati autem Ignatii intimo amore coniuncti manserunt Isabellae filiae et nepotes.

Im Generalarchiv des Jesuitenordens in Rom liegt heute noch ein offenbar eilig hingekritzeltes Billet an Ignatius, das der Kardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla am 18. März 1554 aus Bonn am Rhein (De Bona çerca de Colonia) geschrieben und durch seinen Sekretär Amador Ros de Góngora nach Rom geschickt hat [1]. Der Kardinal befand sich auf der Reise von Trient an den Hof des Kaisers in den Niederlanden und machte in Bonn eine Ruhepause, um die Karwoche still feiern zu können. Aber er hatte in Italien ein Problem zurückgelassen, dessen Lösung er nur den Händen seines klugen und vertrauten Freundes Ignatius überlassen konnte. « Ciertas cosas que tocan a mi conciencia »: so deutete er in dem Brief die Sache an, die man nicht dem Papier anvertrauen konnte, sondern nur dem mündlichen Bericht des Sekretärs. Dem Billet aus Bonn war schon vorher eine längere Korrespondenz vorausgegangen, Ignatius war ganz im Bilde über den peinlichen Gewissensfall des Kardinals. Es ging um die für einen Spanier, der ein Grande und ein Kardinal war und der bei Kaiser Karl in so hoher Gunst stand,

---

[1] ARSI, *Ep. Ext. 46*, fol. 153; MI, *Epist.* VI, 704.

geradezu kompromittierende Tatsache, dass die Gemahlin seines Onkels Don García Manrique, Isabel Briceño, zur Irrlehre der nordischen Neuerer abgefallen war und nun mit allen Mitteln der geistlichen Beratung und der von der römischen Inquisition zu gewährenden Vollmachten wieder zum katholischen Glauben zurückzugewinnen war. Ignatius hat sich dafür mit dem klugen und zugleich zähen Eifer, der ihm in allen Dingen eigen war, eingesetzt.

Ueber diesen Fall der Doña Isabel Briceño ist in der Geschichtsschreibung des italienischen Protestantismus ebenso häufig wie falsch berichtet worden. Ein wesentlicher Mangel war dabei stets die völlige Unkenntnis der Quellenberichte, die in den Monumenta Historica Societatis Jesu zum Fall Briceño vorliegen. Diese sind den Forschern — von ein paar neuesten Ausnahmen abgesehen [2] — unbekannt geblieben. Selbst die beste und im übrigen genau und mit neuem Archivmaterial unterbaute Arbeit über Isabel Briceño von Alfredo Casadei [3] weiss von den Quellen der Monumenta nichts. Aus dem gleichen Grund irrt sich Benedetto Croce [4] in der Angabe des Datums der Flucht Isabels über die Alpen, ebenso Frederic C. Church [5] und Karl Benrath [6]. Namen und Zeitangaben werden verwirrt und die freilich sehr komplizierten Verwandtschaftsverhältnisse Isabels gehen durcheinander [7]. Viele dieser Fragen können aber gelöst werden durch eine eindringlichere Benützung der Monumenta. Darum sei hier das Problem der Bekehrung und des erneuten Abfalls der Isabel Briceño noch einmal aufgegriffen, indem wir auf den von Casadei gelegten Grundlagen weiterbauen und die Frage von der Seite der Geschichtsquellen des Jesuitenordens her neu aufnehmen.

---

[2] José MALAXECHEVARRÍA, *El doctor Martín de Olabe* (Roma 1940) 249-255 ; Angelo VOLPICELLA, *Il cardinale Francesco Mendoza y Bobadilla e il suo trattato inedito De naturali unitate cum Christo* (Roma 1946) 23, Anm. 3 ; Constancio GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento* (Valladolid 1951) 771, A. 1374.

[3] Alfredo CASADEI, *Donne della Riforma italiana* : *Isabella Brisegna*, in *Religio* 13 (1937) 6-63. Darauf macht schon P. de Leturia aufmerksam in seinem Aufsatz : *Le genuine fonti storiche circa le origini e il carattere della Compagnia di Gesú* in *La civiltà cattolica* 95, (1944) IV, 230.

[4] Benedetto CROCE, *Un calvinista italiano. Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in *La critica*, 31 (1933) 95.

[5] Frederic Corss CHURCH, *The Italian Reformers 1534-1564* (New York 1932) 171 f. Italienische Uebersetzung von Delio Cantimori, *I reformatori italiani* I (Firenze 1933) 290 f. (setzt die Flucht Isabels ins Jahr 1551).

[6] Karl BENRATH, *Bernardino Ochino* [2] (Braunschweig 1892) 221 (setzt die Flucht Isabels ins Jahr 1558). Vgl. auch K. BENRATH, *Giulia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien* (Halle 1900) 69 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* IX (Leipzig 1901) 537.

[7] Vgl. noch Ch. HARE, *Men and Women of the Italian Reformation* (London 1914) 238 f. Die berechtigte Kritik an Hare's historischen Phantasien vgl. bei CASADEI 62, Anm. 1. - Roland H. BAINTON, *Bernardino Ochino, esule e riformatore del Cinquecento* (Firenze 1940) 40, 44, 56, 116 ; Delio CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento* (Firenze 1939) 248.

1.

Die erste Frage, die es genauer zu untersuchen gilt, befasst sich mit der Herkunft und dem Namen der Doña Isabel Briceño. Die Chronik dse Ordens nennt den Gatten Isabels, Don García Manrique, einmal ausdrücklich 'patruus', das ist Vatersbruder des Kardinals Mendoza [8]. Schon diese Bemerkung allein hätte genügt, um mit einem ganzen Nest von Irrtümern aufzuräumen. Historische Fehler haben oft ein Leben von Jahrhunderten. So wird in der Historiographie des italienischen Protestantismus die Bedeutung der Isabel Briceño und ihres Uebertritts zur Lehre der Reformatoren dadurch gleichsam pikant gemacht, dass man von ihr sagte, sie sei die Schwester eines Kardinals gewesen. So Benrath [9], Ferdinand Meyer [10] und Wilkens [11]. Die wirkliche Herkunft dieses Irrtums ist recht einfach : er verdankt sein langes Dasein dem Flüchtigkeitsfehler einer fürstlichen Kanzlei des 16. Jahrhunderts. In der Korrespondenz des Herzogs Christoph von Württemberg mit Erzherzog Maximilian (dem späteren Kaiser) wurde behauptet, die nach Tübingen geflüchtete spanische Dame sei die Schwester eines Kardinals, der mit Isabels Gatten an die Grenze der Schweiz gekommen sei, um der Verirrten gütlich zuzureden [12]. Daher der unausrottbare Irrtum. Andere Historiker gehen von Isabels Namen 'Manrique' aus, um eine Verwandtschaft mit Kardinälen zu konstruieren. Frederic Church ernennt kurzerhand die beiden spanischen Kardinäle aus dem Hause Manrique, Alonso Manrique, Erzbischof von Sevilla, und Pedro Manrique, Bischof von Cordoba, zu « Schwägern » Isabels [13]. Delio Cantimori schwächt das in seiner Uebersetzung ab zu « cognati », ohne des weiteren anzugeben, wie denn Isabel mit diesen spanischen Kirchenfürsten verwandt sei [14]. Auch W. Schlatter sagt unbesehen : « Sie war verwandt mit dem spanischen Grossinquisitor Alfonso Manrique von Sevilla » [15]. Im Uebrigen gibt es noch eine Fülle kleinerer Irrtümer in Bezug auf Donã Isabel. In der Kanzlei des Erzherzogs Maximilian wird sie in einem Brief vom 3. März 1558 einmal 'Catarina Manrique' genannt [16], und dies wiederholt, freilich mit Hinzufügung des Namens Isabel, noch

---

[8] MHSI, *Pol. Chron.* VI, 140.

[9] K. Benrath, *Bernardino Ochino* 61.

[10] Ferdinand Meyer, *Die evangelische Gemeinde in Locarno* (Zürich 1836) I, 10 ; II, 248.

[11] C. A. Wilkens, *Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI. Jahrhundert* (Gütersloh 1897) 92.

[12] Brief vom 11. April 1558, veröffentlicht in : Joh. Friedrich Le Bret, *Magazin zum Gebrauch der Staaten-und Kirchengeschichte* 9 (Ulm 1785) 118.

[13] *The Italian Reformers* 54.

[14] *I reformatori italiani* I, 110.

[15] W. Schlatter, *Die Brüder Alfonso und Juan de Valdes* (Basel 1901) 195.

[16] Le Bret 114 f.

R. Holtzmann [17]. Bei Cesare Cantú wird unter den Damen des neapolitanischen Adels, die zum Kreis um Juan Valdés gehören, eine Maria Briceño und eine Donna Isabella Manriquez erwähnt [18]. Die gleiche Verdoppelung findet sich bei Fermín Caballero [19]. Soweit wir hier eindringen konnten, scheint uns dies beidemale die gleiche Dame zu sein. Sicher ist dies der Fall bei Pietro Tacchi-Venturi, der als Teilnehmerinnen am Valdés-Kreis eine Isabella Manrique und eine Isabella Bricegna nennt [20].

Um hier klarer zu sehen, müssen wir uns in das Labyrinth der spanischen Adelsgenealogien wagen, in dem sich Ignatius und sein Sekretär Polanco so gut auskannten. Diese kleinen Geheimnisse aus den Verwandtschaftsgesetzen der spanischen Granden sind auch Casadei entgangen, wo er sich vergeblich fragt, warum denn einer der Söhne der Doña Isabel den Namen Mendoza führe oder warum Isabel in einem Brief an Ferrante Gonzaga von ihrem Sohn Jorge als von einem « Vetter des Kardinals » sprechen könne [21].

Isabel unterschreibt sich in den 24 Briefen, die uns im estensischen Archiv von Modena von ihr erhalten sind und die Casadei als erster benützt hat, stets « Dogna Isabella Manriche e Bresegna » [22]. Manrique (nicht Manriquez, wie eine Reihe von Historikern schreiben) ist also der Name ihres Gatten, Briceño ihr Familienname. Sie entstammt als Tocher des Grafen Cristoforo Briceño einer ursprünglich in Arévalo heimischen Familie [23], wurde in Neapel geboren und vermählte sich dort mit Don Garcia Manrique — wohl sicher noch vor dem Jahre 1530, denn aus späteren Quellen wissen wir, dass eine ihrer Töchter namens Maria schon 1551 als Hofdame mit der Infantin Maria nach Wien geht [24], und dass 1558 zwei ihrer Söhne schon im reifen Mannesalter stehen, wie uns die Widmung erkennen lässt, die Celio Secondo Curione bei der Erstausgabe der Werke der Olympia Morata an Isabel richtete [25].

---

[17] Robert Holtzmann, *Kaiser Maximilian II. bis zu seiner Thronbesteigung* (1527-1564) (Berlin 1903) 323.

[18] Cesare Cantú, *Gli eretici d'Italia* I (Torino 1865) 383.

[19] Fermín Caballero, *Alonso y Juan de Valdés* (Madrid 1875) 194, Anm. 1.

[20] Tacchi Venturi I, i, 453.

[21] Casadei 59, Anm. 2 ; 22, Anm. 1.

[22] Modena, Biblioteca Estense, Autografoteca Campori. Casadei 11, Anm. 2. Die Briefe tragen nichts bei zur Kenntnis der religiösen Entwicklung Isabels, um so mehr zur Erforschung ihres geistvoll flatterhaften und überschwänglichen Charakters.

[23] Zur Genealogie der Familie Briceño vgl. F. Fernandez de Bethencourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española* III (Madrid 1901) 497 : hier wird Isabel « nieta del Señor de Villaqujida » genannt ; vgl. auch III, 94 f. Augusta de Burgos, *Blasón de España* (Madrid 1853-62) IV, 147, 193 ; V, 73 ; A. Garcia Carraffa, *Diccionario heráldico y genealógico de los apellidos españoles* XIX (Madrid 1925) 41-53.

[24] Casadei 25.

[25] *Olympiae Fulviae Moratae latina et graeca quae haberi potuerunt monumenta* (Basileae, apud Petrum Pernam, 1558). Vorrede des Celio Secondo Curione an Isabel

In Neapel gehört Isabel zum Kreis um Juan de Valdés und die Dichter haben ihren Geist und ihre Schönheit gepriesen [26]. Ihr Bruder ist der nachmals in der spanischen Italienpolitik bekannt gewordene Abad Briceño, den auch einmal ein Brief des Ignatius vom 3. September 1552 nennt [27]. Dieser Bruder gab offenbar dann im Ausland Anlass zu dem Gerücht, Isabel sei die Schwester eines Kardinals. Isabels Gatte nun ist Don García Manrique. Er gehört nicht, wie sein Name zunächst vermuten lässt, zu der grossen spanischen Grandenfamilie der Manrique de Lara, deren Haupt seit 1482 den Titel eines Herzogs von Nájera trägt und mit der Ignatius seit seinen jungen Mannesjahren (1517-1521) so herzlich befreundet war [28]. Nein, García Manrique war ein Mendoza. Das bedeutete freilich noch mehr, als ein Manrique zu sein : denn dem Hause Mendoza tat es in Spanien an Stolz auf Stammbaum und Reichtum kaum eine Familie gleich [29]. Aber warum nennt er sich dann Manrique ? Eben hier setzen die seltsamen Namensgesetze der Granden ein, die man stets vor Augen halten muss, wenn man sich mit ihren Stammbäumen befasst. García Manrique war ein Mendoza und nannte sich und die meisten seiner Söhne dennoch einfachhin Manrique oder Manrique de Lara. Er war der Sohn des Don Honorato de Mendoza, der im Kampf gegen die Mauren gefallen war, seine Mutter war Doña Francisca de Silvia aus dem Hause der Grafen de Cifuentes [30]. Honorato aber war der Sohn jenes Juan Hurtado de Mendoza, dem 1490 die katholischen Könige den Titel eines Marqués de Cañete gegeben hatten, den dann freilich erst sein Enkel Diego gebrauchte. Dieser Juan Hurtado de Men-

---

Briceño : « Insecuti sunt duo filii tui carissimi, magna iam et gratia et auctoritate viri ».

[26] Texte aus diesen dichterischen Lobsprüchen auf Isabel vgl. bei B. Croce, *Un calvinista italiano*, in *La critica* 31 (1933) 95, Anm. 1 ; id., *Vite di avventure, di fede e di passione* (Bari 1936) 200 f ; Casadei 10. Vgl. auch B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* [2] (Bari 1941) 238.

[27] Näheres über den Abad Briceño bei Casadei 40, Anm. 3. — Vgl. dazu, was Bethencourt III, 497 von Isabel sagt : « Hermana del famoso Abad Briceño á quien llama Sandoval Maestro muy estimado de Carlos V. en los negocios de España ». – Duquesa de Berwick y de Alba, *Documentos escogidos del archivo de la casa de Alba* (Madrid 1891) pp. 64, 71-73, 129 ; MI, *Epp.* IV, 407 ; MHSI, *Mon. Salm.* I, 207, 544, 564. – Ueber einen Cristóbal de Briceño, der von P. Francisco de Borja angeleitet in die Gesellschaft Jesu eintreten will und für eine Kollegsgründung in Granada ein Haus und 3000 Dukaten verspricht vgl. MHSI, *Pol. Chron.* II, 616, 622, 634. – Ueber die Freundin der hl. Teresa, María Briceño, vgl. M. Auclair, *Das Leben der hl. Teresa von Avila* (Zürich 1953) 26.

[28] MI, *Epp.* IV, 385 f.

[29] Ueber die Bedeutung des Hauses Mendoza vgl. A. Volpicella, *Il cardinale Francesco Mendoza* (Roma 1946) 17 f ; Gutierrez 264, Anm. 528 und die hier angegebene Literatur ; Gaspar Muro, *Vida de la princesa de Éboli* (Madrid 1877) 2-11.

[30] Zur Genealogie der Voreltern des Don García Manrique vgl. Alonso López de Haro, *Nobiliario de los reyes y titulos de España* (Madrid 1622) 311 ; Luis de Salazar y Castro, *Historia genealógica de la casa de Lara* II (Madrid 1697) 48 f ; Burgos II, 147 f. Vgl. auch MHSI, *Epp. Mixt.* I, 490, Anm. 3.

doza war vermählt mit Doña Inés Manrique de Lara. Inés war die Tante des berühmten Don Pedro Manrique de Lara, des ersten Herzogs von Nájera, also die Grosstante des Herzogs Antonio, unter dem Inigo de Loyola focht und in Pamplona verwundet wurde. Inés Manrique war mithin die Grossmutter unseres Don García Manrique : ihr also ist es zu verdanken, dass der Enkel nach uraltem Adelsbrauch nicht den Namen des Vaters, sondern denjenigen der Grossmutter führte und sich Don García Manrique nannte, obwohl er ein Sohn aus dem Hause Mendoza war. Und so kam es, dass auch seine Söhne meist Manrique hiessen, nur einer namens Pedro nennt sich wieder ' González de Mendoza '.

Von da aus können wir nun auch die Frage lösen, in welchem Verhältnis Isabel zu den Kardinälen aus dem Hause Manrique stand [31]. Kardinal Alonso und Kardinal Pedro sind zunächst nicht Brüder, wie Church annahm. Sie enstammen zwar beide dem weitverzweigten Hause Lara, sind aber unter sich und mit dem Herzog von Nájera, mithin auch mit Inés Manrique, nur entfernt verwandt. Alonso, der Erzbischof von Sevilla und Beschützer der Freunde des Erasmus in Spanien, ist seit 1531 Kardinal und ist am 28. Septemb. 1548 gestorben. Pedro, seit 1538 Kardinal, starb schon am 7. Oktober 1540 — beide also lange vor der Tragödie der Isabel Briceño.

Es gab indessen in der engsten Familie des Don García Manrique einen Kardinal — und offenbar hat diese Tatsache besonders mitgewirkt, wenn man in Wien oder in Stuttgart von Isabel als einer Kardinalsschwester flüsterte. Don Garcías ältester Bruder, Diego Hurtado de Mendoza, führte als erster den seinem Grossvater verliehenden Titel eines Marqués de Cañete und erbte den ungeheuren Reichtum und Besitz seines Hauses bei Cuenca [32]. Diego war vermählt mit Doña Isabel de Cabreras y Bobadilla. Seine ganze Famille stand später mit den Söhnen des heiligen Ignatius in den engsten Beziehungen [33]. Aus dieser Ehe nun wurde 1508 Don Francisco de Bobadilla geboren — der spätere Kardinal Mendoza y Bobadilla, der einst als junger Gelehrter den seltsamen Inigo de Loyola im Gefängnis zu Salamanca besucht hatte, später in Rom mit ihm aufs herzlichste befreundet war und ihn alle Nöte, die er mit seiner Familie und seinem Bistum Burgos hatte, anvertraute [34]. Kardinal Mendoza war mithin der Neffe des Don García Manrique, und also der Vetter der Söhne, die Isabel Briceño in der Ehe mit García gebar.

Don García hatte es im militärischen und politischen Dienst des Kaisers Karls V. so weit gebracht, wie es einem Mendoza zustand. Schon

---

[31] Ueber Alonso Manrique vgl. SALAZAR II, 446-455 ; M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne* (Paris 1937) 206 f. – Ueber Pedro Manrique vgl. SALAZAR, I, 545 f.

[32] VOLPICELLA 17 f.

[33] MI, *Epp.* I, 638 ; MHSI, *Epp. Mixt.* IV, 564, 428 f ; MHSI, *Pol. Chron.* IV, 403 ; IV, 428 ; VI, 602.

[34] MI, *Font. narr.* I, 460 ; 293, Anm. 15 ; MI, *Epp.* VI, 444 f ; VIII, 319 f ; MHSI, *Epp. Mixt.* V, 252 f ; V. LARRAÑAGA, *Obras completas de S. Ignacio* I (Madrid 1947) 296.

in der Zeit um die Schlacht von Pavia wird er, wenn wir uns nicht täuschen, in einem Brief des Marschalls Lannoy an den Kaiser belobigt[35]. 1528 befehligt er Galeeren im Kampf gegen Lautrec um Gaeta. Später ist er Vizekönig in den Abruzzen, 1548 wird er nach der Ermordung des Pierluigi Farnese Gouverneur der Festung in Piacenza, wohin ihm nun auch seine Gattin Isabel folgt und dort zeitweilig sogar als seine Stellvertreterin sich nicht eben glücklich in Politik betätigt[36]. In der Geschichte des Hauses Lara wird seine Heirat mit Isabel Briceño allerdings klug verschwiegen : offenbar in Erinnerung an den für die ganze hohe Familie höchst peinlichen Abfall Isabels zum Protestantismus. Es heisst darin von Don García nur : « García Manrique de Lara, Virrey del Abruzo, Governador de Parma y Plasencia, cuya succesión retuvo siempre el appelido Manrique y toca a grandes familias en España, Alemania y Italia »[37]. Erst spätere Genealogen haben die ganze Wahrheit gesagt und dabei zugleich auf die vielfältige Deszendenz aus der Ehe zwischen García und Isabel hingewiesen — wir werden darauf noch genauer zu sprechen kommen :

« Don García Manrique, Gobernador de Parma y Plasencia en Lombardía, de quien vienen los Príncipes de Pomblin [Piombino], Señores libres en Italia, y los Marqueses de Desio en el Estado de Milán, por sus muchos hijos en Doña Isabel Briceño su mujer, los quales fueron Don Pedro, Don Jorge, Don Juan, Don Francisco y otros, y a Doña Maria Manrique, mujer de Pernistan [Wratislaw von Pernstein] en Boemia »[38].

2.

Dieser etwas mühsame Weg durch die Genealogie der Häuser Manrique und Mendoza war notwendig, um zu zeigen, in welchen Kreisen die religiöse Tragödie der Doña Isabel Briceño sich abspielte. Denn daraus erklärt sich nicht nur der Eifer, mit dem sich Ignatius als Freund des Kardinals Mendoza der Sache annahm, sondern auch die peinliche Verschwiegenheit und zugleich die kanonistische Weitherzigkeit, mit der man den Fall bei dem römischen Glaubensgericht behandelt zu sehen wünschte. Waren doch die beiden Granden-Kardinäle Mendoza und Alvarez de Toledo an einer für die erlauchten Familien möglichst schonenden Form der Beilegung brennend interessiert.

Es ist hier nicht notwendig, die ganze Geschichte der religiösen Entwicklung der Isabel Briceño neu aufzurollen. Casadei hat das zur Genüge getan — freilich ohne etwas aus den Quellen zu erwähnen, die wir nun

---

[35] K. Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V.* I (Leipzig 1844) p. 152.
[36] Casadei 24 ; 28 f.
[37] Salazar II, 48.
[38] Luis Villar y Pascual, *Diccionario histórico, genealógico y heráldico de las amilias ilustres de la monarquía española* V (Madrid 1860) 394.

hier für den Anteil des Ignatius an dieser Frage vorlegen. Zu deren besserem Verständnis ist es unerlässlich, kurz den Stand der Entwicklung im Jahre 1554 deutlich zu machen. Isabel war schon lange im Glauben schwankend geworden, zu sehr war sie einst in den Jahren um 1540 unter dem Einfluss der süssen Redekunst des Juan Valdés in Neapel gestanden und hatte von dort her eine etwas verschwommene und mystizistiche Auffassung von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein mitgenommen [39]. Das geht aus dem Geständnis hervor, das Lorenzo Tizzano am 27. Oktober 1553 vor dem Glaubensgericht in Venedig ablegte [40]. Seit Neapel ist Isabel die beste Freundin der Giulia Gonzaga, und diese hat Isabel noch später, als sie längst in die protestantische Schweiz geflüchtet war, mit Geld reich unterstützt [41]. Einfluss auf Isabels Glaubensgefühle — denn mehr war es wie bei Giulia Gonzaga auf lange Zeit wohl nicht — nahm auch Girolamo Busale [42]. Akut wurde die Krise erst, als Isabel nach den peinlichen Geständnissen des Tizzano in Venedig verdächtig geworden war, und als es sich dann gar herausstellte, dass sie von Piacenza aus mit dem kalvinischen Kreis um die Herzogin Renata von Ferrara verkehrte und einigemale an den Predigten und Abendmahlsfeiern in den Gemächern der Herzogin teilgenommen hatta [43]. Dabei ist die Gattin des Gouverneurs von Piacenza ohne Zweifel auch dem Herzog Ercole von Ferrara aufgefallen, der eben damals energisch gegen die kalvinischen Neigungen seiner Gattin aufzutreten begann. War ihm Isabel doch auch politisch verdächtig. Des Herzogs Geschaftsträger in Mailand, Alfonso Trotti, bezeichnet Isabel in einem Brief an seinen Herrn einmal als « Donna diabolica non tanto nella pratica della religione quanto nel resto delle sue trame et maneggi » [44]. In Mailand, wo sich Isabel vom Frühjahr 1554 in der Umgebung der Isabella di Capua, Ferrante Gonzagas Gattin, oft aufhielt und

---

[39] Ueber den Kreis des Valdes und seine geistvolle Art vgl. A. Caracciolo, *Vita et gesti di G. P. Carafa* I, l. iii, c. 3 (nach dem handschriftlichen Exemplar der Bibliothek des historischen Instituts der Gesellschaft Jesu in Rom, Zeichen R. 123. C. 2-3, f. 237 v-238 v) ; Cantú, *Gli eretici* I, 383 ; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* IV (Madrid 1928) 216-222. – K. Benrath, *Giulia Gonzaga* (Halle 1900) 71.

[40] Casadei 51 f ; D. Berti, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli*, in *Atti della R. Accademia dei Lincei* (Roma 1878) 61 ff ; Fr. Lemmi, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo XVI* (Milano 1939) 73.

[41] Giulia bezeugt ihre Freundschaft mit Isabel Briceño in einem Brief vom 10. Juli 1548 : « Voi sapeti che la S. Donna Isabella è la piú cara amica ch'io habio ». Vgl. B. Amante, *Giulia Gonzaga* (Bologna 1896) 443 f. – Ihre Geldhilfe an Isabel in der Schweiz wird im Prozess gegen Pietro Carnesecchi bezeugt. Texte in : *Miscellanea di storia italiana* X (Torino 1870) 287-290. Vgl. auch Menéndez y Pelayo, IV, 234.

[42] Casadei 51 f ; Lemmi 69-71.

[43] Casadei 54-60 ; Lemmi 77. Auch der ' Maestro di Casa ' Isabels hat danach an der kalvinischen Abendmahlsfeier teilgenommen.

[44] Casadei 28 f.

wo der spanische Einfluss besonders stark war, setzte offenbar eine immer peinlicher werdende Untersuchung über ihre Glaubenstreue ein, wie uns das Vorwort des Celio Secundo Curione andeutet [45]. Sie geht parallel mit dem Vorgehen des Herzogs von Ferrara, der am 18. März 1554 auf Anraten des Jesuiten Pelletier alle häresieverdächtigen Personen aus dem Hofstaat der Herzogin Renata verbannte und die Gemahlin im Schloss Consandolo inhaftierte [46]. Im Juni kommt in Ferrara dann der vom französischen König gesandte Inquisitor Matthieu Ory P. O. an — der gleiche, der einst in Paris und Rom den Fall des der Häresie verdächtigten Ignatius untersucht hatte [47] — um die Konversion der Herzogin zu betreiben [48].

So lagen die Dinge, als zu Beginn des Februar 1554 Kardinal Mendoza auf der Reise zum Kaiserhof in Piacenza Besuch machte. Sein Onkel, Don García Manrique, hatte ihm dabei offenbar bekümmert von der seelischen und politischen Gefahr berichtet, in der seine Gattin schwebte. Der Kardinal war erschüttert, stand doch das Ansehen des Hauses Mendoza auf dem Spiel und zugleich die in Piacenza ohnehin höchst prekäre Stellung seines Neffen: was würde man am Hof des Kaisers und seines Sohnes Philipp sagen, wenn die Gattin eines bisher so untadeligen Mendoza zur Häresie überginge? Aber offenbar war die Wendung Isabels zur Lehre des Calvin oder doch wenigstens zur gefühlsmässigen Abneigung gegen die alte Kirche schon so notorisch geworden, dass der Fall nur noch mit Hilfe des römischen Glaubensgerichts gelöst werden konnte. Ueber eines war sich daher Mendoza im klaren: das musste so diskret als möglich geschehen. So wendet sich der Kardinal am 11. Februar 1554 in zwei Briefen aus Trient nach Rom. Der eine geht an einen ihm sehr ergebenen Prälaten, Monsignore Gasparo Fossa, Bischof von Calvi [49] mit der Bitte, sich der peinlichen Frage anzunehmen. Aber für alle Fälle schreibt Mendoza am gleichen Tag noch einen zweiten Brief: an seinen verehrten Freund Ignatius von Loyola [50]. Dringlich bittet er um Hilfe. Wenn der Bischof von Calvi den Fall nicht übernehmen wolle oder könne, so möge Ignatius den Pater Olave nach Piacenza senden und ihn dazu von der Inquisition mit allen nötigen Vollmachten ausrüsten lassen. Dass Mendoza gerade an Olave dachte, ist verstän-

---

[45] In Mailand, sagt Curione, habe die eigentliche Verfolgung Isabels begonnen, « ut ad vanam superstitionem deficeres ».

[46] E. Rodocanachi, *Renée de France, duchesse de Ferrare* (Paris 1896) 235. Ueber Pelletiers Wirken in Ferrara bei der Bekehrung der Herzogin Renata vgl. das reiche Material in MHSI, *Pol. Chron.* II, 189, 494; IV, 68-81; *Epp. Mixt.* IV, 119-121, 337-339, 360-362; MI, *Epp.* VI, 562; VII, 591.

[47] MI, *Epp.* I, p. 142; MHSI, *Pol. Chron.* I, 46, 69.

[48] B. Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara* II (Roma 1893) 351-355, 371-382.

[49] MI, *Epp.* VI, 506. Vgl. über Fossa F. Ughelli, *Italia Sacra* IX (Venezia 1721) 334-336; MHSI, *Pol. Chron.* IV, 324.

[50] MI, *Epp.* VI, 505-507: Trient, 11. Februar 1554.

dlich : hat dieser doch die römischen Kardinäle durch seine Pariser Gelehrsamkeit und seine Vorlesungen am Römischen Kolleg geradezu entzückt [51]. Und offenbar bedurfte die exzentrische Doña Isabel eines Mannes, der ihr theologisch imponieren konnte. Ein zweiter Brief, den der Kardinal schon am 16. Februar aus ' Prezeno ' (offenbar ist damit Brixen gemeint) nachjagte, ist uns verloren gegangen [52]. Aber der erste Brief aus Trient wurde durch den Kammerherrn des Kardinals, Gaspar Méndez de Parada, bei Ignatius getreulich abgeliefert und mündlich eingehend erklärt :

« Von Parada wird Euer Paternität die mich beschäftigende Angelegenheit sowie ihren augenblicklichen Stand erfahren. Falls der Bischof von Calvi nicht ausführen können sollte, was ich ihm schrieb, so möge Euer Paternität in Kraft des Gehorsams — denn es betrifft den Dienst Gottes, die Rettung dieses verlorenen Schäfleins, und zugleich eine Sache, die für mich von grosser Bedeutung ist — dem Pater Dr. Olave befehlen, diese Sache in die Hand zu nehmen . . . Und wenn auch für zwanzig oder fünfundzwanzig Tage die Vorlesungen, die er in Rom hält, ausfallen müssen, so sollte sich Euer Paternität damit abfinden im Hinblick auf die Kompliziertheit und Dringlichkeit jener Affäre, aus Rücksicht auf meine Person und auf den Dienst unseres Herrn, dem wahrhaft schlecht gedient wäre, sollten verdorbene Menschen noch Gunst und Ansehen erlangen, indem sie vornehme Persönlichkeiten zu ihren Irrtümern verführen. Und da sich unter diesen eine Person befindet, die mir so nahe verwandt ist und zugleich in so grosser Gefahr schwebt, kann ich begreiflicherweise nicht umhin, mir dies alles sehr zu Herzen gehen zu lassen ». Mendoza bittet noch um Beiziehung des Kardinals Alvarez de Toledo und legt den höchsten Wert darauf, dass alles geschehe « ohne Aufsehen oder besonderes Gerede zu erregen ».

Die Art, mit der Ignatius auf diesen Hilferuf einging, ist bezeichnend für die kluge und zähe Ueberlegung, mit der er solche Dinge in die Hand nahm. Dem ' verlorenen Schäflein ' aus dem Hause Mendoza musste er ritterlich und taktvoll zu Hilfe kommen. Das stand fest. ' Luego ', sofort musste etwas geschehen. Kaum war des Kammerherr Parada weggegangen, sandte Ignatius das Schreiben Mendozas samt der beiliegenden Beglaubigung an den Kardinal von Santiago, Alvarez de Toledo, und nach einer Höflichkeitspause von zwei Stunden ging er mit Dr. Olave persönlich zu Alvarez, der in der Kongregation der Inquisition ein entscheidendes Wort zu sprechen hatte. Hier wurde beschlossen, dass Olave seine Vorlesungen zu unterbrechen und sich sofort am anderen Tag auf den Weg nach Piacenza zu machen habe. Dies alles berichtet Ignatius am 19. März 1554 an Kardinal Mendoza [53]. Am 20. März reist

---

[51] MI, *Epp.* X, 420 ; Gutiérrez 770 f.
[52] MI, *Epp.* VI, 503 : Prezeno, 16. Februar 1554.
[53] MI, *Epp.* VI, 503 f.

Olave ab, mir einem lateinischen Reisepatent des Ordensgenerals versehen, aus dem hervorgeht, dass man diese Sendung als eine in Kraft des vierten Gelübdes des Professen zu unternehmende Mission des Papstes selbst auffasste [54]. Am 21. März schickt ihm Ignatius auf dem rascheren Postweg über Bologna die Vollmachten der Kardinalskongregation der Inquisition nach [55]. Alle Dokumente gehen ohne jede Namensnennung. Olaves Rechtsvollmachten beziehen sich nicht nur auf Isabel, sondern « a toda la casa, que sabe R. V., entendiendo tanto los parientes quanto los criados utriusque sexus, que ay en ella o son de ella ». Daraus wird ersichtlich, dass der Skandal im Hause Mendoza keineswegs nur der persönliche Gewissensfall Isabels war, sondern dass das Uebel schon in der Familie und in der Haushaltung um sich gegriffen hatte. Wir hörten ja schon, dass auch Isabels Haushofmeister bei den kalvinischen Abendmahlsfeiern in Ferrara teilgenommen hatte. Und später vernehmen wir, dass Isabel in Zürich mit vier Kammerfrauen, einem Koch und ihrem jüngsten Sohn sich niederliess [56]. Man versteht um so mehr, wie dies alles auf Don García und den Kardinal wirken musste. Das eigentliche Patent, das die Inquisition Olave mitgab, ist für den rücksichtsvollen Takt, mit dem man hier vorging, bezeichnend. Es lautet :

« Joannes a Toledo Compostellanus, S. R. Ecclesiae Cardinalis, Episcopus Albanensis, R. D. Martino de Olave, S. Theologiae Doctori S. J., auctoritate Apostolica de consensu Cardinalium Inquisitorum mandat, ut in Placentinam Civitatem se conferat, ad quandam familiam, de qua verbo egit, haeresi lutherana vel aliis forte infectam, in gremium S. Matris Ecclesiae recipiendam per abiurationem secretam, iuridicam tamen » [57].

Es ist datiert vom 21. März 1554. Man sieht aus diesem Dokument auch, dass man sich in Rom über den eigentlichen Inhalt der häretischen Anschauungen Isabels nicht klar gewesen ist. Aber Olaves Vollmacht ist ja unbegrenzt — am Erfolg seiner Sendung schien man nicht zu zweifeln.

Olave trug in seiner Reisetasche noch ein anderes Schreiben : einen Brief des Ignatius an Don García Manrique persönlich [58]. Die beiden Männer haben sich bis jetzt noch nie kennen gelernt. Ignatius schreibt darum seinen Brief mit der ganzen spanischen Höflichkeit, die etwas feierlich wirkt und mit äusserstem Takt nur wie von ferne den eigentlichen Zweck des Schreibens andeutet.

« Zwar kennt Euer Herrlichkeit mich kaum oder gar nicht. Aber da es sich gerade ergibt, dass Dr. Olave abreist, da er auf Ersuchen des

---

[54] MI, *Epp.* VI, 490 f.
[55] MI, *Epp.* VI, 507.
[56] F. Meyer, *Die evangelische Gemeinde in Locarno* II (Zürich 1836) 152.
[57] MI, *Epp.* VI, 507, Anm. 2.
[58] MI, *Epp.* VI, 497 f : 19. März 1554.

hochwürdigsten Herrn Kardinals de Mendoza zu Euer Herrlichkeit gesandt wird mit einem mündlich auszurichtenden Auftrag, wollte ich mit diesem Brief Euer Herrlichkeit meine Aufwartung machen und meine Dienste anbieten, falls ich Ihnen mit meinen schwachen Kräften und gemäss meinem Beruf irgendwie behilflich sein kann zur Ehre Gottes unseres Herrn ».

Das ist alles. Er tue dies aus dankbarer Rücksicht auf den Kardinal, dem die ganze Gesellschaft Jesu so verpflichtet sei.

Das fast vertuschende Geheimnis, das man über den ganzen Fall ausbreitete, lässt uns die Kernfrage schwer beantworten : hat Olave in Piacenza Erfolg gehabt ? Eines steht fest : sein Aufenthalt im Hause des Don García Manrique kann nur ganz kurz gewesen sein [59]. Denn nachher ist er noch auf ausdrücklichen Befehl des Ordensgenerals in Ferrara für die Herzogin Renata tätig, deren Prozess damals sich dem Höhepunkt näherte [60]. Und dennoch ist Olave schon am 21. April wieder in Rom zurück [61]. Er überbringt ein Dankschreiben des Don García an Ignatius, das vom 6. April datiert ist [62]. Aus ihm geht hervor, wie geradezu peinlich für Olave diese paar Tage in der Umgebung der Doña Isabel gewesen sein müssen. Denn Don García schreibt :

« Eines ist sicher, mein Herr : des Doktors Ankunft hat uns einen Trost bereitet, der ebenso gross ist wie der Schmerz über seine Abreise. Er lasst uns beide sehr einsam zurück. Aber da Seine Gnaden offenbar am Verkehr mit uns und an unserer Lebensweise keinen sonderlichen Gefallen gefunden hat, beliebte es ihm, uns gar so plötzlich zu verlassen ».

Immerhin — und das ist unserer Meinung nach entscheidend — kann Don García zu Beginn des Briefes gestehen :

« Wahrlich, ich und Doña Isabel haben beide so tiefen Trost empfunden, als ihn Gott unser Herr uns in diesen peinlichen Umständen (en esta coyuntura) geben konnte. Und dies nicht nur durch seine (Olaves) Ankunft, sondern auch weil wir sahen, dass Euer Herrlichkeit mir die Huld erwiesen hat, uns als Ihnen durchaus ergeben zu halten, wofür ich Ihnen die Hände küsse. Und so bitte ich Sie dringlich, Sie möchten eine ganz besondere Sorge für die Wahrung der Ehre dieses Hauses aufwenden ».

---

[59] Polanco schildert den eiligen Reiseweg Olaves (cum properaret magnopere) : MHSI, *Pol. Chron.* IV, 140. Olave reist am 20. März ab, ist Karfreitag den 23. März in Perudia, am Ostersonntag den 25. März in Sansepolcro, geht dann über Florenz und Bologna nach Piacenza, wo er wohl am 30. oder 31. März eintrifft.

[60] MI, *Epp.* VI, 579.

[61] MI, *Epp.* VI, 621.

[62] MI, *Epp.* VI, 498 f. Das Original dieses Briefes ist im ARSI, *Epp. NN.* 69, II, fol. 264-265. Das Schreiben ist in ungelenker Schrift und einer recht krausen Orthographie ganz von der Hand des Don García. Olave wird darin ' Olava ' genannt, die vom abgelösten Siegel verstümmelte Adresse nennt Ignatius ' Frá ', und am Ende passiert Don García noch ein Datierungsfehler : er schreibt « den 6. Februar » statt, wie es aus allem Vorhergehenden evident ist, den 6. April.

Der Trost, den Don García und Doña Isabel gefühlt haben, bestand wohl gewiss in der offenbar raschen und klaglosen ' Konversion ' der Dame und ihres Haushalts. Polanco, der Sekretär des Ordensgenerals, muss aus dem mündlichen Bericht, den Olave nach seiner Rückkehr erstattete, offenbar mehr gewusst haben, als sich aus dem höflich nichtssagenden Brief des Don García entnehmen lässt. Denn in dem ausführlichen Bericht, den Polanco der Ordenschronik einfügt, schreibt er die betrübte Reflexion nieder : « Utinam autem Isabella perstitisset in eo statu, ad quem deducta fuit ; at hanc consolationem nec Ducissa Ferrariae nec ipsa Isabella, de sua scilicet perseverantia, Ecclesiae Dei ac bonis dederunt » [63]. Wir brauchen also auch im Fall Briceño nicht an eine Scheinbekehrung denken, genau so wie die im September des gleichen Jahres, freilich nach zäherer Verteidigung, vollzogene Konversion der Herzogin Renata keineswegs nur Heuchelei und Schein war [64]. Isabel hat offenbar rasch und vielleicht für den gelehrten Olave fast etwas enttäuschend leicht nachgegeben. Wenn wir uns nicht täuschen, war Ignatius skeptisch über diesen Erfolg des Olave. Denn in seiner Antwort an Kardinal Mendoza auf das Billet aus Bonn steht nichts vom Erfolg in Piacenza geschrieben, wenngleich er darin wieder taktvoll auf den genaueren Bericht der rückreisenden Sekretäre des Kardinals verweist [65]. Auch als Ignatius am 16. Oktober dem Kardinal nach Brüssel die frohe Kunde von der eben vollzogenen Bekehrung der Herzogin Renata berichtet, findet er kein Wort über den Erfolg Olaves, im Gegenteil, er lehnt höflich die von Mendoza erbetene Sendung des Olave nach Burgos ab mit dem Hinweis, Olave habe neulich schon im Frühling « con algún daño deste Studio nuestro de Roma » den bewussten Auftrag des Kardinals erfüllt [66]. Es mag also wohl sein, dass Ignatius und Olave nicht eben viel Vertrauen auf Doña Isabels Festigkeit hatten. Und Ignatius mag ähnlich gedacht haben wie im umgekehrten Sinn Calvin, als er von der Konversion der Herzogin Renata hörte : « Die Standhaftigkeit ist eine Tugend, die unter den Grossen dieser Welt selten ist » [67].

3.

Die Ereignisse, die bald nach Isabels Bekehrung folgen, haben jedenfalls erwiesen, dass Ignatius recht hatte, wenn er misstrauisch war. Die Gattin des Gouverneurs von Piacenza verliss Italien, um ihr Leben in der protestantisch gewordenen Schweiz zu beschliessen. Man hat viel von dieser ' Flucht ' der hochgeborenen Dame geschrieben, wir sahen

[63] MHSI, *Pol. Chron.* IV, 139-141.
[64] B. Fontana II, 387, Rodocanachi 255.
[65] MI, *Epp.* VI, 702 f : 13. Mai 1554.
[66] MI, *Epp.* VII, 604 : 16. Oktober 1554.
[67] Vgl. bei Rodocanachi 254 ; Fontana II, 387. — Die Freude des Ignatius über die Bekehrung der Herzogin von Ferrara : MI, *Epp.* VII, 591.

eingangs, dass dabei manche historische Irrtümer unterlaufen sind. Die Chronologie dieser Reise Isabels nach dem Norden ist von Casadei weitgehend klarstellt worden. Im Februar 1555 ist Isabel, wie ihre Briefe erweisen, noch in Mailand. Zu Beginn des Oktober 1557 ist sie in Tübingen bei Pier Paolo Vergerio, wie uns dessen Brief an Herzog Christoph von Württemberg vom 5. Oktober 1557 bezeugt. Die Zwischenzeit aber ist einigermassen dunkel. Wann und warum hat Isabel Italien und ihre Familie verlassen ? Casadei setzt ihre Abreise in den September 1557, hält aber mit Recht dafür, dass Isabel nicht nur aus religiösen Gründen Heim und Stellung aufgegeben habe. Vielleicht können wir auch zu dieser Frage aus den Quellen der Monumenta Historica des Jesuitenordens ein paar fördernde Antworten liefern. Schon die Herausgeber der *Cartas de San Ignacio* machen auf einen Text aus Cabreras Geschichte Philipps II. aufmerksam, der uns vielleicht in die Motivierung von Isabels Abreise aus Italien Einblick tun lässt [68]. Nach der Abdankung Kaiser Karls V. besucht ihn in Brüssel vom 17. Juli bis 5. August 1556 — also zur gleichen Zeit, in der Ignatius zu Rom stirbt — seine geliebte Tochter Maria, die Gemahlin des Königs Maximilian von Böhmen, des nachmaligen Kaisers Maximilian II. Sie reist mit ihrem Gemahl. Ihr Bruder Philipp benützt dieses Zusammentreffen, um die peinlichen Fragen einer etwaigen Sukkzession in der Kaiserwürde mit dem Vetter und Schwager zu besprechen. Philipp ist auf das höchste interessiert an der katholischen Glaubenstreue seines ewig schwankenden Schwagers, vertraut dafür um so mehr auf die unentwegt katholische Haltung seiner Schwester Maria, die mit den Damen ihrer spanischen Hofhaltung der Mittelpunkt des katholischen Widerstands in Wien ist [69]. In diese gespannte Lage nach dem Sommer 1556 müssen wir nun die Nachricht einsetzen, die wir Cabrera verdanken : das Ehepaar Manrique-Briceño solle in den Hofstaat der Königin Maria aufgenommen werden. Der Gedanke lag nahe, befand sich doch am Hofe Marias die Tochter Isabels, Maria Manrique, und davon wurde später im Prozess gegen Carnesecchi ausdrücklich gesprochen : « Della quale [sc. Corte del Imperatore] ella ha una figliola maritata a un signore di essa corte » [70]. Maria Manrique hat sich in Wien mit dem Kämmerer und späteren Kanzler von Böhmen, Wratislaw von Pernstein, vermählt. Beide galten als unentwegte Vertreter der katholischen Richtung am Hof der Königin. Man ist nun in Wien ohne Zweifel genau unterrichtet über die häretischen Neigungen der Doña Isabel, und darum ist die Königin und ihre Aja, Doña Polyxena Lasso de Castilia,

---

[68] *Cartas de San Ignacio* IV (Madrid 1887) 109, Anm. 2.

[69] Vgl. M. Koch, *Quellen zur Geschichte des Kaisers Maximilian II.* II (Leipzig 1857) 4. — V. Bibl, *Maximilian II., der rätselhafte Kaiser. Ein Zeitbild* (Hellerau-Dresden 1929) 49 f., 72 f., 77, 83.

[70] *Miscellanea di storia italiana* X, 287-290 ; Casadei 34, Anm. 1.

unerbittlich. Man lässt nicht zu « que se recibiese en ella [corte] a Doña Isabel Briceño, Zwingliana hereje, secún afirmaba Pernestan [Wratislaw von Pernstein, Isabels Schwiegersohn], buen católico . . . ni García Manrique su marido para Maestre-Sala, y así fueron expelidos y ella murió en Genebra »[71]. Der Bericht ist, wie man sofort sieht, nicht ganz zuverlässig : Isabel ist nicht in Genf gestorben und Don García war nicht persönlich in Wien. Denn in eben diesem Sommer 1556 — kurz nach dem Tod des Ignatius, den Kardinal Mendoza beim Empfang der Trauerbotschaft herzlich beweinte[72] — ist Don García bei eben diesem seinem Neffen krank und müde in Siena, wo der Kardinal derzeit als spanischer Gouverneur amtet. Der Jesuit P. Fulvio Androzzi hört dort zur grössten Freude des Kardinals die Beichte des Don García, der seit Ende 1555 seines Amtes als Gouverneur von Piacenza entsetzt war[73]. Daraus scheint uns hervorzugehen, dass Isabel schon im Frühsommer 1556 Italien verlassen hat, nicht fluchtartig, sondern in Begleitung ihres jüngsten Sohnes Juan und einem ihrem Stand angemessenen Gefolge von vier Kammerfrauen und einem Koch. Und dies, um sich nach Wien zu ihrer Tochter zu begeben und dort für den Gatten und sich selbst am Hof des für die Lehren der Neuerer sehr offenherzigen Königs Maximilian eine neue Stellung zu suchen. Wir vermuten — und mehr als eine Vermutung ist es nicht — dass erst das Misslingen ihrer höfischen Aspirationen in Wien Doña Isabel veranlasst hat, nicht mehr nach Italien zurückzukehren, sondern in der, wie sie glaubte, freieren Luft protestantischer Länder zu leben und hier den von vielen erhofften Umschwung der religiösen Dinge am Hof des Königs Maximilian abzuwarten. Denn dort war die Abneigung des Herrschers gegen die Spanier im Haushalt seiner Gemahlin und gegen die Jesuiten ebenso am Wachsen wie der stille und zähe Widerstand der Königin Maria und ihrer spanischen Hofhaltung. War doch die Oberst-hofmeisterin die andere Maria Manrique, die Tochter des Herzogs Antonio de Nájera, die Ignatius und seinen Söhnen tief ergeben war[74]. Schon 1555 war die Spannung zwischen beiden Lagern in Wien aufs höchste gestiegen. « Li signori spagnioli stanno qui de mala voglia », schrieb Canisius am 25. März 1555 an Ignatius [75]. Und der Graf de Luna, Claudio Fernández de Quiñones, schlug der Königin Maria ernsthaft

[71] Luis CABRERA DE CÓRDOBA, *Felipe II, rey de España,* lib. IV, cap. 10 (Ausgabe Madrid 1876, I, 194).

[72] Die von Polanco verfasste Todesnachricht an Kardinal Mendoza in *Cartas de San Ignacio* VI, pp. 371-373.

[73] MHSI, *Pol. Chron.* VI, 140.

[74] Diese María Manrique war die spätere Stifterin des Jesuitenkollegs in Barcelona. Ueber ihr Wirken in Wien und ihre Mitarbeit mit den dortigen Jesuiten vgl. MHSI, *Pol. Chron*. II 254, 570 ; *Epp. Quadrim.* I, 732. – Ueber ihr Wirken in Barcelona vgl. MHSI, *Mon. Borg.* IV, 138-141, 327 ; V, 17 f., 68, 531 f ; J. CREIXELL, *S. Ignacio de Loyola* II (Barcelona 1922) 221-230.

[75] O. BRAUNSBERGER, *Epistolae Canisii* I, p. 527.

eine Scheidung von ihrem glaubensverdächtigen Gemahl vor[76]. So ist es verständlich, warum das Ehepaar Manrique 1556 keinerlei Aussichten am Wiener Hof haben konnte. Die katholische Partei blieb siegreich, und es ist die weltgeschichtliche Tatsache, dass Maximilian II. nicht prostantisch wurde, auch der Glaubenstreue der spanischen Infantin Maria, seiner Gemahlin, zu verdanken und den « Españolas de su cámera », wie sich Cabrera ausdrückt : unter ihnen aber befand sich Maria Manrique, die Tochter der Doña Isabel, um die sich Ignatius so bemüht hatte. Was ihm bei Isabel nicht gelang, sollte sich um so mehr bei der ihm allezeit getreu ergebenen Königin Maria und bei Isabels Tochter auswirken [77].

Isabel Briceño jedenfalls ist nicht mehr nach Italien zurückgekehrt. Sie wandte sich von Wien aus im September 1557 — wir dürfen wohl vermuten, auf Rat des Königs Maximilian selbst, der mit Pier Paolo Vergerio in engen Beziehungen stand [78] — nach Tübingen, wo Maximilians protestantischer Freund, Herzog Christoph von Württemberg, gebot, und wo Vergerio eine kleine ' Ecclesia Italiana ' eingerichtet hatte. Dieses offene Bekenntnis einer so vornehmen spanischen Dame zum neuen Glauben weckte in den Kreisen der aus Italien emigrierten Protestanten hellen Jubel. Vergerio nahm sich Isabels in Tübingen sofort liebreich an und bittet in seinen Briefen vom 5. und 23. Oktober 1557 den Herzog Christoph um allerhand liebenswürdige Hilfen, « mit denen man verwirrte Seelen trösten kann », er dankt für eine aus den herzoglichen Jagden gesandte Hirschkeule, bittet für Isabel um guten Weinessig, da sie Abstinentin sei, verschafft ihr die Erlaubnis, das herzogliche Schloss in Tübingen und seinen Löwenzwinger anzusehen [79]. In Zürich, diesem von den italienischen Emigranten bevorzugten Sammelplatz, gönnt man den Württembergern diese neue Acquisition nicht. Boten kommen zu Isabel, um sie in die Schweiz einzuladen : Zwingli und Luther streiten sich um die Spanierin. Vergerio berichtet an den Herzog :

« In magna tentatione ac tribulatione ea nunc est : venit enim ad eam quispiam missus a Tigurina Ecclesia rogatum, ut ad illam velit se conferre tamquam ad mundiorem in doctrina, sic enim dixit. Contendi ego acerrime, negavi mundiorem ullam esse nostra Ecclesia, sed fateor, matronam titubare. Tanta est diaboli potentia, qui cum videat eam potuisse egredi ex papatu, vellet nunc Tigurum ducere, quasi illic sit inclusa salus » [80].

---

[76] Bibl, *Maximilian II.* 90.

[77] Ueber Kaiserin María und die Jesuiten in Wien und Brüssel vgl. MHSI, *Pol. Chron.* V, 229-233 ; VI, 342, 351, 444, 458, 463, 466 ; *Mon. Laynez* II, 263 ; VI, 206 ff.

[78] Bibl, *Maximilian II.* 77.

[79] *Briefwechsel zwischen Christoph Herzog von Württemberg und Petrus Paulus Vergerius.* Gesammelt und herausgegeben von E. von Kausler und Th. Schott (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 124) (Tübingen 1875) 145-147.

[80] Ebd. 146.

Isabel war also mindestens noch nicht klar, welcher Weise des neuen Glaubens sie den Vorzug geben solle — und eben dieses Schwanken zwischen der kalvinischen Strenge des Zirkels in Ferrara und der Anziehungskraft des sozusagen liberaleren Protestantismus in Zürich bezeugt uns, dass sie eine Natur war, der man auch die von Olave betreute Konversion nicht eben sofort glauben musste. Isabel befand sich gegen Ende dieses Jahres 1557 auch noch in einer anderen seelischen Not: von Italien her kamen flehende Briefe des Gatten und der Kinder, um sie zur Rückkehr zu bewegen. Zwei ihrer Söhne reisten ihr entgegen, wenn wir dem etwas überschwänglichen Widmungswort des Curione glauben dürfen: « Nam simul ac Alpium iuga superasti atque istic constitisti, illico missi sunt nuntii cum mariti, fratris atque aliorum litteris, qui te reducerent. Insecuti sunt duo filii tui carissimi, magna iam et gratia et auctoritate viri »[81]. An der Grenze der Schweiz, wohl in Chiavenna, fand die Begegnung mit Don García und dem Abad Briceño statt. Der Herzog Christoph war darüber nicht eben glücklich, denn er notiert zu der lateinischen Antwort an Vergerio lakonisch: « Das die matrona, so jetzt bei ime wonet, gedenkh gen Zürich zu ziehen, das stehet zu irer gelegenheit. Es wurdet aber gespürt, das sye noch nicht recht in dem glauben confirmiert seye »[82]. Vergerio verteidigt Isabel am 1. Januar 1558 bei dem Herzog, Isabel sei auf jeden Fall entschlossen, « se numquam velle in papatum amplius redire »[83]. In der Zwischenzeit hat sich Vergerio auch in Wien bei Maximilian für Isabel bemüht, aber die kühle Antwort des Königs liess nicht viel hoffen; das passte jetzt ganz und gar nicht in die Religionspolitik des Königs[84]. Man sieht: eigentlich will sich niemand mit der offenbar sehr schwierigen Dame belasten. So bleibt Isabel zu Beginn 1558 in Zürich, wo sie sich mit den alten Freunden aus Neapel, Ochino, Caracciolo und anderen zusammenfindet[85]. Hier wird ihr die Ehre der begeisterten Widmung des Curione zuteil — die zweite Auflage dieses Werkes legt der vielgewandte Italiener aber bereits einer wichtigeren Dame der Reformation zu Füssen: der Königin Elisabeth von England. Wir brauchen die Lobsprüche des Curione auf Isabel nicht sehr ernst zu nehmen, hat sich doch schon der extravagante Marchese Bonifacio d'Oria

---

[81] Diese öfters zitierte Widmung des Curione auf den ersten Seiten seiner 1558 bei Petrus Perna in Basel erschienenen Ausgabe der Werke der Olympia Morata trägt die Ueberschrift: « Isabellae Manrichae Bresegnae illustri ac religiosissimae foeminae per Jesum Christum S.P.D. ». Sie endet mit den Worten: « O rara in foemina, et in tali foemina, exemplum, non mulieribus modo, sed viris etiam ad pudorem propositum. Deum Patrem Jesu Christi Domini nostri precor faciat ut isto tuo sancto exemplo perdiu Christi Ecclesiae prodesse queas ».

[82] Kausler-Schott 149. Die lateinische Ausfertigung der herzoglichen Antwort ebd. 151 f.

[83] Ebd. 157 f.

[84] Le Bret 108, 156.

[85] Vgl. Cantimori 248, 88 f.

in einem Brief darüber lustig gemacht: « Ich hätte mir mit wenig Geld die schönen Enkomien und grossartigen Lobsprüche kaufen können, die Curione jener edlen Dame spendet »[86]. Isabel erhielt noch eine zweite literarische Ehrung: Ochino widmete ihr 1561 sein Buch über die Gegenwart Christi im Sakrament des Abendmahles, und auch hier sind die etwas masslosen Verherrlichungen Isabels nur ein Zeugnis dafür, wie sehr man versuchte, mit ihrer Person als Dame aus einer spanischen Grandenfamilie gleichsam Propaganda zu machen[87].

Bald wird es still um die einsame und entwurzelte Frau. Im Sommer 1559 zieht sie sich, vielleicht auf Rat des Caracciolo[88], mit einer Empfehlung Bullingers aus Zürich nach Chiavenna zurück[89]. Sie ist krank und muss sich beim Kirchgang auf ihre Mägde stützen. Giulia Gonzaga unterstützt sie von Italien aus. Im November 1559 erhält sie nocheinmal Besuch ihrer Söhne, aber nichts kann sie bewegen, zum alten Glauben und in die Familie zurückzukehren. In Chiavenna ist bis 1563 Agostino Mainardi Pfarrer, jener Augustiner, dessen Fastenpredigten im Jahre 1538 den für Ignatius und seine Gefährten so gefährlichen Sturm in Rom heraufbeschworen hatten[90]. Vielleicht haben beide manchmal miteinander von dem Mann gesprochen, der so tief in ihr Leben eingegriffen hat. Es gab im übrigen auch in Chiavenna manchen Verdruss mit Isabel, und in einem Brief nach Zürich an Bullinger steht einmal: « De Isabella longa est materia, es sind nit gar redliche stuck »[91]. Am 8.

---

[86] Church, *The Italian Reformers*, New York 1932, 292; *I riformatori italiani* II, 84. – Vergerio, der Beschützer Isabels, und Curione sind seit 1556 Feinde: vgl. Church, *The Italian Reformers* 287; *I riformatori italiani* II, 78-80. – Curiones Widmung an Isabel hat darum offenbar auch den Zweck, sie Vergerio zu entfremden. – Um die Bekehrung des Marchese Bonifacio d'Oria bemüht sich Salmeron in Basel. Vgl. MHSI, *Mon. Salm.* I, 219.

[87] *Disputa di M. Bernardino Ochino da Siena intorno alla presenza del corpo di Giesú Christo nel Sacramento della Cena* (Basilea MDLXI). – Die Vorrede beginnt: « Bernardino Ochino alla Illustrissima Signora Donna Isabella Manriche Bresegna desidera gratia e pace da Dio Padre nostro e da Giesú Christo Signor nostro ». Der Text ahmt dann sichtlich, aber etwas gröber, die Widmung des Curione nach. Isabels heller Geist habe es nicht mehr in der Papstkirche ausgehalten: « non poteva un sì bello et raro ingegno, una sì chiara mente et un sì eccelso et elevato spirito star sepolto nelle papistiche gofferie, aprendovi Christo gli occhi della mente, et viste le horrende et abominabili superstitioni, idolatrie e antichristiane bestemmie ». In diesem Ton gehen die Worte des einst in ganz Italien so berühmten Ochino weiter. Sie enden mit der Feststellung, Isabel eine « molto singulare e diletta sposa di Christo ».

[88] So Croce, in *La critica* 31 (1933) 175 f. – Um die Bekehrung des Caracciolo bemüht sich auch Ignatius. Vgl. MI, *Epp.* IX, 467.

[89] Diese Nachrichten über Isabels letzte Jahre in Chiavenna in: *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern* (Herausgegeben von Traugott Schiess, Quellen zur Schweizer Geschichte XXV) II (Basel 1906) 43, 148, 164, 167, 352.

[90] MHSI, *Pol. Chron.* I, 67-69; MI, *Epp.* I, 137.

[91] *Bullingers Korrespondenz* II, 355.

Februar 1567 ist Isabel Briceño in Chiavenna gestorben, Girolamo Zanchi, Mainardis Nachfolger, meldet ihren Tod nach Zürich [92].

Ignatius hat sich also, soweit uns Menschen ein Urteil über die Geheimnisse des Gewissens zusteht, um Isabel Briceño umsonst bemüht. Aber wir gehen kaum fehl, wenn wir meinen, dass die Sendung des P. Olave dazu beigetragen hat, wenigstens die zahlreichen Kinder Isabels dem katholischen Glauben zu erhalten. Selbst der Sohn, den Isabel eine Zeitlang in Zürich im Hause des Beccaria « an der Kost hat » [93], ist nicht der Mutter gefolgt — es ist wohl sicher jener Juan Manrique de Mendoza, der dann am Hof des Kaisers Maximilian als Kammerherr eine Vertrauensstellung einnahm [94]. Auch Pedro und Jorge Manrique sind katholisch geblieben und haben sich mit Familien des italienischen Adels verschwägert [95]. Am meisten Freude aber bereiteten den Söhnen des heiligen Ignatius die Nachkommen Isabels aus ihrer Tochter Maria Manrique, und es ist, als wollten diese so den späten Dank abstatten für die Sorge, die sich Ignatius um ihre Mutter und Ahnfrau gemacht hatte. Maria Manrique, die der Kaiserin Maria sehr teuer war, wurde durch ihre Heirat mit dem böhmischen Grosskanzler Wratislaw von Pernstein (der als ' Pernestan ' durch die spanischen Geschichtsquellen geht) in enger Zusammenarbeit mit den Jesuiten zu einer der grössten Förderinnen der katholischen Restauration in Böhmen. Auf ihrer Herrschaft Leitomischl predigte oft der spanische Jesuit Hurtado Pérez, und Marias Gemahl unterstützte auf ihre Bitte das Kolleg in Olmütz [96]. Diese Tochter der Isabel Briceño starb im hohen Alter am 16. Februar 1608, und die Chronik der Prager Jesuiten schildert ihre grossartige Beisetzungsfeier am Hradschin [97]. Marias Tochter Polyxena vollendet als Erbin der bömischen Herrschaften dieses Werk der Mutter. Eine zweite Tochter der María Manrique, die den Namen der unglücklichen Grossmutter trägt, Isabel von Pernstein, heiratet 1579 den Grafen Albert zu Fürstenberg, Herrn im Kinzigtal und in Jungnau. Der Jesuitengeneral Mercurian bewilligt dem jungen Paar zeitweilig einen Pater als geistlichen Begleiter. So fliesst das Blut der Isabel Bri-

---

[92] Ebd. III, 8. – CASADEI 49. – Ueber Agostino Mainardi als Pfarrer in Chiavenna vgl. TACCHI VENTURI II, I, 157 f.

[93] MEYER II, 152.

[94] V. BIBL, *Die Korrespondenz Maximilians II.* (Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Oesterreichs 16) I (Wien 1916) 433; II (Wien 1921) pp. 54, 213. – G. TURBA, *Venetianische Depeschen vom Kaiserhof* (*Dispacci di Germania*) (Wien 1895) pp. 214 f, 310, 354 Anm. 6.

[95] CASADEI 18 Anm. 1, 59 Anm. 1. – Ueber die Tochter Isabel, die einen Grafen Galeazzo Torello heiratat vgl. CASADEI 25. – Ueber Jorge Manrique vgl. auch Giuliano GOSELINI, *Geste militari di Don Ferrante Gonzaga* (Torino 1832) 203.

[96] A. KRÖSS, *Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu* I (Wien 1910) 379-381, 617 f., 621.

[97] Johann SCHMIDL, *Historia provinciae Bohemiae Societatis Jesu* (Prag 1749) 488 f.

ceño auch in der Ahnenreihe dieses schwäbischen Dynastengeschlechts [98].

Es ist nun wie ein friedlicher Epilog zu dieser Geschichte der Beziehungen zwischen Ignatius und Isabel Briceño, zwischen dem Orden des Ignatius und den Nachkommen des Ehepaares Manrique, was sich im Jahre 1581 begab. Mit der verwitweten Kaiserin Maria, die jetzt in die nie vergessene spanische Heimat zurückkehrt, reist auch eine Enkelin der Isabel Briceño: Juana von Pernstein, Maria Manriques jüngste Tochter. Juana ist Hofdame der Kaiserin und wird von ihrer Herrin wie eine Tochter geliebt. Die venetianischen Gesandten, die der Kaiserin auf dem Gebiet der Serenissima einen glanzvollen Empfang bereiten, schildern uns auch Juana:

« Teneva il lato destro [in der Kutsche der Kaiserin] una dama giovane di 18 anni in circa, per nome Donna Giovanna, figliola del Barone Pernestan, gran Cancelliero di Boemia; dama piú tosto gratiosa che bella, ma virtuosissima... Per queste qualità è amatissima da Sua Majestà et la segue in Spagna con fine di maritarla in alcun signor principale, poichè né in Germania né in Boemia et per la religione et per altro non si è trovato riscontro, che piaccia né a Sua Majestà che la tiene per figliola » [99]. Obersthofmeister der Kaiserin auf dieser Reise ist jener Don Juan de Borja, der Sohn des heiligen Herzogs und Jesuitengenerals, der einst 1552 zum Verdruss des heiligen Ignatius die Erbtochter Laurenza de Loyola geheiratet hatte [100]. Im Gefolge der Kaiserin reist von Italien ab auch der kleine Luigi Gonzaga, aus dem ein heiliger Jesuit wurde. So ist es, als sei hier nocheinmal alles versammelt, was sich unter dem Segen der grossen Ignatius vereint hat. In Zaragoza feiert die Kaiserin mit grossem Prunk die Hochzeit der Juana von Pernstein mit dem Herzog von Villahermosa, Don Fernando de Gurrea y Aragón, dem Sohn der ' Santa Duquesa ' Luisa de Borja, die Ignatius so herzlich verehrte [101].

So wurde also doch erfüllt, was einst Don García Manrique von Ignatius erbeten hat: « Ich bitte Sie dringlich, Sie möchten eine ganz besondere Sorge für die Wahrung der Ehre dieses Hauses aufwenden und sich dieses Hauses zu bedienen, so wie auch ich Eurer Herrlichkeit in allem zur Verügung stehe, was Sie mir zu Ihrem Dienst befehlen ».

---

[98] Jakob Wilhelm IMHOF, *Notitia S. Romani Germaniae Imperii procerum tam ecclesiasticorum quam saecularium historico-heraldico-genealogica* VII, 4 (Stuttgart 1699) p. 487 f; BRAUNSBERGER VII. 514.

[99] Joseph FIEDLER, *Relationen venezianischer Botschafter über Deutschland und Oesterreich im 16. Jahrhundert* (= *Fontes Rerum Austriacarum* II. Abt. Band 30) (Wien 1870) p. 384 f.

[100] MHSI, *Pol. Chron.* II, 711; *Epp. Mixt* II, 777, 845, 848-851; *Mon. Borg.* I, 643-645.

[101] Fidel FITA, *San Luis Gonzaga en Zaragoza y Madrid*, in *Boletín de la Real Academia de la Historia* 18 (1891) 58-61; Jaime NONELL, *La Santa Duquesa, Doña Luisa de Borja y Aragón* (Madrid 1892) 242 f., 297-304. — Juanas Schwester Bibiana heiratete den fünften Bruder des heiligen Aloysius, Don Francisco de Gonzaga: Vgl. *Acta Sanctorum Junii* IV (Venetiis 1743) 852, Nr. 21.

DAS JUBILÄUM VON 1550
IN DEN ÜBERSEEISCHEN JESUITENMISSIONEN
(INDIEN, BRASILIEN, AFRIKA)

JOSEF WICKI S. I. – Rom.

SUMMARIUM. — S. Ignatius de Loyola a papa Iulio III aestate a. 1550 obtinuit ut socii et omnes Christi fideles in templis S. I. ultra mare sitis gratias Anni Sancti lucrari possent. Qua via factum est ut iubilaeum maximo cum fructu annis 1551-52 vulgaretur Mozambici in Africa orientali, Goae, Cocini, Bazaini, Thânae in India, in portibus brasiliensibus Bahia, Porto Seguro, Espírito Santo, denique in ditione Tunisiana in Africa septemtrionali occasione expeditionis proregis Siciliae Ioannis de Vega; in regno autem Congo, ob difficultates speciales, vulgatum non est. Zelo iubilaei propagandi eminuerunt in Brasilia P. Nóbrega, in India PP. Barzaeus et Xaverius, in Tunisia P. Laínez. Ipse P. Ignatius felicissimum exitum sui consilii scripto a relatoribus vel coram comperit.

Es war gewiss etwas Neues in der Missionsgeschichte, als der hl. Ignatius von Loyola im Sommer 1550 vom Papst Julius III. die Gnaden des damaligen Jubeljahres [1] auch für die überseeischen Länder, wo Patres der Gesellschaft Jesu wirkten, erlangte [2]. Es lohnt sich wohl, die Vorgeschichte dieser Initiative, die Erlangung der Vollmachten selbst und schliesslich den Erfolg dieses ersten « heiligen Jahres » in Indien, Brasilien und Afrika kurz darzustellen.

Als Franz Xaver 1542 nach Indien gelangte, stellte er dort sehr bald einen recht fühlbaren Mangel an geistlichen Gnaden fest. Tatsächlich ist denn auch in den von Silva Rego veröffentlichten Missionsquellen Indiens vor der Ankunft der Jesuiten kaum je davon die Rede [3]. Sogar in der Sterbestunde konnten die Priester nicht von den dem Bischof reservierten Fällen absolvieren, wenn der Pönitent die damit verbundene Taxe nicht beibringen konnte, sodass manche ohne den Empfang

---

[1] Ueber das Heilige Jahr 1550 handeln L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste* VI (Freiburg i. Br. 1913) 43-44 und P. BREZZI, *Storia degli Anni Santi* (Milano 1949) 110-12.

[2] Vgl. P. LETURIA, *S. Ignazio di Loyola e l'Anno Santo 1550* in *Civiltà Cattolica* (1950) IV, 614-15.

[3] So hatte z. B. die Bruderschaft der Misericórdia in Cochin an den Festtagen *perdões*, die aber von vielen nicht gewonnen werden konnten, weil das Oratorium zu klein war (Stadt Cochin an König Johann III., 14. Dezember 1527, veröffentlicht von A. DA SILVA REGO, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente. India* II (Lisboa 1949) 114.

der Sakramente starben[4]. Es entsprach nun ganz dem Eifer Xavers, dass er kurz vor der Abreise zur Fischerküste noch im September 1542 einen ganzen Katalog von notwendigen Vollmachten und Gnaden zusammenstellte, die Ignatius in Rom vom Heiligen Vater erwirken sollte[5]. Bemerkenswert ist die Bitte um einen vollkommenen Ablass für den portugiesischen Statthalter von Indien, Martim Afonso de Sousa und Familie, den man in Rom durch den Besuch der 7 Kirchen gewinnen könne[6]. Da von Europa keine Antwort eintraf, wiederholte Xaver anfangs 1545 seine Bitten[7]. Im folgenden Jahr wurde nun in Rom ein ziemlich ausführliches Verzeichnis der gewünschten Gnaden zusammengestellt, um es den kirchlichen Instanzen vorzulegen ; u. a. bat man um die Vollmacht für die Patres, von den reservierten Fällen absolvieren zu können und um einen Jubiläumsablass, der jährlich einmal in den neuerrichteten Kirchen (Indiens) gewonnen werden könne[8]. Die letztgenannte Bitte wurde nachträglich von Ignatius an den Rand des Schemas geschrieben[9] und dürfte somit auf seine persönliche Anregung zurückgehen[10], zumal er sich gerade in jener Zeit schon mit dem Hl. Jahr 1550 beschäftigte[11]. Ausser Xaver baten auch andere Patres in Indien um viele Gnaden und Vollmachten, wie z. B. Criminali[12] und Lancillotto, die beide einen guten Einblick in die seelischen Nöte der dortigen Christen hatten. Da wird z. B. geklagt, dass die Fälle von Exkommunikationen zahlreich seien, da viele Portugiesen den vom Kirchenrecht verbotenen Waffen- und Pferdehandel mit den Ungläubigen betrieben, aber niemand gehe nach Rom, um sich absolvieren zu lassen[13]. Viele machten ferner in grossen Gefahren das Gelübde, eine Wallfahrt nach Jerusalem, Rom oder Compostella zu unternehmen. « Wer wird aber, fragt Lancillotto mit Recht, eine Reise von 12.000 Leguas (ungefähr 70.000 Km.) um eines Gelübdes willen machen, ausser er sei denn äusserst eifrig in der Liebe zu Christus ? » Wäre es denn etwas

---

[4] Ebd. 111.

[5] Vgl. MHSI, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, edd. G. Schurhammer et I. Wicki I (Romae 1944) 139-43 und G. Schurhammer, *Facultates et gratiae spirituales S. Francisco Xaverio pro India Orientali concessae* in *Studia Missionalia* III (Romae 1947) 133-34.

[6] Brief an Ignatius, Goa 20. Sept. 1542. *Epp. Xav.* I 137.

[7] Brief an Ignatius, Cochin 27. Jan. 1545. *Epp. Xav.* I 257-58.

[8] Vgl. Schurhammer, *Facultates* 114 ff.

[9] Ebd. 147 (Anm. 8) und 152.

[10] Schurhammer glaubt zwar wegen der Titelüberschrift, die besagt, dass Xaver um diese Gnaden bitte, auf verlorene Briefe des Heiligen aus Indien schliessen zu müssen (S. 134), aber Ignatius konnte ohne Schwierigkeit einige Bitten hinzufügen, von denen er annehmen durfte, dass sie Xaver willkommen seien.

[11] Vgl. Leturia, *Ignazio e l'Anno Santo* 611.

[12] Brief an Ignatius, Goa 7. Okt. 1545, veröffentlicht von I. Wicki, *Documenta Indica* I (Romae 1948) 16 (MHSI).

[13] Lancillotto an Ignatius, Goa 5. Nov. 1546. Text in *Doc. Indica* I 140.

Schlechtes, wenn Seine Heiligkeit davon dispensierte, meint er, und bittet dann Ignatius um eine geeignete Lösung der Frage [14].

Nicht viel anders als in Indien lagen die religiösen Verhältnisse in Brasilien, wo der Obere, P. Manuel da Nóbrega, sofort nach seiner Ankunft (1549) P. Simon Rodrigues, Provinzial von Portugal, um besondere Vollmachten (z. B. um Restitutionen von Eigentum, das bei Ueberfällen auf die Indianer unrechtmässig erworben war, umwandeln zu können) und Ablässe bat [15].

Noch im gleichen Jahr erlangte Ignatius durch die Bulle *Licet debitum* vom 18. Oktober für die Gesellschaft Jesu wichtige Gnaden, die auch den Missionsgebieten sehr zu statten kamen, so konnte nun z. B. in allen Kirchen oder Oratorien des Ordens einmal im Jahr (nur das Jubeljahr war ausgenommen) ein vollkommener Ablass « in forma iubilaei » gewonnen werden. Der jeweilige P. General hatte den Tag für die einzelnen Kirchen zu bestimmen. Als Bedingungen werden genannt: Besuch der Kirche, ein Vater unser, ein Ave Maria und Beichte. Teilhaftig konnten des Ablasses alle Gläubigen beiderlei Geschlechts werden [16]. Es steht nicht fest, ob Ignatius für die Kirchen des Orients den Ablasstag festgesetzt hat.

Unterdessen rückte das Heilige Jahr immer näher heran. Dieses wurde aber nicht wie üblich am vorausgehenden 24. Dezember eröffnet, da Paul III. am 10. November 1549 gestorben war, ohne die notwendige Bulle bekanntgegeben zu haben. Der neue Papst Julius III. wurde erst am 8. Februar 1550 gewählt, aber schon am 24. des gleichen Monats konnte dann die erwartete Bulle (Si Pastor ovium) promulgiert werden [17]. Ignatius hätte gern die ersten Gefährten im Hl. Jahr in Rom gesehen, aber das war nicht möglich, da sich z. B. Xaver damals in Japan befand [18]. Auch viele Mitbrüder und zahlreiche Gläubige, besonders aus den entfernteren Ländern, konnten an eine Romreise nicht denken. So entschloss sich Ignatius, für alle Mitglieder seines Ordens in Spanien, Portugal und Indien sowie für viele Freunde und Wohltäter vom Hl. Stuhl die Gnaden des Jubiläums zu erbitten. Am 5. Juni 1550 konnte er voll Freude die Gewährung des Gesuches mitteilen [19]. Als Bedingung war erfordert der Besuch von vier Kirchen (oder einer Kirche viermal) während 30 Tagen (fortlaufend oder auch mit Unterbrechung) [20]. Während des ganzen Monats Juni war er damit beschäftigt, die einzel-

---

[14] Ebd. 140-41.

[15] Bahia 9. August 1549. Text in *Cartas Jesuiticas* I, *Cartas do Brasil* I (Rio de Janeiro 1931) 83.

[16] *Constitutiones Societatis Iesu* I (Roma 1934) 367 (MHSI).

[17] Siehe Leturia, *Ignazio e l'Anno Santo* 607.

[18] Ebd. 611-12.

[19] *S. Ignatii Loyola Epistolae et Instructiones* III (Matriti 1905) 67 (MHSI).

[20] Ebd. und S. 99.

nen Häuser und Personen von dem erhaltenen Jubiläum zu verständigen [21].

Inzwischen reifte in ihm noch ein anderer Gedanke : Könnte der Hl. Vater den Ablass in den überseeischen Gebieten, wo die Gesellschaft Kirchen hatte, nicht auch allen Gläubigen gewähren ? Er entschloss sich, eine Audienz beim Papst zu erbitten. Es dürfte der 2. Juli (oder kurz vorher) gewesen sein, als er vorgelassen wurde [22]. Der Ordenssekretär Polanco hat uns in einigen wenigen Sätzen den Verlauf der Audienz mitgeteilt. Der hl. Ignatius stattete zunächst dem Papst einen Bericht ab, wieviel Gott durch die Gesellschaft Jesu in den indischen Gebieten des Königs (von Portugal) und anderswo wirke [23], worauf der Hl. Vater bis zu Tränen gerührt wurde [24]. Als Ignatius die Bitte um Gewährung des Jubiläums für alle Jesuiten in Indien, Brasilien, Kongo und Afrika stellte, gewährte sie Seine Heiligkeit « con mucho grande amor y edificatión » [25]. Als einzige Bedingung fügte Julius III. scherzend hinzu : dass er den Patres hierin alle Vollmachten erteile und dass sie das Jubiläum denen gewähren könnten, die sie für würdig erachteten, und mit der Busse, die sie für angebracht hielten (wie z. B. einige Altäre oder Kirchen zu besuchen) [26].

Am 7. Juli wurde nun der offizielle Text zuhanden des P. Simon Rodrigues, Provinzials von Portugal, Brasilien, Kongo und Afrika ausgefertigt [27], und am gleichen Tag fast gleichlautend auch ein Exemplar für Xaver, Provinzial in Indien [28], und für die von ihm ernannten Lokalobern [29]. In beiden Texten wird erwähnt, dass man in Rom vier Kirchen zur Gewinnung des Ablasses besuchen müsse [30] ; für die überseeischen Gebiete bestimmte Ignatius nach der ihm vom Papst verliehenen Vollmacht die Beichte als erforderlich und was die Obern sonst noch als Busse den Gläubigen auferlegten [31]. Am 12. des gleichen Monats verfasste Polanco für Xaver noch ein Begleitschreiben, in dem er mitteilte, dass man den Pönitenten keine Geldbusse auferlegen dürfe.

---

[21] Zahlreiche Beispiele in MI, *Epp.* III 67 ff.

[22] Die erste Nachricht ist mit diesem Tag datiert. MI, *Epp.* III, 99 ; vgl. ebd. 111 c.

[23] Brief an Simon Rodrigues. MI, *Epp.* III 99.

[24] I. A. de Polanco, *Chronicon* II (Matriti 1894) 8 (MHSI).

[25] MI, *Epp.* III 99.

[26] Ebd.

[27] Veröffentlicht in MI, *Epp.* III 104-106.

[28] Ebd. 106-07 und *Doc. Indica* II 43-44.

[29] « Francisco Xavier . . . necnon aliis omnibus et singulis praepositis particularibus vel aliorum curam gerentibus ab eodem Francisco in dictis regionibus constitutis ». *Doc. Indica* II 43.

[30] MI, *Epp.* III 105 106. Es waren S. Pietro, S. Paolo, S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore.

[31] Ebd. 105 106-07.

Wenn jemand aber trotzdem etwas gebe, so sollten die Summe Auswärtige erhalten, nicht aber die Gesellschaft, weder einzelne Mitglieder, noch Häuser, noch Kirchen, damit das Jubiläum mit um so grösserer Erbauung gewonnen werde, je weniger Eigennutz damit verbunden sei [32].

Das Patent wurde in vierfacher Ausfertigung [33] an Simon Rodrigues nach Portugal geschickt, der dafür zu sorgen hatte, dass es an Xaver oder an den Rektor von Goa, bzw. an den stellvertretenden Obern in Indien adressiert wurde. Letzterer solle ein Exemplar an Xaver weiterschicken und die andern Exemplare an die übrigen Obern der indischen Häuser [34]. Auch erlaubte Ignatius, dass man von den offiziellen Exemplaren Abschriften für die Mitglieder des Ordens machen durfte, damit möglichst viele des Jubiläums teilhaftig werden konnten [35]. Sehen wir nun, wie sich die Gewinnung des Ablasses in den verschiedenen Ländern der Uebersee vollzog.

Indien

Es traf sich sehr günstig, dass im Jahr 1551 eine stattliche Aussendung von 13 Jesuiten, worunter 4 Prediger waren, nach Indien erfolgte. Die hervorragendsten unter ihnen waren P. Vizeprovinzial Melchior Nunes Barreto, P. Melchior Morais senior, P. Gonçalo Rodrigues und P. Antonio de Herédia. Den Aufenthalt der Flotte in *Moçambique* während der Monate Juli und August benützten die Patres zur Verkündigung des Jubiläums. Die Folge davon war, dass fast alle Einheimischen sowie die zahlreichen Indienfahrer bei den Patres Nunes Barreto, Herédia und Rodrigues beichteten sowie bei drei Dominikanerpatres, die wacker mithalfen [36]. Sowohl Nunes wie Herédia betonen in ihren Briefen den ausserordentlichen Erfolg des Jubiläums auf dieser ostafrikanischen Insel, der vor allem in der Restitution unerlaubten Eigentums, im Almosengeben, in der Regelung jahrelanger unehelicher Verhältnisse mit Sklavinnen, in der Herstellung der Eintracht und des Friedens zwischen Entzweiten und schliesslich im Anlegen einfacher

[32] « Porque tanto se dé el jubileo con más edificatión, quanto más sin ynteresse ». Ebd. 115.

[33] Ebd. 107.

[34] Ebd. 118.

[35] Ebd. Die richtige Interpunktion dürfte dort jedoch so sein : « podrán tanbién ellos [los superiores en la India] hazer patentes, y cometer a otros que les parezca que dispensen el jubileo, con que sean personas de la Compañía. Para el Congo, Brassil y Africa van las patentes enderezadas a V. R. [Simón Rodrigues] ». Es lag Ignatius sehr daran, allen Mitbrüdern, « absentibus corpore, praesentibus tamen animi devotione » (Patent an Xaver : MI, *Epp.* III 106) das Jubiläum zu vermitteln.

[36] M. Nunes Barreto an die Mitbrüder in Portugal, Goa 9. Dez. 1551. *Doc. Indica* II 237-38.

Kleider bestand [37]. Das sollte jedoch nur das Vorspiel eines ungleich grösseren Erfolges in Indien sein.

In *Goa* war es vor allem der Niederländer Gaspar Barzäus, der das Jubiläum mit grossem Eifer verkündigte und es fast nach der Art einer Volksmission durchführte. Zuerst machte er das Volk mit der Bedeutung des Jubelablasses und mit den Bedingungen vertraut, damit es ihn mit Nutzen gewänne [38]. In dieser Absicht predigte er in der Adventszeit 1551 zwei- bis dreimal täglich und veranstaltete Prozessionen mit den Kindern und Büssern. An den Freitagen redete er vor 3-4000 Gläubigen über das Leiden Christi, worauf sich das Volk geisselte. Der Andrang war so gross, dass die Kirche die Massen nicht fassen konnte [39]. Am Vormittag hörten die Patres Beicht, während nachmittags die Familien, die Kranken, Spitäler und Gefängnisse besucht wurden. Besonders viel Mühe gab man sich, die Feindschaften beizulegen und die Unsittlichkeit einzudämmen. Da war viel und harte Arbeit zu leisten, vergleicht doch Fróis den damaligen Zustand Goas fast mit dem Ninives [40]. Am 25. Dezember wurde dann das Jubiläum in aller Form im Kolleg S. Paulo zu Goa eröffnet[41]. Ueber ein Jahr später schreibt Barzäus noch davon, wie es zum Staunen war, was für ein Feuer der Begeisterung die Stadt ergriff und welch grosse Liebe und Anhänglichkeit sie gegen das Kolleg zeigte[42].

Das Jubiläum wurde bald in ganz Portugiesisch-Indien bekannt und von allen Küstenorten des Nordens und Südens, von Bassein, Chaul, Diu, von Cochin, Cananore und Quilon in Travancor kamen die Leute nach Goa, um dort das Jubiläum zu gewinnen[43]. Die Patres mussten den ganzen Tag beichthören und einen guten Teil der Nacht, und auch die hl. Kommunion wurde fleissig ausgeteilt [44]. Die Kirche, die ungefähr doppelt so gross war als die der Sorbonne [45], konnte die Hörer nicht mehr fassen und darum musste die Kanzel im Hof aufgestellt werden, damit das Volk nicht erdrückt würde [46]. Besonders erfolgreich war damals Barzäus in der Bekämpfung der öffentlichen und geheimen Prostitution, eines tiefeingewurzelten und schwer ausrottbaren Uebels, das ausser den Skandalen auch viele Totschläge, Hassgefühle und Feindschaften

---

[37] Ebd. 238 293 410.
[38] Ebd. 272-73 470-71.
[39] Ebd. 470-71.
[40] Fróis, Goa 1. Dez. 1552: «a cidade estava quasi Ninive na astinação». Ebd. 470.
[41] Ebd. 273.
[42] Ebd. 597.
[43] Ebd. 471 (Fróis).
[44] Ebd.
[45] Xaver an Ignatius, Goa 20. Sept. 1542. *Epp. Xav.* I 132.
[46] *Doc. Indica* II 471.

im Volk im Gefolge hatte[47]. Es gelang Barzäus, in einem Jahr über 100 Dirnen zu bekehren[48]. Er hat es auch verstanden, die ungesunde Kleiderpracht und das Prahlen und Protzen mit Juwelen erfolgreich zu bekämpfen, sodass christliche Einfachheit an deren Stelle trat[49]. Barzäus war denn auch mit dem Erfolg des Gnadenjahres 1551-52 sehr zufrieden. Er meinte, es sei unnütz darüber zu schreiben, weil der (Gnaden)schatz so gross sei wie Indiens Armut an Tugenden, sodass alle dabei gewinnen konnten. « Ich bin der Meinung — fährt er fort — dass seitdem die Welt Welt ist, kein anderes [Jubiläum] so erfolgreich war. Schliesslich bewirkte es in dieser Stadt [Goa] und in Indien die grösste Umwandlung, reformierte vollständig die grössten Sünder dieses Landes » und legte infolge der zahlreichen Predigten die Grundlage zu grosser Tugendhaftigkeit[50].

Während in Rom die drei grossen Heiligen Ignatius, Philipp Neri und Franz Borgia dem Jubeljahr 1550 eine besondere Note gaben[51], tat es in Indien der hl. Franz Xaver, von dem wir sicher annehmen dürfen, dass er mit seinen Mitbrüdern den Jubiläumsablass gewonnen hat; war doch die Vergünstigung für die Missionsländer gerade ihretwegen vom hl. Ignatius erbeten worden. Barzäus schreibt über ihn, dass er ganz erstaunt war über den Nutzen des Jubiläums in Goa[52] und das gleiche Urteil gab der Heilige am 9. April 1552 in einem Brief an Ignatius[53]; zudem sorgte er dafür, dass sehr eingehend über dessen Erfolg nach Rom und Portugal geschrieben wurde[54].

Xavers letzte Tat in dieser Angelegenheit war, dass er am 24. April von *Cochin* aus, wo er auf der Fahrt nach China eine kurze Rast machte, an Vizeprovinzial Barzäus schrieb, er solle das Jubiläums-Patent mit einer zuverlässigen Person nach Cochin schicken, zugleich mit einer Autorisierung des Bischofs, ferner mit einem Empfehlungsschreiben desselben und des Generalvikars Dr. Ambrosio Ribeiro für den Pfarrer in Cochin, damit der Ablass während der Regenzeit (Juni bis August) gewonnen werden könne[55]. Die Verkündigung des Jubiläums dürfte dann Herédia, der einzige Pater aus der Gesellschaft, der damals in

---

[47] Ebd. 471-72.

[48] Ebd. 474.

[49] Ebd. 472.

[50] Ebd. 597 (Barzaeus an Ignatius, Goa 12. Jan. 1553).

[51] Leturia, *S. Ignazio e l'Anno Santo* 610.

[52] « Como homem pasmado de ver tanto fruto no santo jubileo pasado ». *Doc. Indica* II 598.

[53] « No podría acabar de scrivir a su santa Charidade, quánto fruto hizo en las ánimas el jubileo que nos embió ». *Epp. Xav.* II 374.

[54] Vierte Instruktion für Barzäus, Goa April 1552. *Epp. Xav.* II 418.

[55] Ebd. II 444-45.

Cochin war, besorgt haben[56], der zudem von Moçambique her schon einige Erfahrung hierin hatte.

Auch im Kolleg zu *Bassein* wirkte das Jubiläum sehr gut, wo es der schon genannte P. Nunes Barreto am Pfingstfest 1552 dem Volk bekanntgab. Es war dies für die Stadt ein denkwürdiger Tag. In feierlicher Weise zog der Klerus, angetan mit dem Rauchmantel und Pallium, von der Pfarrkirche zum Kolleg der Gesellschaft, von zahlreichem Volk mit Kerzen in der Hand begleitet. Der gesamte öffentliche Ordnungsdienst war anwesend und leitete die Prozession, die im Klang der Trompeten voranschritt. Da das Volk so zahlreich war, dass die Kirche es nicht fassen konnte, musste P. Nunes auf dem freien Felde predigen[57]. Das tat er denn auch voll Schwung und religiöser Begeisterung[58]. In der Folge hielt er mindestens 20-30 Ansprachen, um die Leute zu belehren, wie sie den Ablass mit Nutzen gewinnen könnten. Das ganze Jahr hindurch dauerte nun der Eifer an; zahlreich waren die Beichten, die fast alle P. Nunes selbst abnahm, da man nicht zu andern gehen wollte; zweimal jedoch war der Andrang so gross, dass er P. Francisco Henriques aus dem nahen Thâna zu Hilfe rufen musste[59]. Restitutionen und Aussöhnungen zwischen Feinden fanden die ganze Zeit hindurch statt. Der Eifer des Volkes war ganz ungewöhnlich: es gab Leute, die 14 Tage lang barfuss gingen oder fasteten, viele besuchten alle Kirchen Basseins mehrere Monate hindurch[60], bekleidet mit dem Bussgewand der Misericordia-Bruderschaft; andere geisselten sich (auch Ehepaare) oder zogen als Büsser in Gruppen von drei bis fünfzehn durch den Ort, mit Totenschädel und Geissel in der Hand oder mit Fackeln und Kreuz an der Spitze, und von zufälligen Zuschauern begleitet[61]. So wundern wir uns nicht, wenn der Augenzeuge Br. Gil Barreto nach Portugal schrieb: « Es scheint mir, dass ich nie einen grösseren Eifer beim Volk sah »[62]. Viele liessen sich auch durch das tapfere Beispiel ihrer Mitbürger zur Lebensbesserung bewegen[63]. Sogar von Chaul, einem kleinen Hafen in südlicher Richtung, kamen die Leute auf mehreren Booten, um das Jubiläum in Bassein zu gewinnen[64]. Schliesslich ging P. Nunes für einige Zeit auch nach dem schon genann-

---

[56] Vgl. *Doc. Indica* II 548 (Brief Herédias an Ignatius, Cochin 20. Dez. 1552).
[57] Gil Barreto an die Mitbrüder in Portugal, Bassein 15. Dez. 1552. Ebd. II 517-18, ferner 544.
[58] Ebd. 518.
[59] Ebd.
[60] Ebd. 501.
[61] Ebd. 501-02 518.
[62] Ebd. 518.
[63] Ebd. 502.
[64] POLANCO, *Chron.* II 754.

ten *Thâna*, um dort am Fest der Apostelfürsten Peter und Paul den Ablass zu verkünden[65].

In *Ormuz*, einer Insel in der Meerenge zum Persischen Meerbusen, war der in Moçambique schon genannte P. Gonçalo Rodrigues im Verlaufe des Jahres 1552 mit gutem Erfolg für die Durchführung des Jubiläums tätig. Er meldet die Sanierung mehrerer Ehen, besonders hochgestellter und einheimischer Christen : einer von ihnen lebte 15 oder 20 Jahre in unerlaubten Verhältnissen, ein anderer 7-8 Jahre. Auch Restitutionen und Schlichtung von Feindschaften kamen wiederholt vor, obwohl es sich um schwierige Fälle handelte. Am meisten war der Pater mit Predigen und Beichthören beschäftigt. Besonders kämpfte er gegen den vom Kirchenrecht verbotenen Handel der Christen mit Ungläubigen an[66], was in Ormuz noch wichtiger war als anderswo.

Von den andern Orten der Indischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, wie z. B. Quilon, Colombo, Fischerküste, Malakka, Molukken und Japan fehlen Nachrichten über das Jubiläum, obwohl es dem Wortlaut nach auch dort hätte bekannt gegeben werden können[67]. Es scheint aber, dass es in den genannten Städten und Gegenden tatsächlich nicht promulgiert wurde, wie auch ein Ausdruck Xavers andeutet[68]. Zudem hatte Ignatius nur vier Patente geschickt, die man offenbar in Goa, Cochin, Bassein und Ormuz den obersten Instanzen des Diözesanklerus einhändigte. In Goa stiess zudem das Jubiläum auf Schwierigkeiten, die Ignatius nicht voraussehen konnte. Einige aus dem Klerus nämlich griffen das Jubiläum öffentlich als ungültig an, weil das Patent keine authentische Beglaubigung und keine herabhängenden Siegel trug[69]. Das gläubige Volk wollte aber lieber mit P. Barzäus irren, als jenem Gerede Glauben schenken[70]. Tatsächlich war jene Formalität nicht nötig, wie später Ignatius nach Indien schrieb, wobei er bemerkte, man solle in Goa nicht mehr verlangen als anderswo[71]. Der unerwartet grosse Erfolg veranlasste sowohl Xaver wie auch in dessen Namen Barzäus, beim Ordensstifter um weitere ähnliche Ablässe mit noch grösserer

---

[65] Ebd.

[66] *Doc. Indica* II 333-34.

[67] Siehe Anm. 35. Im Patent heisst es von Xaver, dass er Oberer sei in den Gebieten Indiens, die dem portugiesischen König unterworfen seien « et ultra eas ». In Colombo predigte P. Morais ein Jubliäum, das der Bischof von Goa durch Vermittlung des Königs erhalten hatte ; s. *Doc. Indica* II 429 ; vgl. dazu *Epp. Xav.* II 374 [15].

[68] Er bittet nämlich Ignatius durch Barzäus, « que estas graças venhão pera todos os fieis christãos que estão do Cabo de Boa Esperança pera quá ». *Epp. Xav.* II 418.

[69] Vgl. *Epp. Xav.* II 374-75 418 444-45, *Doc. Indica* II 597.

[70] *Doc. Indica* II 597.

[71] Ignatius an Barzäus, 24. Dez. 1553 : « No se deve demandar en las Indias más seremonias en estas partes que en las otras nationes de la christiandad ». MI, *Epp.* VI 90.

räumlicher Ausdehnung zu bitten[72], was denn auch bald gewährt wurde[73]. Die Kontroversen mit den andern Klerikern blieben nicht ohne Eindruck auf Xaver und in mehreren Briefen mahnte er noch von Malakka aus im Juni 1552 Pater Barzäus, ja einträchtig mit den andern Orden zu leben und Predigtduelle mit ihnen zu vermeiden[74].

Brasilien

Viel spärlicher sind die Nachrichten über den Erfolg des Jubiläums in Brasilien. Die Gesellschaft Jesu hatte dort 1549 unter Nóbregas Führung Fuss gefasst und die kleine Gruppe war zu Beginn des folgenden Jahres um vier Missionare verstärkt worden. Dann stockte aber der Nachschub drei Jahre lang, sodass das Patent des Jubiläums keinem Ordensmitglied mitgegeben werden konnte. Es scheint denn auch erst anfangs 1552 dorthin gelangt zu sein[75]. Während nach Indien vier Exemplare zu schicken waren, wurde dem Provinzial von Portugal allem Anschein nach nur eines geschickt, da man nach Bedarf Abschriften davon machen könne, besonders für die Uebersee[76].

Am 17. März 1552 schrieb nun Br. Vicente Rodrigues aus *Bahia* etwas kurz, dass die Weissen dort das Jubiläum mit grosser Frömmigkeit gewonnen hätten[77]. Genau ein halbes Jahr später berichtete aus der gleichen Stadt P. Francisco Pires, dass P. Nóbrega gleich zu Beginn der Fastenzeit (der Aschermittwoch war am 2. März) von Bahia nach S. Vicente (bei Santos) und zu den Capitanias fahren wollte, um das Jubiläum zu verkünden. Schon war er mit P. Manuel de Paiva auf dem Meer, als sie wegen ungünstiger Winde umkehren mussten. Der Konsult beschloss nun, dass P. Nóbrega in Bahia bleibe ; zur Verkündigung des Jubiläums in den Küstenstädten wurden dann die Patres Paiva und Juan de Azpilcueta Navarro geschickt, beide noch während der Fastenzeit. Dieser wirkte vor allem in *Porto Seguro*, jener in *Espírito Santo*. Unterdessen war Nóbrega in Bahia die ganze Fastenzeit mit Beichthören beschäftigt. Jeden Sonntag musste er zwei Messen lesen und zweimal predigen ; an den Freitagen war ebenfalls Predigt. « Die Frucht, die unser Herr wirkte, kann ich nicht im einzelnen schildern », meinte P. Pires : er hatte besonders die Sanierung unerlaubter Verhältnisse, die Lebensbesserung zahlreicher Personen, die Bekämpfung des Schwörens,

---

72 *Epp. Xav.* II 418 und *Doc. Indica* II 598.

73 Schon am 24. Dez. 1553 konnte Ignatius zwei weitere « Jubiläen » nach Indien schicken. MI, *Epp.* VI 90.

74 Siehe seine Mahnungen in *Epp. Xav.* II 424-25 433-34.

75 Die ersten Nachrichten sind, soweit ersichtlich, vom März 1552. Vgl. auch Leite II 309-310.

76 Siehe Anm. 35 und MI, *Epp.* III 118.

77 *Cartas Jesuíticas* II, *Cartas Avulsas* 1550-1568 (Rio de Janeiro 1931) 113.

der Streitsucht und des Stehlens im Auge. Abschliessend urteilt er : » Ich glaube, dass nicht einer fehlte, um das Jubiläum zu gewinnen, wobei jeder tat, was möglich war, wenn auch noch ein paar sich nicht von den Indianerinnen, von denen sie Kinder hatten, trennten und auf Frauen warten, die sie heiraten können, um sich dann von den andern zu trennen »[78].

Es war ein Glück, dass das Jubiläum in Brasilien noch rechtzeitig verkündet werden konnte, denn am 22. Juni des gleichen Jahres traf der erste Bischof des Landes, Fernandes Sardinha, ein, der schon sehr bald die Methoden der Patres scharf und öffentlich kritisierte, wodurch natürlich auch der Erfolg des Jubelablasses in Frage gestellt worden wäre.

Afrika

Neben Indien und Brasilien sollte auch Afrika den Ablass des Hl. Jahres 1550 gewinnen können. Schon oben wurde mitgeteilt, dass die Patres auf der Indienfahrt bei der Rast in Moçambique die günstige Gelegenheit benützten, um der dortigen Bevölkerung und den Mitreisenden die Gnaden des Jubiläums zu vermitteln.

Schon seit 1548 hatte die portugiesische Provinz eine eigene Mission in Westafrika, im Kongogebiet, oder wie man damals nicht selten sagte, in Magni-Kongo. Ignatius hoffte, dass die Gesellschaft dort ein Kolleg oder gar eine Universität errichten könne[79]. Die Mission nahm später keinen guten Verlauf. P. Superior Jorge Vaz musste, aufgerieben von Sorgen und Leiden aller Art, die Mission bald verlassen und starb schon 1551 in Lissabon[80]. Es blieben nur die zwei Patres Cristóvão Ribeiro und Jácome Dias zurück, die aber, führer- und haltlos wie sie waren, bald die religiösen Ideale aufgaben und anfingen, Handelsgeschäfte zu treiben, wohl um ihren Angehörigen zu helfen. Als sie das wenig erbauliche Leben eine Zeitlang geführt hatten, verliess zuerst Ribeiro und bald darauf auch Dias die Mission, um sich auf die Insel S. Tomé zu begeben. Letzterer kehrte schliesslich Ende 1552 krank nach Portugal zurück, während Ribeiro weiterhin den unerlaubten Handel betrieb. Als man davon in Portugal hörte, wurde P. Cornélio Gomes nach S. Tomé geschickt, um den Fall zu untersuchen. Er fand den reuigen Pater schuldig und schickte ihn nach Portugal, wo er Ende 1553 eintraf, dann aber trotz der Empfehlung des P. Gomes aus dem Orden entlassen wurde. Von Patres, die statt für das Seelenheil der andern zu sorgen, skanda-

---

[78] Ebd. II 127-28.
[79] *Epp.* II 420 502.
[80] Vgl. Rodrigues I/2, 550-51.

lösen Handel trieben und auch sonst Anlass zu Verdacht boten[81], konnte man nicht erwarten, dass sie das Jubiläum verkündigten, und selbst wenn sie es getan hätten, wäre der Schaden wohl grösser gewesen als der Nutzen. Tatsächlich hört man denn auch damals nichts von einem Jubiläum im Kongoreich[81a].

Die offiziellen Schriftstücke nennen neben dem Kongo noch ausdrücklich Afrika und zwar als ein von jenem offenbar verschiedenes Gebiet. Es handelt sich tatsächlich um Nordwestafrika, wo in *Tetuan* und Umgebung vor allem P. João Nunes Barreto von 1548-53 wirkte, indem er sich der gefangenen spanischen und portugiesischen Christen annahm, sie, soweit die Mittel reichten, loskaufte, alle, die es wünschten, beichthörte und ihnen die hl. Kommunion spendete und auch gelegentlich predigte[82]. Falls das Patent des Jubiläums in seine Hände gelangte, hat er sicher einen sehr guten Gebrauch davon gemacht.

Noch an einer andern Stelle Afrikas sollte das Jubiläum verkündet werden und reiche Frucht zeitigen. Der spanische Vizekönig von Sizilien, Juan de Vega, hatte im Sommer 1550 im Auftrag des Kaisers Karl V. einen Feldzug gegen den mohammedanischen Seeräuber Dragut in *Nordafrika* durchzuführen[83]. Als Ignatius anfangs Juni die Gewährung des Jubiläums erwirkte, dachte er auch an Vega, mit dem er auf engste befreundet war[84], und schickte ihm und seiner Familie am 7. des genannten Monats das Jubiläum zu[85]. Schon 10 Tage später antwortete der Vizekönig und bat Ignatius, von Laínez angeregt[86], der Papst möge allen, die am Feldzug teilnähmen und infolge dieses heiligen Unternehmens nicht nach Rom pilgern könnten, das Jubiläum gewähren. Zugleich schickte er eine Liste mit den Namen der Personen, die in Frage kamen[87]. Der Brief gelangte etwas spät in die Hände des hl. Ignatius, aber dieser beeilte sich, die Bitte bei der nächsten Gelegenheit Julius III. vorzulegen, der sie freudig gewährte mit der Bemerkung, sofern die Bittsteller reuig seien und beichteten[88]. Auf eine Schwierigkeit hatte Vega jedoch aufmerksam gemacht: in der Berberei gäbe

---

[81] Ebd. 551-52; POLANCO, *Chron.* III 447-49 455.

[81a] Weder in den vier Bänden *Monumenta Missionária Africana* des P. António Brásio C. S. Sp. (Lisboa 1952-54) noch bei J. CUVELIER-L. JADIN, *L'ancien Congo d'après les archives romaines* (1518-1640) (Bruxelles 1954) ist dieses Jubiläum in Afrika erwähnt.

[82] Siehe *Epistolae Mixtae* II (Matriti 1899) 492-94 (MHSI) und POLANCO, *Chron.* II 137-38 379-80.

[83] Siehe POLANCO, *Chron.* II 34 45.

[84] Vgl. F. CERECEDA S. I., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo 1512-1565* I (Madrid 1945) 160-64.

[85] MI, *Epp.* III 72.

[86] POLANCO, *Chron.* II 44-45.

[87] MI, *Epp.* III 111.

[88] Ebd.

es keine Kirchen, die man besuchen könne[89]. Darauf antwortete Ignatius, Laínez, der mitzog, könne nach Massgabe der Verhältnisse, Orte und Zeiten das Nötige anordnen[90]. Am gleichen Tag, 9. Juli, wurde das feierliche Patent von Ignatius ausgestellt, unterschrieben und mit dem Ordenssiegel der Gesellschaft Jesu versehen. Die Anschrift lautete : « Für alle erlauchten Herren und Adligen und tapferen Helden, Kapitäne und Soldaten, schliesslich für alle Christen, die in Afrika gegen die Ungläubigen Krieg führen ». Im Text wurde nochmals darauf hingewiesen, dass der Kampf geführt werde « für Christi Ruhm und zur Erhöhung des heiligen Glaubens »[91]. Wegen der Kürze der Zeit konnte kein eigentliches Breve ausgestellt werden[92], das Patent des hl. Ignatius ging aber in doppelter Ausfertigung ab[93].

Unterdessen war die Flotte Vegas schon am 21. Juni von Sizilien abgefahren und 6 Tage später hatte man die Küste Afrikas in Sicht. Die Patente wurden dem Heer nachgeschickt und kamen noch rechtzeitig vor dem Hauptkampf an. Am Fest des hl. Bartholomäus, dem 24. August, wurde das Jubiläum mit Trompetenklang und Paukenschlag im Lager bekanntgegeben und vom ganzen Heer mit Ehrfurcht und Freude aufgenommen. Der Vizekönig wünschte bei dieser Gelegenheit auch eine entsprechende Predigt, die dann P. Laínez hielt. Es begannen nun für den Pater sehr angestrengte Tage. Zwei bis drei, ja sogar bis sechs Stunden in die Nacht hinein musste er beichthören, da alle, Grosse und Kleine, ihr Gewissen in Ordnung bringen wollten. Viele änderten ihren Lebenswandel, denn nicht wenige hatten bisher vom Christentum nicht viel mehr als den Namen gehabt. Restitutionen wurden geleistet, und der Friede zwischen Hasserfüllten wieder hergestellt. Dazu kam noch die Sorge um 150 Kranke, sodass der Pater kaum Zeit fand, zu essen und zu schlafen[94]. Bis zum 10. September, da man die Stadt Aphrodisium (im Gebiet von Tunis) eroberte, hatte fast das ganze Heer gebeichtet und auch nachher fehlte die Arbeit nicht, da es zahlreiche Verwundete und Kranke gab, von denen viele starben[95]. Obwohl der Feldzug recht mühsam war, kamen nach dem Urteil von erfahrenen Augenzeugen dabei weniger Ungerechtigkeiten vor als bei ähnlichen Unternehmungen[96], was man wohl der Wirkung des Jubiläums zuschreiben darf.

---

[89] Ebd.

[90] Ebd.

[91] « Pro Christi gloria ac fidei sanctae exaltatione ». Ebd. 113.

[92] Ebd. (im krit. Apparat).

[93] Polanco, *Chron.* II 45.

[94] Laínez an Ignatius, Aphrodisium (im Gebiet von Tunis), 2. Sept. 1550 MHSI, *Lain.* I 165-66 ; siehe auch ebd. 168-70.

[95] Brief des P. Laínez vom 5. Okt. an Ignatius. Ebd. 170.

[96] Ebd. 170-71.

Am 25. September schiffte man sich ein, um nach Sizilien zurückzufahren[97]. Am 18. Oktober richtete dann der Vizekönig von Trapani aus ein Schreiben an den hl. Vater Julius III., in dem er die hervorragende Leistung des P. Laínez beim afrikanischen Feldzug hervorhob und ihn beauftragte, in seinem Namen die Füsse Seiner Heiligkeit zu küssen und einige Fragen zu behandeln, die das Wohl der Garnisonen in Afrika beträfen. Zugleich solle der Pater Seiner Heiligkeit berichten, mit welch grossem Glauben und Geist der Frömmigkeit das ganze Heer das Jubiläum angenommen und sich dessen mit reichem Vorteil bedient habe. Seine Heiligkeit werde sich gewiss sehr freuen, zu vernehmen, welch grossen Nutzen es gestiftet habe, wofür man Gott sehr danken müsse[98]. Aus einem Briefe des Vizekönigs vom 9. Januar 1551 wissen wir, dass Laínez inzwischen vom Hl. Vater in Audienz empfangen worden war und die afrikanischen Angelegenheiten zur Zufriedenheit des Vizekönigs vorgebracht hatte[99]. Gewiss hat Laínez dabei auch vom Jubiläum während des Feldzuges gesprochen und auch sonst Ignatius davon mündlich berichtet.

Wenn man rückblickend den Verlauf des Jubiläums von 1550 in den überseeischen Ländern betrachtet, muss man über dessen ausserordentlichen Erfolg wirklich staunen. Zu diesem trug wesentlich bei, dass es von hervorragenden Patres, wie Nóbrega, Barzäus, M. Nunes Barreto und Laínez, verkündet und mit Eifer durchgeführt wurde. Schon rein äusserlich wählte man hervorstechende kirchliche Zeiten, wie Weihnachten, Fastenzeit, Pfingsten, Peter- und Paulsfest, Bartholomäustag, um es zu eröffnen. Zum Gedeihen trug auch viel bei die Unterstützung der weltichen und kirchlichen Behörden (Bischof von Goa, Vizekönig Vega). Das Jubiläum zeigte auch, wie viel guter Wille und religiöser Geist noch bei Hoch und Niedrig vorhanden war und dass durch geeignete Mittel das Laster zurückgedämmt und der Sinn für ein christliches Leben wirksam geweckt werden konnte, da der Glaube unerschüttert geblieben war. Wie ganz anders verlief damals das gleiche Jubiläum in Florenz, wo heidnische Renaissance und Protestantismus an den Grundsäulen des Glaubens rüttelten[100]! Eine weitere Folge des

[97] Ebd. 171.

[98] Text ediert in *Lain.* I 174-75.

[99] Siehe *Epistolae Mixtae* II 477.

[100] In den Ricordi des Antonio da San Gallo lesen wir über das Jubiläum, das der Papst der Stadt verlieh und durch das die gleichen Ablässe gewonnen werden konnten, wie in Rom (perdono di tutte l'Indulgenze della Porta Santa di Roma): « La miseria umana era in tal tempo a tanta cecità condotta, per le risse ed eresie nate contro la Chiesa Romana, che non andava a tanto dono spirituale con fervore, salvo certe povere donnicciuole, e qualche buon vecchierello, che anticamente compreso avesse tal divozione. E tra gli altri poco o non punto si temeva l'autorità Papale per la loro lorda e sporca vita ». *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi* 17 (Firenze 1906) 95.

Erfolgs in der Uebersee war die Bitte der Obern um weitere ähnliche Jubiläen und Ablässe, eine Bitte, die nicht umsonst gestellt wurde. Schliesslich war es Ignatius, durch dessen Anregung und Einsatz das Jubiläum auf Indien, Brasilien und Afrika grosszügig ausgedehnt worden war, vergönnt, den guten Verlauf durch persönliche Berichterstatter (Laínez und später André Fernandes aus Indien) sowie durch verschiedene Briefe aus Brasilien und dem Osten zu erfahren. Endlich bewies gerade der Erfolg, wie richtig der Heilige das ausserordentliche Heilmittel des Jubiläums des Heiligen Jahres als Erneuerungsmittel der tiefkranken Christenheit in der Uebersee eingeschätzt hatte.

NOTAS SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

GREGORIO MARAÑÓN
De las RR. Academias Española y de la Historia, Madrid.

SUMMARIUM. – Auctor exponit aliqua facta in vita sancti Ignatii enarrata, quae propius scientiae medicae et psychologicae accedunt: sensum nempe heroicum, ut vocatur, eius vitae, aegritudines et passiones, adiuncta tandem medica et historica eius mortis.

JUSTIFICACIÓN

Mi colaboración en este libro debe entenderse como un acto de adhesión a una de las más altas figuras de la vida española, aparte de su santidad. No tengo que decir, porque es notorio, que no he dedicado mi modesta y esporádica actividad histórica al estudio de la vida de San Ignacio. Me he contentado con admirarle a la distancia que supone mi paso fugitivo por el siglo en que vivió. Y el reconocimiento de esta limitada posición mía, me obliga a no tratar de improvisar, con unos meses de lectura y de investigación, cualquier punto de vista, por anecdótico que fuera, sobre la vida de uno de los personajes de nuestra Historia, y de todas, que ha suscitado mayor número de estudios y comentarios.

Si, a pesar de esto, me sumo aquí a los grandes especialistas ignacianos y a los que, sin serlo, tienen derecho a figurar a su lado, por ser grandes historiadores de su época, débese a mi deseo de no restar un solo nombre, por insignificante que sea, al índice de autores que han planeado los editores de esta compilación conmemorativa.

HEROÍSMO

La salud, las enfermedades y la muerte de San Ignacio de Loyola, han sido descritas y comentadas por todos su biógrafos y de un modo particular por mi querido amigo el P. J. A. de Laburu [1], que une a su sagacidad de psicólogo y a su talento literario, profundos conocimientos anatómicos y médicos. Lo que yo pueda añadir, son sólo algunas observaciones de naturalista, que contempla un espectáculo y opina sobre

---

[1] J. A. DE LABURU S.I., *La salud corporal y san Ignacio de Loyola* (Montevideo 1938).

él. Y al decir « naturalista », pretendo poner en primera línea la cualidad más peculiar del médico, a saber, su voluntad de anotar e interpretar lo que ve, escucha o lee, y de cotejar lo observado, con los conocimientos fundamentales de la Biología, dejando de lado todo lo demás que forma, en cada época, la actualidad de la Medicina, esto es, el cúmulo de hechos y de teorías que surgen y se eclipsan, que parecen ser verdaderas y que pueden ser efímeras.

A ese naturalista, que soy yo, lo que le parece dar carácter extraordinario a la existencia mortal de San Ignacio es su heroísmo. Todo gran santo es un héroe, pero en San Ignacio el tema heroico adquiere una realidad y una grandeza patéticas. El héroe es, etimológicamente, un hombre hijo de un ser humano y de un dios. Hay sin duda en esta definición un balbuceo de verdad. Porque el sentido heroico de la vida es el espíritu de superación de lo humano, de lo que es perecedero ; es decir, el ansia de la inmortalidad ; y apuntaban bien el blanco nuestros remotos antepasados, cuando suponían ligada a un influjo divino esta voluntad, heroica, de sobrevivir a la vida terrena.

La verdad es que todo hombre, por el hecho de serlo, lleva en sí una posibilidad heroica. Los dos grandes instintos que mantienen la vida sobre el planeta, son los mismos en el ser humano y en el bruto : el instinto de la conservación individual y el de la especie. Lo que nos da la gran categoría humana es el tercer instinto, que es sólo nuestro, de los hombres : el instinto de la superación, el instinto de hacer de nuestra vida un uso excelso, de perfeccionarla, para nosotros mismos y para los demás ; y de intentar que nuestro vivir no se extinga en la muerte, sino que se acerque a lo perdurable, en cualquiera de las formas en que puede entender la inmortalidad nuestra razón, desde tener una calle con nuestro nombre en el pueblecito que nos vio nacer, hasta sumarse a la grandeza de Dios, contemplándole, a su lado, por toda la eternidad.

Este instinto de la superación se manifiesta en todos los seres humanos, aun en los más ínfimos, a veces por hechos insignificantes, apenas advertidos : por ímpetus de dominio familiar ; por pequeños anhelos en la vida social, en los que es difícil distinguir la vanagloria de la verdadera ambición inmortal ; por formas sublimes del amor que, acaso, no se pueden separar del todo del amor sensual. Pero su característica es siempre la misma : el instinto de la superación supone la renuncia, cada vez que sea necesario, a los dos otros instintos, el de la conservación y el de la especie. El ansia de superar nuestra condición mortal, nos lleva, sin darnos cuenta, a prescindir de la misma vida y de todo lo que supone la continuidad de la familia y de la especie sobre la tierra. En cuanto ocurre esto, aparece el héroe. Y, apenas hay ser humano en cuya vida esa aparición no haya ocurrido o se haya presentido alguna vez.

Mas los verdaderos héroes nacen sometidos a la dramática renuncia a todo lo que no sea superarse. Y en los grandes santos, como la superación es la identificación con Dios, el heroísmo alcanza dimensiones sobrehumanas.

Heroísmo y Caballería andante

Yo no sé si algún otro santo da esta impresión de heroísmo tan clara, casi tan punzante, como San Ignacio. Tal vez sólo su par en la hora crítica de su existencia histórica y en la excelsitud de la pasión: Santa Teresa. Quizá nos lo parece así porque ambos santos nacieron cuando aún estaba vivo el prototipo del heroísmo terrenal, el del Caballero Andante, que es como una armadura bruñida y centelleante que da a quienes la visten un prestigio romántico inigualado.

El Caballero Andante llevaba vivo, debajo de su extremosidad, un tanto retórica, un tanto afectada, no a un gran héroe, sino al prototipo del héroe, bordeando a veces, por su vertiente externa, el ridículo, pero bordeando también, por su vertiente profunda, la más pura y exaltada ansia de superación. Los que pueden hacerlo, han disertado sobre el destello cristiano que ilumina el ímpetu de Amadís. El peligro de los libros de Caballería estaba en su erotismo, que, precisamente por no ser descarado, sino envuelto en retórica sentimental, era, dicen, más cautivante que la descarnada obscenidad. Ya lo advertían los teólogos de entonces, y ésta fue una de las razones iniciales de la embestida que dio la Iglesia a la literatura caballeresca, de la que todo español tiene noticia por los veredictos del cura de la aldea de Don Quijote, en el auto de fe que realizó en la biblioteca del buen hidalgo. Se ve que las palabras que Cervantes puso en boca del licenciado, las había oído muchas veces, en sus andanzas por España. Fray José de Jesús María [3], años después de morir San Ignacio, nos habla de « un religioso de mucha virtud y oración » que, ya maduro, se sentía con frecuencia turbado por el recuerdo de sus lecturas del *Amadís*, hechas veinte años antes. Pero bajo el erótico sentimentalismo corría una vena de generosidad, de desinterés, de amor al prójmo, iluminada de espíritu cristiano.

Don Quijote encomia la ortodoxia de la Caballería, animosa y agudamente; pero más que por sus argumentos, el lector queda convencido, por la inmensa caridad del caballero, de la facilidad con que la llama de Dios se infundía en el espíritu de la Caballería andante. La forma perfecta de ésta ¿no fue la de los grandes Cruzados? Y en la España de los siglos xv y xvi, este espíritu caballeresco, vivo toda-

---

[3] Fray José de Jesús María, *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad* (Alcalá 1601) 767.

vía, y reencendido al calor de la quimérica grandeza del reinado de los Reyes Católicos y de la primera mitad del de Carlos V — y aquí se extinguió — hubo de adquirir sus formas más quintaesenciadas en el fervor de la lucha religiosa, que ardía en toda Europa, pero con más ímpetu entre nosotros, gracias a la perpetua llamarada teológica interior y a la convivencia y pugna con judíos y mahometanos, con sus persecuciones, conversiones y disputas.

Misticismo y Caballería andante

Al calor de estas agitaciones, cuando no de ellas mismas, surgió la mayor gloria del catolicismo español, que es su misticismo. La mayor por su calidad sobrehumana y por el sentido universal de esta gran aventura humana y espiritual. Los místicos, de cristianismo viejo o nuevo, fueron los auténticos caballeros andantes de Jesucristo y de la Virgen María.

Varias veces se ha comentado el sentido caballeresco que tuvieron, en su iniciación, dos figuras cimeras del misticismo español en aquel siglo y en todos : Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola. Santa Teresa fue, como San Ignacio, lectora apasionada, en su adolescencia de los libros de Caballería ; y su primera aventura, huyendo de Avila, con su hermano, para correr a tierra de moros, tiene toda la poética pasión de las hazañas de los Cruzados.

Y en la vida de San Ignacio se ha anotado por todos, como punto importante, su afán de « leer los libros mundanos y falsos que suelen llamar de Caballería »[3]. El gran historiador actual del Santo, P. V. Larrañaga, comenta el sentido caballeresco del hidalgo de Loyola. Su salida de la casa paterna y sus primeras aventuras, escribe, « se desarrollan en ambiente de tanta grandeza caballeresca, que bastarían por sí solas para inmortalizar su vida »[4]. Es verdad. A continuación cita, con oportunidad y justicia, las páginas de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de nuestro Don Miguel de Unamuno, en las que éste hace un paralelo entre la salida de Don Quijote de su lugar de La Mancha y la de San Ignacio, de la Torre guipuzcoana, para entregarse a Dios. Siento que el sabio biógrafo de San Ignacio añada que este paralelo no podía escapársele « *aun* a la pluma de Don Miguel de Unamuno », pues ningún otro de los grandes escritores de su tiempo hubiera sido capaz de sentirlo con la efusión y con la autoridad del Rector de Salamanca. Era

[3] Este pasaje y los demás que citamos sin la correspondiente referencia bibliográfica, corresponden a la llamada autobiografía de san Ignacio, en MI, *Fontes*, I, 354-507.

[4] V. Larrañaga S.I., introducción a la Autobiografía de San Ignacio, en *Obras completas*, I (Madrid 1947) 69.

este tema de la grandeza caballeresca de San Ignacio habitual en la conversación de Don Miguel; y aquí mismo, frente a Toledo, donde escribo estas líneas, le oí varias veces el entusiasta comentario, paseando con sus amigos, algunos vistiendo el traje talar, por los mismos senderos del *Cigarral de Menores* que hollara con sus pies, ya abotagados, el Padre Mariana, como el mismo Rector de Salamanca gustaba recordar.

MUERTE DEL MILITAR

Idealismo caballeresco es el que alienta en el período militar de la vida de San Ignacio, que él mismo calificó de « ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra ». Su fuego bélico, pura Caballería, era tal, que al referir la defensa de Pamplona, a él mismo, que era la modestia hecha carne, se le escapa decir que « en cayendo él, los de la fortaleza se rindieron». Él era, en efecto, alma de los demás.

Debió quedar en el fondo de su espíritu un dejo de contrición por su entrega juvenil a la milicia de matar a los hombres, y no a la de salvar las almas; y acaso, he solido pensar, este sentimiento influyó en un pasaje de la vida del Santo que, a pesar de los comentadores, no vemos del todo claro los lectores de hoy; y fue que al ser apresado por unos soldados españoles, yendo de Ferrara a Génova, a poco de su vuelta de Tierra Santa, le hicieron comparecer, después de maltratarle, ante el Capitán; y de repente « le pasó por la fantasía » hablar de vos al Capitán y no hacerle reverencias ni descubrirse delante de él; y fue así, pues no le hizo « ningún modo de cortesía » y le contestó con tanto desvío y parvedad, que el militar, más ducho en el arte de la guerra que en el de conocer a los hombres, « le tuvo por loco » y le echó fuera. ¿No fue todo esto una manifestación subconsciente de protesta contra su propia y ya extinguida vanagloria bélica?

Caballería fue la vela de las armas, sutilmente comentada por el P. Leturia[5]. E igualmente lo fue el discutido episodio de su deseo de servir a una señora « no condesa ni duquesa », « mas era su estado más alto que ninguno de ésos »; la cual señora, tal vez, no fuera ninguna de las egregias damas que suponen los eruditos, sino cualquier mujer, convertida por él en Dulcinea, como solían hacer los caballeros andantes. Caballería fue también, como apunta el P. Larrañaga[6], su reacción en defensa de la doncella desvalida y amenazada por la liviandad de unos soldados, en Gaeta, apenas desembarcado en su primer viaje a Italia. Y varios otros trances de su vida.

---

[5] P. DE LETURIA S.I., *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*[2] (Barcelona 1949) cap. VII, p. 273-279.

[6] LARRAÑAGA, 204 n. 3.

Caballería humana y Caballería divina

Pero su Caballería juvenil tenía que ir arrojando el lastre humano, inevitablemente mezclado de vanagloria, para convertirse en puro heroísmo espiritual, en servicio estricto de Dios y de los hombres en cuanto hijos de Dios. Esto se inició cuando convalecía de las operaciones que hubo de sufrir en la pierna herida, en Pamplona; la segunda de las cuales fue un acto heroico, pero todavía de Caballería humana; pues le llevó a ella una preocupación estética: el que el hueso roto en Pamplona y mal curado por los cirujanos de Azpeitia, quedó «tan levantado que era cosa fea; lo cual él no podía sufrir, porque estaba determinado a seguir en el mundo y juzgaba que aquello le afearía». Por vanidad, pues, sufrió la terrible reforma del hueso «con la sólita paciencia», que era entonces, para el que la tenía, el único anestésico. Así, Hurtado de Mendoza, el gran historiador de la guerra de las Alpujarras, se dejó cortar una pierna gangrenada «rezando el Credo para sufrir mejor»[7].

¿No habría, sin embargo, nos podemos preguntar, en el fondo de esta preocupación de aparente vanidad, el oscuro presentimiento de que necesitaba la pierna sana, capaz para recorrer el mundo, en la misión proselitista que ya por entonces se anunciaba, imprecisa, en su conciencia?

Fue, en efecto, por aquellos días cuando empezó a soñar con hazañas, no como las de los héroes guerreros ni cortesanos, sino como «esto que hizo San Francisco y esto que hizo Santo Domingo». Los dos grandes Santos tenían también su aspecto de caballeros andantes de la fe. La conversión es, a veces, un proceso largo, lleno de flujos y reflujos de la conciencia. Y esta fase de ambivalencia que muchos santos han tenido que trasponer, está consignada por San Ignacio en una frase, esencial, de aquellos días, en la que se describe la inquietud que le producían sus pensamientos agitados y contradictorios, que le dejaban ya triste, ya alegre; hasta que poco a poco, vino «a conocer la diversidad de los espíritus que le agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios». El relator de su autobiografía, el P. Cámara, considera perspicazmente este momento como trascendental en la vida del Santo.

Su alma había ya alzado el vuelo; y, en efecto, poco después le aconteció una visión celeste, la de la Virgen, a partir de la cual se le quitaron «del ánima todas las especies que tenía en ella pintadas». Los que le rodeaban, advirtieron, desde «lo exterior, la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente». Nunca más, declara, resu-

---

[7] Vid. A. González Palencia y E. Mele, *Gonzalo Pérez, secretario del príncipe y rey don Felipe II*, II (Madrid 1946) 392s.

citó la carne. Amadís había muerto y el heroísmo caballeresco estaba, desde entonces, sublimado, al servicio de Dios.

Y aquí, como en todas las grandes conversiones, como en San Pablo, como en San Agustín, asoma, a la vez que el gran hallazgo de Dios dentro de sí mismo, la proyección anhelante del espíritu hacia la naturaleza. El paisaje, como realidad eficaz, aparece por primera vez en las grandes biografías de los santos, en el fondo de la conversión. San Ignacio nos cuenta, pocas líneas después de la visión trascendente, que a partir de entonces, « su mayor consolación era mirar al cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a Nuestro Señor ». El P. Larrañaga, completa la autodeclaración con esta cita importante del P. Laínez : « Subíase (San Ignacio) a un terrado o azotea desde donde se descubría el cielo libremente ; allí se ponía en pie, quitado su bonete, y sin menearse estaba un rato, fijos los ojos en el cielo »[8]. Detrás de las estrellas estaba Dios, es cierto ; pero Dios está en todas partes, y los que le buscan precisamente a través de las estrellas, son los santos heroicos y románticos, a su vuelta del mundo. A San Ignacio, las estrellas, le hacían llorar, « hilo a hilo », como a Fray Luis de León.

El episodio del moro

El paso del heroísmo humano al divino aparece en varios pasajes de esta época. Pero ninguno, creo yo, es tan significativo como el muchas veces comentado de su conversación con el moro que encontró, yendo hacia Montserrat. Sucedió, como es sabido, que el moro negaba la virginidad de María, madre de Dios, y discutió largamente sobre esto, de mula a mula, con el caballero cristiano. Anotemos, al pasar, la libertad de pensamiento que esta disputa supone, en contradicción con la idea corriente de que en España estaba maniatado el pensamiento. Un moro que vivía tranquilamente en su aldea, podía decir a un desconocido, sin temor alguno, cosas tan graves en el ambiente católico, como las que profirió el compañero de viaje del futuro Santo. Llevaba prisa el moro y picó a su caballería, diciendo a Loyola que iba a su lugar, más adelante, no lejos del camino real. Al quedarse solo San Ignacio, se irguió en él el caballero andante y le acometió el deseo de « volver por la honra » de Nuestra Señora, ofendida por el moro, yendo a buscarle a su aldea para apuñalarle. Servía ya « el peregrino », como él gustaba llamarse, a la Virgen, pero, a ratos, la servía aún como los caballeros del mundo, queriendo lavar con sangre las ofensas. Bataillon ha llamado

---

[8] Larrañaga, 138 n. 25. El testamento de Laínez, en su biografía por Ribadeneyra, lib. 5, cap. 1.

a esto, acertadamente, el « concepto calderoniano de la ortodoxia española »[9] del cual hay muchos ejemplos no solamente en nuestra dramaturgia, sino en nuestra Historia. Éste es uno de ellos.

Cualquier caballero español se hubiera dejado llevar del impulso calderoniano para apuñalar al blasfemo. Mas, para Ignacio, habían cambiado las cosas. No sabía la teología conceptuosa de los libros. Pero tenía la exacta teología infusa. Y, « cansado de examinar lo que sería bueno hacer », hizo lo que debía, dejar su razonamiento en manos de Dios, sirviéndose del instinto del humilde animal que le conducía. Dejó, pues, « la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían los caminos », el que seguía al Monasterio y el que iba a la aldea del moro ; y la mula, aunque el segundo camino « era más ancho y muy bueno », tomó el otro, el áspero, el que llevaba a Montserrat. Si Ignacio hubiera seguido consultando a sus impulsos de caballero de este mundo, o si hubiera podido consultar la opinión de los profesores, es casi seguro que hubiera matado al morisco. Pero era ya el caballero andante de Dios, sin contacto con la furia humana, que se disfraza a veces de heroísmo y de falsa gloria. Y, perdonando al moro, siguió su ascensión a Montserrat.

Enfermedad y Santidad

Para tratar de explicar las enfermedades y la muerte de San Ignacio me parecía necesario haber llamado la atención sobre este sentido heroico de su santidad, que favoreció el clima de su tiempo. En Manresa, el caballero andante, cortesano, militar, terrenal, ya trascendido de amor divino, acababa de transformarse en Cruzado de Dios, con su Caballería sublimada de un nuevo y altísimo heroísmo. Del mismo modo que se desprendió de sus vestidos para vestirse de harapos, dejó las vanidades y las aficiones del mundo, para entregarse al puro amor divino.

Esto coincidió con el primer episodio de las enfermedades que habían de acompañarle, con intervalos de calma, hasta su muerte. Su gran biógrafo, el P. Ribadeyneira, atribuye estas enfermedades a « los ayunos y penitencias, de donde vino a padecer muchas enfermedades y gravísimos dolores de estómago, causados por las grandes abstinencias que hizo a los principios »[10]. Y el P. Laínez especifica que, siendo San Ignacio « recio y de buena complexión, se mudó todo, en cuanto al cuerpo »[11].

---

[9] M. Bataillon. *Érasme et l'Espagne* (París 1937).

[10] P. de Ribadeneyra, *Vida del bienaventurado padre san Ignacio de Loyola*, lib. 4, cap. 18.

[11] Epistola P. Laínez, nº 7. MI, *Fontes*, I, 78.

LA INFLUENCIA DE LA PASIÓN DEL ALMA

Vemos, pues, que su organismo físico se transformó y se vertió de la lozanía a la enfermedad, a la vez que en su alma se encendía la santidad ardiente que iba a consumirle. Enfermedad y santidad aparecerán ya, hasta su fin, unidas. ¿Y cuál fue esa enfermedad? Sería pueril pedantería querer darla un rótulo de los que tenían beligerancia en la ciencia de entonces, o de los que manejamos ahora. Ni entonces ni ahora sabíamos ni sabemos más que una parte de nuestros modos de padecer y de morir. Pero se ha tenido siempre por verdadero, aunque la Facultad lo explique a medias, que las grandes tempestades o las altas y duraderas tensiones del alma, pueden abatir la salud corporal y destruirla. En otras palabras, más lógico, aunque no se lo parezca a muchos, que buscar en los padecimientos del Santo una enfermedad conocida, es suponer que el ímpetu sobrehumano de su pasión, le consumió. Se habla ahora de una Medicina psicosomática, acaso indebidamente, por lo que este concepto tiene de pretensión de sistematizar y dar estructura dogmática a una verdad que es indudable y fundamental, pero que no puede erigirse en doctrina universitaria, siendo, como es, una verdad natural, libre y variable, dispersa y arbitraria como la vida misma. Nada hay tan cierto en Medicina, como que el influjo del espíritu puede ser la causa o la colaboración eficaz de todas las enfermedades y de todas las curaciones. ¡Cuántas veces los médicos, ante un hondo padecer o ante la misma muerte, tenemos que recordar el verso del poeta, tan desdeñado de los lectores y de los críticos de hoy, y, sin embargo, tan sagaz y a veces tan profundo: «viene también la muerte por el alma»!. Y cuántas veces, por no pensar en esto, y sí sólo en los microbios, en los venenos o en los traumatismos, quedan sin explicar muchas cosas! La desgana de vivir, ayuda a morirse. Y el olvido de vivir, porque el alma está fuera de sí, abrevia la vida.

Es cierto que en San Ignacio podemos diagnosticar exactamente una parte de su enfermedad, que fue una litiasis biliar. Lo sabemos con la absoluta certeza que da su autopsia, en la que, de acuerdo con los síntomas que él mismo o sus biógrafos refieren, se encontraron los cálculos hepáticos. Pero no es aventurado afirmar que sólo de esta enfermedad no murió nuestro Santo, sino que contribuyó a su fin la inmensa pasión que le desgajaba de la tierra, como un huracán. Con los detallados testimonios de las personas que vivían a su alrededor, pendientes de él, no puede el médico actual hilvanar un diagnóstico académico, a pesar de la autopsia. Se presiente una fuerza superior distinta de las agresiones habituales. Esa fuerza le empujaba, como a los demás grandes místicos, hacia donde él quería ir, al otro lado de la vida terrenal.

El ozena

De la juventud de Ignacio sólo tenemos noticias de una enfermedad, el ozena. Relata este episodio el P. Ribadeyneira acentuando, con su habitual perspicacia, la profunda depresión que esta antipática enfermedad juvenil produce en los que la padecen. En el adolescente de Loyola fue tan grande que « anhelaba dirigirse al desierto y ocultarse en una apartada soledad ; más con el fin de no ser visto de los hombres ni de tener que verles taparse las narices y apartando el rostro, que por deseo de servir a Dios »[12]. No le curaron las medicinas de entonces, lo que no es de extrañar, porque tampoco curan las de ahora ; y, al fin, todo se pasó con lavados de agua fría ; y seguramente sin ellos se hubiera pasado también, pues en ocasiones es bastante rápida la curación espontánea de esta enfermedad.

Tenemos todos los médicos experiencia de la intensidad que puede alcanzar el sentimiento de humillación que suscita el ozena en quien lo sufre. A veces este sentimiento ha apartado de la sociedad y ha frustrado el porvenir de personas llenas de motivos para triunfar ; y esto permite suponer que, en el espíritu superior del futuro Santo, influyera también, como un presagio doloroso, en la creación de su conciencia de la irremediable miseria humana y de la vacuidad de las vanidades ; y en la sensibilización de los resortes emotivos, propicios a los grandes movimientos del alma.

Sentido creador del dolor

Más adelante, la salud de Ignacio, quebrada desde las grandes penitencias de Manresa, se nos aparece rica en accidentes, que le mantuvieron en constante tormento y, en ocasiones, en peligro. Se ha abusado, en los últimos tiempos, de las interpretaciones basadas en la influencia que la enfermedad ejerce sobre las acciones de los hombres. Esta influencia es innegable, pero suele ser muy parcial. Lo que piensa y hace un cardíaco o un tuberculoso, está influído por sus peculiares sufrimientos y por el constante recuerdo, que el dolor sugiere, de la limitación de la vida ; pero también por otras muchas cosas: todas las que constituyen, para cada ser humano, sano o enfermo, la inmensa y compleja « tensión vital », hecha de herencias, de experiencias propias y de reacciones ante la agresión permanente del existir. Todo ello es tan rigurosamente individual, como las huellas dactilares. La enfermedad es sólo una nota de esa sinfonía. Pero hay un aspecto importante en la influencia de la enfermedad sobre nuestra existencia, que es, no las deformaciones que lo patológico pueda dejar en los resortes vegetativos o psíquicos del organismo, sino la reacción global,

[12] Ribadeneyra, en MI, *Scripta*, I, 340.

rigurosamente individual, repito, del espíritu ante el dolor físico y ante todas las demás formas de los grandes sufrimientos.

Lo importante no es que una lesión destruya un órgano y perturbe o anule su función, sino el hecho de la rotura de la normalidad de la persona. Esta normalidad es una realidad complejísima, formada de infinitos contactos e intercambios actuales con el mundo exterior, y de las proyecciones, igualmente infinitas, del pasado y del porvenir sobre nosotros. Todo esto lo trastorna la enfermedad, de un modo pasajero o permanente, modificando el rumbo de nuestra vida. Y, sin duda, el matiz de esta reacción ante el sufrimiento, es una de las señales más claras de la calidad integral del ser humano. Los médicos, como los sacerdotes, por estar unos y otros habituados al espectáculo del humano padecer, sabemos que en ese momento es cuando confirmamos la alta categoría de un hombre o una mujer que parecían excepcionales; o cuando, por el contrario, una gran personalidad creada a favor del viento favorable de la fortuna, se deshace como si fuera de arena; o un ser que creíamos insignificante, revela la hermosura y la fortaleza, hasta entonces ignoradas, de su alma. En los seres de categoría excelsa, la grandeza se amasa con el dolor; éste es indispensable para que aparezca la gran creación del genio o de la santidad.

Así, pues, cuando hablamos de las enfermedades de los hombres representativos, no debe interpretarse este comentario con el acento peyorativo que suele tener la enfermedad, frente a la salud, es decir frente a lo que se supone que es la perfección. Hay quehaceres materiales que requieren la salud y gentes que necesitan de la salud no sólo para ser útiles, sino para ser buenos. El mismo San Ignacio decía, según refiere Ribadeneyra, que « cuando estaba mejor del cuerpo, tanto mejor se hallaba de ánimo para con Dios y para negocios y para todo »[13]. Pero ni él, ni ningún otro gran santo, lo hubieran sido sin muchas horas de sufrimiento. Y no nos sorprende que, en otra ocasión, el mismo San Ignacio, aunque alabe el buen efecto del descanso para hallar resoluciones trascendentes, añada que él mismo « se trataría mejor el cuerpo », « si no tuviera respeto a la edificación ». Porque « edificar », que no es hacer una comedia, sino intentar rigurosamente la propia perfección para que los demás sean también perfectos, requiere, ante todo, un temple superior en la hora del sufrimiento, y, quizá, la ambición de sufrir.

El P. Laburu reúne varias cartas de San Ignacio a personas enfermas, a Isabel Roser, a Magdalena Angélica, a Don Teutonio de Braganza, a Juan Valerio y a otros, en las que les encarece ese sentido exaltador que tienen « las enfermedades en el cuerpo y los trabajos en el

---

[13] Dichos y hechos de N. P. Ignacio, n°s 17 y 20. MI, *Fontes*, II, 475.

alma »[14]. La elocuencia particular de estas cartas, trasluce la propia experiencia del Santo en la parte esencial que para la evolución de su espíritu tuvo el padecer.

La gran pasión mística requiere la sensibilización aguda y permanente, sobrehumana, de la vida emotiva, sin la cual la santidad sería una fría invención del entendimiento, sin eficacia y sin capacidad de persuasión. Todo gran arrastrador de individuos y de muchedumbres ha tenido, en perpetua ignición, a su emotividad. Juan Huarte[15] nos habla agudamente de cómo, tantas veces, la muchedumbre se deja arrastar no por el razonamiento sino por el ímpetu afectivo del orador ; cuyo ímpetu será sólo eficaz si, antes de brotar, ha puesto en marcha ya a los resortes de la emoción del propio orador. Ni un solo tribuno, ni un solo jefe, ni un solo artista, ignora que sólo la propia emoción es capaz de dar eficacia a la palabra o al gesto. Y ese estado de alerta permanente de la afectividad eficaz, no puede surgir ni perdurar sino a la sombra del dolor. Esto explica que en las fases de bienestar colectivo de los pueblos, cuando el dolor se esfuma, los grandes conductores, de todo orden, desaparezcan ; y se ha comentado muchas veces el que a medida que el mundo progresa materialmente, desaparezcan los hombres geniales. Al genio, le aniquila la comodidad.

La misma perfección ingénita de Cristo hubo de revestirse de dolor para alcanzar la plenitud ejemplar ante los hombres. De San Ignacio, que era hombre de carne y hueso, puede decirse que su grandeza espiritual se elaboró en su inacabable padecer. En cualquiera de sus grandes biografías, se ve esto con claridad ; más, sobre todo, en el inapreciable documento de su autobiografía. Todo esto, que se ha dicho otras veces, lo recuerdo ahora en apoyo de mi afirmación de que la santidad y la enfermedad, en el caso de San Ignacio, como en otras vidas de santos, no se pueden separar.

La pobreza

Al sometimiento y a la fruición del dolor físico, de la enfermedad, se une aquí, como en la biografía de tantos otros grandes santos, el amor a la pobreza, necesario para la edificación exterior e interior. Quizá lo más patético de la vida de San Ignacio, y ello se observa sobre todo en su autobiografía, es la forma, también caballeresca y, a la vez, tozuda, casi rabiosa, con que amó a la pobreza absoluta ; no esa otra pobreza que roza de leve incomodidad al uso de lo necesario, sino la que hace sufrir en cada momento, por la plenitud de la ausencia de todo lo que sea fruición. En los tiempos heroicos en que

[14] Laburu, 63-71.
[15] J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios* (Baeza 1575).

se preparaba su santidad, Ignacio lo daba todo y tenía que mendigar para vivir; y muchas veces daba, apenas recibido, lo que le daban a él, y así tenía que comenzar a mendigar de nuevo.

Muchos, cuando cómodamente leen u oyen esto, no se dan cuenta de la tragedia que encierra el mendigar, que es la aventura de pedir, suplicando, lo que no se puede rehusar a nadie y que, sin embargo, se está siempre en trance de ver negado por los que menos debieran; con lo cual se suma la amargura moral a la material aflicción. Cuando no hay que añadir, además, la bárbara injuria con que las almas rudas envuelven a la negativa. Pero todo esto se convertía en delicia para aquel hombre sediento de perfección. Hay un párrafo de su autobiografía que retrata, a la vez, la tremenda dureza de las gentes, y la serena alegría de Loyola. «Llegado a Alcalá, dice, empezó (él, Ignacio) a mendigar y a vivir de limosnas. Y después, de allí a diez o doce días que vivía de esta manera, un día, un clérigo y otros que estaban con él, viéndole pedir limosna, se empezaron a reir de él y a decirle algunas injurias, *como se suele hacer a éstos que siendo sanos, mendigan*».

Los que se han ocupado del problema de los pobres en España, salvo Bataillon, han interpretado este problema desde su aspecto social, sin reparar en la raíz ascética que tiene, junto a otras menos respetables, pero siempre interesantes, esta modalidad de la vida española. El vivir de limosna no quiere decir, en nuestra Historia, sólo pobreza material; tiene también mucho de fiero individualismo, un tanto de heredada vagabundomanía soñadora, no poco de espíritu aventurero, y, a veces, sabiéndolo o sin saberlo el propio mendigo, el ansia de ser deliberadamente el último de todos para acercarse a Dios. Todo esto, que comprende bien, al discurrir por España, el viajero inteligente, no lo entenderá jamás el frívolo y pedante turista.

Pobreza y dignidad

La absoluta pobreza de estos grandes pobres españoles, era compatible con la máxima dignidad, a veces con la arrogancia ante los poderosos. En la época de las persecuciones a San Ignacio, en España, por los Tribunales Teológicos, se lee con admiración y simpatía su actitud de fría indiferencia, pudiéramos decir de santa distracción, frente a los jueces. Su respeto a las jerarquías era compatible con una seguridad de sí mismo, sin vacilaciones y sin jactancia, tan natural, que recuerda a la actitud de Jesús en el Pretorio. «Es de notar, escribe el P. Polanco, la libertad que Dios daba entonces a Iñigo y el poco respeto que tenía a persona ninguna, sino en cuanto según Dios les era obligado; que habiendo estado muy paciente en todas las inquisiciones, después de haber acabado, dijo al Vicario: ¿Pues qué habéis ganado con tanto inquirir? ¿Qué mal habéis hallado en mí? Dijo (el Vicario):

Nada ; si se hallara en vos algo, os castigaran y aun quemaran. Repuso Iñigo : así quemaran a vos si errásedes » [16].

Santa ignorancia

Y aún admira más, por lo menos a mí, la soberana naturalidad con que lo mismo que extendía la mano para pedir, exhibía su falta de estudios oficiales frente a los letrados que le interrogaban. Con unas palabras infusas de claridad, desbarataba los argumentos de los profesores ahitos de libros y de pedantería, entre ellos el puritano maestro Ciruelo, incapaz de generosidad e incapaz, por lo tanto, de acertar, como les pasa a todos los puritanos, por mucha que sea su ciencia. « Él no sabía, dice San Ignacio de sí mismo, lo que decían los doctores de aquellas cosas » ; pero, gracias a su santa ignorancia de la retórica académica, atinaba con la verdad trascendente.

También Santa Teresa, con profunda ejemplaridad, confesaba a los que le hablaban de los asirios que ella no había oído nunca hablar de los asirios ; ni falta que la hacía.

El don de lágrimas

Una expresión muy característica del estado de buscada semisalud, de San Ignacio, estado en el que la sensibilidad favorecía al arrebato místico y a la intuición de las grandes resoluciones, fue el don de lágrimas, que poseyó en grado excepcional. Me es grato hacer el elogio de las lágrimas, en esta era nuestra, en la que el llanto parece que va a extinguirse ; y no, ciertamente, por falta de motivos, sino por falta de sensibilidad. En el tiempo antiguo se tenía a gala el no derramar una lágrima por el dolor físico ; pero el llorar por los sentimientos delicados, por amor, por compasión, por felicidad, era manifestación egregia del espíritu. Los caballeros andantes, los más esforzados, no temían que su valor se pusiera en duda, por tener el llanto fácil. Cervantes, que tan bien los conocía, escribió, en su estilo más caballeresco : « Por tres cosas es lícito que llore el varón prudente : la una, por haber pecado ; la segunda por alcanzar el perdón de él ; la tercera, por estar celoso » ; « las demás lágrimas, añadía, no dicen bien en rostro grave ». En todo el siglo xviii, que no se puede juzgar por uno solo de sus aspectos ni por uno solo de sus acontecimientos, sino por sus grandes virtudes, el fácil llanto llegó a exhibirse, casi con orgullo, por los hombres «sensibles» e «ilustrados ». De ellos nació el romanticismo en cuya caracterología tenían las lágrimas un lugar esencial. De lágrimas está regada toda la literatura romántica. La gran creación del romanticismo, la ópera italiana, está llena de protagonistas que suspiran y lloran entre arpegios.

---

[16] Sumario de las cosas más notables que a la institución y progresso de la C. de J. tocan, n. 37. MI, *Fontes*, I, 173.

Pero después vino la vida nueva, la de la prisa y la sumisión a la mecánica, la del protagonismo de las multitudes; y esta vida nueva ha secado los ojos del varón. No le es fácil llorar al que tiene prisa, porque las lágrimas se elaboran en estratos muy finos del espíritu que exigen la meditación y el ensimismamiento; ni le es fácil llorar al que ha sustituído el sesgo libre de la vida por el ritmo inmodificable de las máquinas; ni la masa humana organizada puede ni podrá llorar, porque para llorar se necesita, además de ojos, el corazón, que en la multitud es una víscera indiferente. Después de Lamartine, de Bécquer, los versos de los poetas se han secado; y en la vida, yo que ando siempre cerca del dolor, hace muchos años que sólo raramente veo mojadas la mejillas de los hombres.

Todo esto se refiere al llanto de la humanidad común. El de los santos es de otra más alta categoría, es el de los *beati qui lugent*, y alcanzó su culminación en aquellos años de San Ignacio, en los que la santidad tenía, por lo menos en la fachada que vemos los mortales, mucho de celeste Caballería y de místico romanticismo. En la autobiografía de San Ignacio, y en las referencias de sus biógrafos, sorprende al lector el caudal de sus llantos. Pero sobre todo es expresivo su *Diario*, que, a veces, parece sólo un inventario de sus lágrimas.

Como el P. Larrañaga observa [17], aun cuando Ignacio antes hubiera llorado otras muchas veces, del dolor de sus pecados, el primer llanto copioso, extraordinario, de alma que se derrama, es el que le bañó cuando supo, yendo hacia Manresa, que habían detenido al pobre a quien él había regalado sus vestidos, sospechando las autoridades, tan propensas siempre a juzgar de las intenciones de los hombres a través de su renta, que aquel infeliz había hurtado las ropas. Después, el río de lágrimas se repite a cada paso. Antes he recordado el silencioso llorar de San Ignacio mientras contemplaba las estrellas — ¡ y cómo esto nos ata a su recuerdo ! —; cada una de sus visiones y de sus éxtasis acompañábase de « tantas lágrimas y sollozos que no se podía valer »; derramaba « ríos de lágrimas » mientras rezaba silencioso y aislado en las iglesias, como en San Pedro Mártir, de Manresa; y lo mismo cuando recorría los Santos Lugares; o, simplemente, leyendo su Breviario.

El llanto, por alto que sea su estímulo, es un fenómeno que tiene su mecanismo orgánico y exige una inestabilidad afectiva, la cual brota como el trigo de la buena tierra, en un organismo sensibilizado por el dolor y la abstinencia; y no en el abonado con todas las abundancias sensoriales. Y era esto tan cierto, que tuvieron que intervenir, autorizados por el Papa Paulo III, los médicos, en el llanto de San Ignacio. El P. Ribadeneyra [18] nos dice que el continuo lacrimar le causaba « gran

---

[17] LARRAÑAGA, 158 n. 20.

[18] P. DE RIBADENEYRA, De actis P. N. Ignatii, nº 43. MI, *Fontes*, II, 345-346.

consolación», pero a la vez «debilidad del cuerpo», hasta el punto de que «algunas veces se vio casi privado de la vista por la avenida de lágrimas»; por esto, los médicos hubieron de convencerle de que «frenara sus lágrimas hasta gobernarlas a su voluntad»; lo cual consiguió el Santo; y esto es especialmente interesante; de suerte que, en adelante, «cuando quería, lloraba lágrimas de devoción, y cuando no, se abstenía de ellas». Véase, pues, uno de los planos de contacto de su enfermedad y de su santidad. La oración, dice en otro lugar el P. Ribadeneyra, le regalaba el espíritu, pero le enflaquecía el cuerpo.

El estado de inestabilidad afectiva y la repercusión de ésta sobre el organismo, culminaba en los momentos en que su espíritu trascendía a la esfera de los contactos celestes, lo cual ocurríale muchas veces durante la Misa. «Si no estaba recio», apunta su biógrafo máximo, recibía «gran daño» «cuando oía o decía la Misa» y llegaba hasta enfermar; por lo que le prohibieron, en sus últimos tiempos, que la celebrase a diario.

Sensibilidad por la música

Afín a todo esto fue su sensibilidad para la música, sobre la que hallamos notas curiosas en el P. Cámara [19]. Pero, como solía en él, no era el artificio del arte lo que le conmovía, sino la impresión musical pura, la próxima a la naturaleza. Prefería, en efecto, la música semejante en el tono y voz con el modo popular, y no la de los cantores con escuela.

Ésta es la única manifestación expresa de sensibilidad artística que aparece en San Ignacio. Ésta, y sus éxtasis admirables ante la noche estrellada. Y, en general, ha ocurrido lo mismo, es decir, no el desdén, sino la distracción ante las artes plásticas, en la mayoría de los místicos. El profundo sentido de la pintura de El Greco, que fue también un místico, es que representa un fracaso sublime en el empeño de hacer, con la pintura, misticismo abstracto; que no es lo mismo que hacer, por devotas que sean, representaciones hagiográficas.

Las fiebres

Los accidentes patológicos de San Ignacio fueron muchos. En algunas temporadas, su vida era un continuo padecer. De estos accidentes, unos eran banales: mareos, decaimientos. Los importantes se reducen a dos: las fiebres y los dolores abdominales.

La primera fiebre grave la refiere exactamente en su autobiografía. Acaeció en Manresa después de sus primeras etapas de penitencia extrema, estando muy agotado, y tras hondas crisis espirituales, en las que pasaba de las visiones celestes a momentos de desconcierto tan graves, que en uno de ellos cruzó por su mente, con insistencia, la idea de matarse. Fue esta fiebre «muy recia», «a punto de muerte». Tam-

---

[19] Memorial del P. González de Cámara, nos 77-78. MI, *Fontes*, I, 636-637.

bién le dieron los médicos por muerto en la que le acometió en Venecia, cuando esperaba embarcarse para Tierra Santa. Otras, fueron más leves, como la que sufrió en 1554, en Roma, con varias recaídas.

Nada más sencillo, pero nada menos serio, que edificar diagnósticos actuales sobre estas calenturas. En el siglo XVI, y en los que le rodearon, había innumerables fiebres cuya interpretación se nos escapa hoy, porque sus causas, en gran parte, han pasado a la historia. En primer lugar, las epidemias, como el tifus exantemático, que se paseaba por toda Europa, y, además, las endémicas : las varias clases de infecciones intestinales, la peste bubónica, las calenturas palúdicas y muchas más ; y a su lado las frecuentísimas fiebres producidas por infecciones crónicas del propio organismo, lo que hoy llamamos focos sépticos, cuyo origen y cuyo tratamiento se ignoraban en absoluto. Y así vemos que de las fiebres citadas en la historia de San Ignacio, la de Manresa no da pie a ninguna hipótesis verosímil ; la de Venecia pudo ser un contagio de la epidemia, quizá de tifus, que asolaba por entonces a Italia ; la de 1554, en Roma, que se acompañaba de ciertos « catarros », que « contagiaron a más de cuarenta entre la Casa y Colegio nuestro »[20] y que reincidió, en algunos de los atacados, varias veces, parece seguro que fuera gripe, de la maligna de entonces. Otras veces la calentura era una manifestación de su gran enfermedad visceral, la litiasis biliar ; « yo, escribía él mismo, ando cayendo y levantando con mi estómago, que algo extraordinariamente *y con calentura* me ha visitado estos días »[21]. Tales molestias « de estómago », con fiebre, que surgieron varias veces en su vida, parece seguro que procedieran de su vesícula biliar infectada.

Los dolores

El otro grupo de accidentes, los dolores abdominales, debíanse, como ya sabemos, a la litiasis biliar. ¡ Quién lo hubiera dicho en un tan fervoroso ayunador ! Pero así fue, porque el cólico vesicular se dibuja claramente en las crisis de « dolor de estómago », que el Santo o sus biógrafos nos cuentan, y que ha recopilado el P. Laburu[22] ; y, sobre todo, porque sabemos también que la autopsia confirmó la existencia de los cálculos.

Ocurrieron los primeros ataques en Manresa, en le invierno de 1522 ; fue « una enfermedad muy recia », de la que « quedó todavía muy debilitado y con frecuente dolor de estómago ». El P. Ribadeneyra, como arriba he dicho, achacaba estos « gravísimos dolores de estómago » a « la gran abstinencia que hizo en los principios » ; y es cierto que una de

[20] Carta de Polanco al P. Villanueva, mayo 1554. MI, *Epp.*, VI, 705.
[21] Carta de S. Ignacio al P. Luis de Montoya, 26 julio 1554. Ibid., VII, 320.
[22] LABURU, 20-31.

las manifestaciones del ayuno es el dolor abdominal; pero nunca con las altas calenturas que acompañaron a los sufrimientos de San Ignacio. Era una litiasis, y, como suele, entró, « después de varias semanas de sufrimiento », en una fase de calma, que le hizo olvidar los cuidados de los doctores y de las piadosas señoras que solía tener a su alrededor, en sus indisposiciones.

Cuando fue a París, hacía « casi cinco años que no le tomaba el dolor de estómago », es decir, el cólico hepático. E Ignacio aprovechaba las treguas para redoblar sus privaciones y penitencias. Pero reaparecieron, estando todavía en Francia, donde él mismo da cuenta de que « cada quince días tenía un dolor de estómago que le duraba una hora grande y *le hacía venir la fiebre*; y una vez le duró el dolor de estómago diez y seis a diez y siete horas ». No puede dudarse que este dolor accesional no era « de estómago » sino « en el estómago », y que su causa estaba en los cálculos. Otro episodio violento de la misma enfermedad fue el de Bolonia, en 1536; « estuve .... siete días en la cama con dolor de estómago, fríos y calenturas » [23]. Seguramente, pues, en todas estos ocasiones, la vesícula, cargada de piedras, se inflamó.

Es posible, aunque Ribadeneyra no da los suficientes detalles, que fuera otra misma crisis de esta clase la enfermedad de 1550, en Roma, tan grave que acudieron los padres más importantes de la Compañía creyendo que San Ignacio iba a morir.

Vejez y pesadumbres

Salió, empero, adelante, y también de varias recaídas más. Pero su vitalidad iba, visiblemente, declinando. En agosto de 1554, escribía a San Francisco de Borja que desde dos meses atrás sólo podía levantarse cuatro horas al día [24]. Le era imposible decir Misa. Y así transcurrió todo el año y el siguiente, hasta que, el 31 de julio de 1556, murió.

Dice el P. Ribadeneyra [25] que se unió a las enfermedades, en este ocaso del Santo, la edad — « cargado ya de años » —; y agrega que otras dos pasiones contribuyeron a aniquilarle: « la turbación de los tiempos » y, sobre todo, la guerra que ardía nada menos que entre el Papa, Paulo IV, y el Rey Católico, Don Felipe II; y el abrasado « deseo de verse con Cristo ». Los años eran sólo 65, no muchos para la vida de hoy, en que hay varones que a esa edad se preparan para empezar su vida pública; entonces, sí, los 65 años pesaban más que ahora. La guerra del Papa con el Rey de España, debió, desde luego, turbar al santo varón — el que perdonó al moro blasfemo, el que rehuyó hablar mal de Erasmo — incapaz de comprender la gran locura de las guerras, y menos

[23] Carta de S. Ignacio a Jaime Cassador, Venecia 12 febrero 1536. MI, *Epp.*, I, 94.
[24] Ibid., VII, 422.
[25] Ribadeneyra, *Vida*, lib. 4, cap. 16.

entre quienes representaban, uno a Dios en la tierra, y otro, según se decía, a la dinastía temporal más afecta a la Iglesia Católica. Pero más aún que estas flechas clavadas en su salud corporal, le atenazaba la otra, el ansia de morir para vivir la otra vida.

La penitencia excesiva

San Ignacio aconsejaba a los suyos moderación en sus austeridades; y no sólo a los jóvenes, sino a los más insignes varones de la Compañía, como San Francisco de Borja, al que advertía que «no dejase enflaquecer su natura corpórea», porque así se dispondría más «al servicio y alabanza de nuestro Creador y Señor»[26]. Pero él mismo no se trataba así; y sus médicos tenían que aconsejarle, y aun imponerle, prudencia. La alta razón, sobrehumana, de sus sacrificios, estaba fuera del cálculo de los doctores. Porque, de otro modo ¿hubiera podido llegar su alma al estado de trascendencia permanente que ya he comentado?

Nos parece, pues, natural, el que, con «gran admiración y edificación de los que presenciaron su autopsia», le hallaran «el estómago y todas las tripas sin cosa ninguna dentro»[27]. Sin la tremenda austeridad que este mortal hallazgo certifica, ¿cómo comprender todo lo demás, de la vida de San Ignacio?

El afán de morir

El olvido absoluto de los cuidados materiales, que no alcanzaba a remediar su actitud de obediencia a los doctores, que fue, me parece, más de tipo ejemplar que efectivo, se unía a la ardiente voluntad, creciente con los años, de que «el Señor fuese servido de sacarle de este destierro». Al lado de esto, las enfermedades que pueden colegirse del relato de sus últimos días y de las lesiones que, según la carta del P. Polanco, aparecieron en su cadáver, tienen importancia menor. Si hoy sabemos que un influjo psíquico localizado en un órgano, puede trastornar su función y lesionar el órgano mismo, ¿por qué no admitir, no como exageración apologética, sino como un hecho lógico y real, que el afán infinito de cambiar este mundo por el otro, en el que se espera el eterno bien, pueda anular la vida? Siguiendo paso a paso la existencia de San Ignacio, como la de otros santos de su talla, un médico de hoy no puede hacer reparos absolutos a que la muerte fuera acelerada por el deseo inextinguible de morir. El que enfermos que están en trance casi terminal se salven o se mueran según tengan o no la voluntad de vivir, lo sabemos todos. El P. Feijoo disertó sobre ello con su habitual y certera pene-

[26] Carta de S. Ignacio a Borja, 20 septiembre 1948. MI, *Epp.*, I, 108.
[27] Carta de Polanco a Ribadeneyra, Roma 6 agosto 1556. MI, *Scripta*, II, 22.

tración[28]. De esto, que es corriente, al vuelo ultraterreno del alma inflamada de inmortalidad, en algunos seres excepcionales, no hay más que diferencias de grado, aunque escapen a nuestra limitada capacidad de explicación.

La autopsia

En la autopsia de San Ignacio fueron halladas tres piedras en el hígado, y éste tan endurecido, que los presentes coligieron que « nuestro Padre vivía por milagro mucho tiempo había». El diagnóstico de litiasis biliar y cirrosis hepática parece, pues, indiscutible ; y así ha sido planteado por los médicos que se han ocupado de este asunto, citados por los PP. Laburu y Larrañaga[29], como por ejemplo el Doctor Irurita y el Doctor Ganezza, entre los modernos. Este último supone que los grandes dolores de estómago, muchas veces acompañados de fiebre, que padeció San Ignacio en el transcurso de su vida, quedan explicados por el hecho de que, en la autopsia, el cirujano Realdo Colombo encontró cálculos dentro de la vena porta, « a donde transmigraron desde la vesícula por un proceso inflamatorio, que siempre se manifiesta por un síndrome doloroso enorme, con trastornos funcionales particularmente graves ». Algún trabajo cuesta, sin embargo, aceptar ese paso de los cálculos al interior de la vena porta, sin que en ninguno de los episodios febriles que nos refieren los biógrafos de San Ignacio figuren accidentes de peritonitis, ictericia, hemorragias, etc., que hubieran sido inevitables y que, por su magnitud, es imposible que hubieran escapado a los observadores.

Pero nada de esto tiene fundamental interés. Parece mucho más importante, repito, el valorar lo que la autopsia no podía decir : los factores espirituales que, con las largas y rigurosísimas abstinencias, contribuyeron al tránsito del caballero andante de Loyola.

Sencillez del tránsito

Estaba éste muy postrado, y unos días antes de su muerte le llevaron a la casa de campo que tenía el Colegio en el Aventino ; y como no se reponía, le tornaron a Roma. Pero ni los médicos ni los jesuítas que le rodeaban, suponían que estaba tan cerca el final. San Ignacio sí lo sabía, pero no quiso hacer despedidas extremas. El P. Ribadeneyra[30], aunque justifica « a otros graves fundadores de religiones » que dieron solemnidad patética a su muerte, anota, con orgullosa satisfacción de discípulo, el gesto de Ignacio, « verdaderamente humilde » hasta en el trance final.

---

[28] Sobre este tema véase mi libro *Las ideas biológicas del P. Feijoo* (Madrid 1937).
[29] Laburu, 34-36 ; Larrañaga, 441-442.
[30] Ribadeneyra, l. c.

«Cenó bien para su usanza» aquella noche, y le dejaron tranquilo El Hermano enfermero dijo que «después de media noche parecía que. descansaba»[31]. No hubo sobresaltos en la casa, ni ir y venir de médicos y amigos acongojados; nada. Al amanecer, le hallaron expirando en paz. «Antes de dos horas de salir el sol, dice el P. Polanco, dio el ánima a su Creador y Señor sin dificultad alguna». El P. Ribadeneyra, tan expresivo y cordial, apenas pudo dedicar tres líneas al magno acontecimiento.

La leyenda

Si ahora volvemos la vista atrás, desde el lecho de muerte de San Ignacio, hay que repetir, otra vez, que su vida fue extraordinaria. Le juzgo, claro es, como hombre; y, como tal, no creo que haya sido superado por ninguno de los españoles de su siglo. Le rodeó, desde el tiempo en que vivía, una leyenda de pasión, con sus dos caras, la efusiva y la adversa; y a través de esta leyenda, el hombre no aparece tal como fue, salvo a los ojos de los muy versados. Le envuelve el humo del incienso o el triste vaho de la cólera. Se ve esto bien en los desdichados intentos iconográficos de todas las épocas, incluída la presente. Pero su historia, leída como una biografía más, en el gran libro de Ribadeneyra o en su patética autobiografía, produce imperecedera impresión de grandeza.

Fue un gran Santo, paladín de la Contrarreforma, organizador genial; pero, como dice uno de los mejores historiadores de la Compañía, el P. García Villoslada, fue «ante todo y sobre todo un hombre de Dios, un contemplativo, un místico»[32]. Y, como tal místico, figura al lado de los más altos españoles que crearon, vivieron y escribieron ese capítulo único de nuestra Historia.

Católicos o no católicos, nadie leerá sin profunda emoción y singular eficacia el continuo batallar de este gran caballero sin tacha, romántico, apasionado de un ideal sublime, librando todas las batallas no sólo contra la herejía sino también contra la incomprensión, contra el resentimiento, contra la pedantería, de sus contemporáneos; y ganándolas todas, sin más armas que su fe y la claridad de su espíritu intacto,

Proselitismo de uno a uno

Su prodigioso espíritu de proselitismo — y esto es esencial, en su vida — lo ejerció sin discursos espectaculares. Prefirió convencer a los hombres, heroicamente, uno a uno. Anduvo largos días de camino por tratar

---

[31] Carta de Polanco a Ribadeneyra. MI, *Scripta*, II, 20. - El testimonio del enfermero Juan Tomás Cannicari, copiado de los *Acta SS.*, en MHSI, *Chronicon*, VI, 38 n. 1.

[32] R. García Villoslada S. I., *Manual de historia de la Compañía de Jesús* [2] (Madrid 1955) 164.

de ganar una sola alma. Para mí, su gesto más representativo es la respuesta que dio a su hermano, cuando éste le disuadía, de vuelta en Azpeitia, de su proyecto de enseñar la Doctrina, « alegando que nadie acudiría » a oirle. « Me basta uno », le contestó San Ignacio. Uno solo, un solo prosélito arrastrado por el entusiasmo, es, en el fondo, lo más eficaz, porque ese uno y los demás que el uno irá creando, nunca más se perderán.

Por eso desdeñaba la elocuencia de masas. Quizá no la poseía. Cuando predicaba en las plazas, lo hacía, según nos cuenta el P. Laínez que le acompañaba, « con poco o ningún estudio »[33]. « Quien entonces mirara el lenguaje de aquellos Padres (San Ignacio y los que le acompañaban) no hallara en él, agrega Ribadeneyra, sino toscas y groseras palabras »[34]. Pero bastaban. El orador que arrebata, suscita la gran pasión, quizá fugaz. Al que arrastra a cada hombre, uno a uno, por la vía de la razón, le basta la verdad, casi desnuda de palabras, con tal de que tiemblen en ellas, emociones de sublime calidad. San Ignacio llevaba un cuadernillo escondido entre sus harapos, donde apuntaba, en estilo no ciertamente académico, sus observaciones y meditaciones; cuando hacía falta, lo leía y los que le escuchaban no lo olvidaban jamás.

Los pies ásperos

Fue un apóstol directo, de los que saben lo que no enseñan los libros ; de los capaces de mover con su ejemplo heroico a las generaciones. Su vida se gastó yendo a buscar a los hombres, uno a uno, en un santo afán de hacerlos mejores.

El símbolo de su heroísmo lo encuentro en esas palabras de Ribadeneyra, al describir su cadáver : « tenía los pies llenos de callos y muy ásperos, de haberlos traído tanto tiempo descalzos y de haber hecho tantos caminos »[35]. Sin querer, pienso en Goethe, que al morir tenía los pies intactos como un adolescente. Goethe, docto en todas las ciencias humanas, hablaba, dogmáticamente, desde un trono merecido, pero parcial. San Ignacio removió al mundo entero andando humildemente por todas sus veredas; y por eso, a pesar de los errores de todos, sigue en pie.

---

[33] Carta del P. Laínez, nº 42. MI, *Fontes*, I, 119.

[34] RIBADENEYRA, *Vida*, lib. 2, cap. 8.

[35] Ibid., lib. 4, cap. 18.

III. - DE FAMA POSTUMA

UNA APOLOGÍA OLVIDADA DE SAN IGNACIO Y DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS POR FRAY DOMINGO DE VALTANÁS O. P.

PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ
De las Reales Academias Española y de la Historia, Madrid.

SUMMARIUM. — Postquam de vita et operibus Patris Dominici de Valtanás O. P., baetici, disserte verba fecit, auctor describit apologiam Societatis ab illo, mense decembri anni 1556, Hispali editam, ubi et de novo instituto et de eius fundatore sat longe multa exponuntur. Tandem textum integrum huiusmodi scripti, ab historicis et bibliographis fere ignoti, accurate edit.

El P. Maestro Fray Domingo de Valtanás [1] y Mexía de la Orden de Predicadores, figura interesante de la historia de nuestra espiritualidad, sólo recordado por contados eruditos e investigadores de la historia religiosa de nuestro siglo XVI, debió de ser personaje de importancia, cuya influencia se refleja tanto doctrinalmente en la espiritualidad contemporánea, como socialmente por su íntima relación con personalidades aristocráticas preocupadas por los problemas religiosos y también a causa del gran número de fundaciones conventuales que logra realizar.

Todas las biografías de Valtanás [2] elaboradas con datos procedentes

---

[1] Adoptamos la ortografía Valtanás y no Baltanás por ser aquella la que prevalece en la mayoría de las obras impresas en vida del autor.

[2] A continuación ofrecemos una nota de los autores que se han ocupado con alguna detención de la vida o la obra de Valtanás:

LOREA (P.): *Historia de Predicadores de Andalucía.* — Ms. (Arch. prov. Bética O. P. - Granada).

SENENSE (Fr. Antonio): *Bibliotheca Ordinis Fratrum Praedicatorum* . . . Parisiis 1585.

MARIETA (Fr. Juan): *Historia Eclesiástica y flores de Santos de España.* Cuenca 1594-1596; lib. XIV, nº 34.

POSSEVINO (P. Antonio) S. I.: *Apparatus sacer ad Scriptores veteris et noui Testamenti* . . . Coloniae Agripinae 1608, 2 vols.

LÓPEZ (D. Fr. Juan), Obispo de Monópoli: *Historia general de S. Domingo y su Orden,* Valladolid 1615; III parte, lib. I, cap. 36; y IV p., lib. I, cap. 44 y 67; y lib. II cap. 3. (Esta obra es continuación de los dos tomos primeros de la historia fundamental de Fr. Hernando del Castillo).

FERNÁNDEZ (Fr. Alonso): *Concertationem Praedicatoriam pro Ecclesia Catholica* . . . *Notitia Scriptorum Praedicatoris Familiae* . . . Salamanca 1618.

XIMENA (D. Martín): *Catálogo de los obispos . . . de la diócesis de Jaen y Anales . . . deste Obispado.* Madrid 1654.

ALTAMURA (Ambrosio de): *Bibliothecae Dominicanae . . . usque ad annum 1600* . . . Romae 1677.

de los bibliógrafos e historiadores de su Orden, adolecen del defecto de desconocer, o con más probabilidad deliberadamente callar, el proceso y condena inquisitorial que sufrió el virtuoso dominico, episodio de capital importancia en su vida y que históricamente sitúa toda su producción literaria dentro de un sector determinado de la espiritualidad de su época.

El volumen de su obra [3], la difusión que demuestran las reimpre-

---

QUÉTIF-ÉCHARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum* . . . París 1719-1721, 2 vols. Baltanaz de Mexia (Dominicus), t. II, 170, a.

D. NICOLÁS ANTONIO: *Bibliotheca Hispana Nova.* Madrid 1788; t. I, p. 344.

MARTÍNEZ-VIGIL (P. R.), Obispo de Oviedo, O. P.: *La Orden de Predicadores. Sus glorias . . . seguidas del Ensayo de una Biblioteca de Dominicos españoles.* Madrid 1884; págs. 241-42. Por error llama a nuestro autor *Baltañas* Mexia.

GÓNGORA (F.): *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla.* Sevilla 1890, 2 vols.; t. II, p. 52-59.

SCHÄFER (Dr. Ernst): *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus, und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert.* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1902, 3 vols; vol. I, p. 84, 264, 383, 390, 395-6; vol. II, p. 387 (doc. nº 336) y 401. Esta importante e imprescindible obra tiene el defecto de traducir, en la mayoría de los casos, los documentos al alemán, por lo cual es difícil hacer una cita exacta de los textos originales, salvo que los consultemos en el lugar donde se guardan o demos una *retraducción* del alemán.

CUERVO (P. Justo): *Historiadores del Convento de Salamanca.* I (Salamanca 1914): Historia del P. Alonso Hernández O. P., l. 2, c. 13; l. 3, c. 8; p. 240, 324.

SAGREDO (P. Fr. Jesús J.) O. P.: *Bibliografía Dominicana de la Provincia Bética* (1515-1921). Almagro 1922; p. 20-23 y 182.

SÁNCHEZ ESCRIBANO: *Juan de Mal Lara.* New York 1941, p. 190 (Reproduce íntegro un documento inquisitorial en que se hace referencia a Valtanás).

BATAILLON (Marcel): *Erasmo y España.*México 1950 (ed. española); t. II, p. 135-137 167, 312. Es la primera vez que se exhuma la personalidad de Valtanás, señalando su interés en la historia religiosa del s. XVI.

ASENSIO (Eugenio): *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en *Rev. de filol. esp.*, 36 (1952) 31-99. Importante y sugestiva recensión del libro de Bataillon.

HUERGA (P. Alvaro) O. P.: *Baltanás y su Apología de la comunión frecuente*, en *La vida sobrenatural*, 55 (1953) 182-193. El P. Huerga prepara un libro sobre: *La espiritualidad de los dominicos españoles de la Provincia Bética* (Fr. Luis de Granada, Domingo Valtanás, Agustín Salucio, P. Cabrera), del cual ha anticipado fragmentos en diversos artículos de revista. Quiero agradecer aquí la bondad con que ha respondido a cuantas consultas me he permitido hacerle, proporcionándome datos especialmente sobre obras mss. de las bibliotecas andaluzas.

[3] A continuación damos una lista de sus publicaciones, limitándonos a los datos bibliográficos esenciales. Seguimos el orden cronológico de la primera ed. de cada obra de que tenemos noticia, enumerando a continuación las ediciones posteriores. Indicamos, cuando nos es posible, el paradero de los libros. (B.N.M. = Biblioteca Nacional de Madrid).

1. - *Margarita confessorum.* Sevilla 1525, 8º, got., 216 fols. (ejemplar en la venta de Heredia). - Sevilla 1526, 256 fols., 8 hojs. (B. N. M.: R. 4689).- Sevilla 1536. - Alcalá, Brocar, 1554.

2. - *Confessionario breue, e muy provechoso con el vita christi* . . . Sevilla, J. Cromberger, 1538. - Burgos 1555. - En la B. N. Lisboa (Res. 250 P) una ed. de Sevilla s. d. que en la portada añade: . . . *con el Vita Christi e vna instruction para los nueuamente convertidos: con otras cosas muy deuotas agora nueuamente añadidas* . . . - Otra ed. con

siones de algunos de sus libros, la posición personal y decidida que adoptó sobre muchas cuestiones doctrinales y finalmente sus relaciones con figuras eminentes de nuestra mística, como el P. Avila y Fray Luis de Granada, entre otras, están pidiendo una monografía que saque a luz los altos valores de esta humilde y simpática personalidad y esclarezca los numerosos problemas que, relacionados con ella, presenta la historia de nuestra espiritualidad.

El propio Valtanás nos dice el lugar de su nacimiento y la iglesia en que fue bautizado:

« Villanueva del Arzobispo, del adelantamiento de Cazorla, donde yo nací » (*Epitome*, fol. 134 r); y en otro lugar: « San Andrés, gran abogado de pecadores y señor mío. En su iglesia fui bautizado yo y confirmado y en ella recebí la primera vez el sacramento de la penitencia y de la eucaristía » (*Exposición de los Ev.*, II p., fol. 1v).

Parecen concordes los biógrafos de su Orden en la fecha del 22 de julio de 1488 para su nacimiento; en cuanto a la de su muerte, acaso movidos por el deseo de ocultar el proceso inquisitorial, suelen fijar la de 1560,

---

variantes en la portada: *Confes/sionario muy util y/prouechoso á todo Christiano ansi para el con/fessor como para el peni/tente* ... Anvers, Guillermo Simon, 1556, 16°, 120 fols. En la Academia de Ciencias de Lisboa, E 680/38.

3. - *Compendio de la Philosophia Natural de Aristóteles*. 1547, 4° (Bibl. Provincial de Córdoba).

4. - *De la justificacion del hombre por la gracia*. Sevilla, Juan Canalla, 1550 (noticia Nicolás Antonio). Nicolás Antonio sólo da como probable la atribución de esta obra que sin portada ni nombre de autor vio dedicada al duque de Medina-Sidonia por un fraile dominico.

5. - *Concordancias de muchos passos difficiles de la diuina Historia* ... Sevilla 1550 (Gallardo, n° 4156). - Sevilla, Montesdoca, 1555 y 1556 (B.N.M.: R. 6245; Provincial Sevilla y Brit. Mus.).

6. - *Confessionario. Tratado de Excomuniones, Usura, Matrimonio, y Votos*. Sevilla, Montesdoca, 1554 (noticia Nicolás Antonio).

7. - *Compendio de sentencias morales y de muchas cosas notables de la tierra de España*... Sevilla, Montesdoca, 1555 (British Museum; B.N.M.: R. 2867). Al fol. 20 puede verse : *La vida del venenoso heresiarca Martín Lutero*. - Sagredo cita otra ed de 1588 de la biblioteca de Gayangos.

8. - *Doctrina christiana* ... Sevilla, Montesdoca, 1555 (B.N.M. : R. 6240; Brit. Mus.).

9. - *Enchiridion de estados* ... Sevilla, Montesdoca, 1555 (Hispanic Society de Nueva York).

10. - *Epitome y sumario de la vida y excelencias de trece patriarcas del testamento nuevo y de nueve, muy esclarecidas santas*. Sevilla, Montesdoca, 1555, 4° (noticia Nicolás Antonio). Así en Nicolás Antonio. Parece que se debe leer *viejo*. En el Index de 1583, que condena este libro, el título es transcrito así: *Historia de los Sanctos padres del Testamento Viejo, compuesta por fray Domingo Valtanás* (Reusch, p. 436).

11. - *Exposicion sobre los evangelios desde el Adviento a la Trinidad*. Sevilla, Motesdoca, 1555 (not. N. Antonio). - *Exposicion de los evangelios con sermones desde el primero domingo de adviento hasta el domingo XXV después de la Trinidad. Segunda*

siendo así que en 1561 ingresaba Fray Domingo en las cárceles de la Inquisición de Sevilla resultando condenado en 1563 a reclusión perpetua, com luego veremos. Parece verosímil la fecha de 1567 que Lorea (vide nota 2) da como la de su fallecimiento en el Convento de Alcalá de los Gazules, lugar designado para el cumplimiento de la sentencia inquisitorial.

Según noticias procedentes de los historiógrafos de la Orden, no comprobadas por ninguna investigación ulterior, profesó en el Real Convento de S. Pablo de Sevilla. El Arzobispo Deza lo solicitó para su Colegio Mayor de Santo Tomás, siendo nombrado rector del mismo en 1523. Al constituirse dentro de la Orden la Provincia Bética por autorización expresa del Papa León X, se separó Valtanás de la función docente, dedicándose a la fundación de Conventos. Parece ser exacto que fundó o cooperó a la fundación de los conventos de S. Andrés de Ubeda (dominicos), el de Santa María de Gracia de Sevilla (dominicas), el de dominicos de Baeza (1531), siendo su primer prior, y los conventos de dominicos de uno u otro sexo de La Guardia, Santa María de Gracia (Baeza), Santa Ana de Villanueva del Arzobispo, de San José de Izna-

---

parte de la Exposición de los Evangelios de Santos. Sevilla, M. Montesdoca, 1558. Esta ed. es la que Sagredo da como una obra diferente : *Sermones* en dos tomos.

12. - *Vita Christi, seu Flos Sanctorum*... Sevilla, Sebastián Trujillo, 1555. Según el Cat. de la Hispanic Society con este año. Otras bibliografías (Escudero) la citan s. d. - Sevilla 1558 (British Museum). - Este libro fue muy manejado; todavía en la *Conquista de Sevilla* del Dr. D. Fernando Cano de Montoro, Sevilla 1631, se utiliza la biografía del rey S. Fernando publicada por Valtanás.

13. - *Apologia sobre ciertas materias morales en que hay opinion.* Sevilla, Montesdoca, 1556 (Hispanic Society). Ejemplar, falto de una hoja, enl a bibl. E. Asensio.

14. - *Exposicion del estado y velo de las monjas. Catecismo Xno. Constituciones de las monjas de Santo Domingo. Regla de S. Agustin.* Sevilla, Trujillo, 1557, 32º (nota del P. Huerga).

15. - *La vida y hechos del real profeta David.* Sevilla, Montesdoca, 1557, 8º (Hispanic Society).

16. - *Sátira o invectiva contra los tahures.* Sevilla 1557, 8º (noticia Nicolás Antonio).

17. - *Paradoxas y sentencias escogidas para la erudicion del entendimiento y reformacion de las costumbres aplicables, para predicar de cualquier sancto. Sacadas de diversos autores*... En Sevilla. En casa de Martín Montesdoca. Año de 1558. 4 hojs. de prels. y tabla X 52 hojs. fols. 4º (noticia incompleta N. Antonio. Ejemplar biblioteca Eugenio Asensio).

18. - *Apologia de la frecuentacion de la Sacrosanta Eucharistia y comunion.* Sevilla, Montesdoca, 1558 (Hispanic Society).

19. - *Compendio de algunas cosas notables de España y la conquista y toma del Reyno de Granada*... Sevilla, Montesdoca, 1548, 8º, 48 h. - Otra ed. sin año: Sevilla, Sebastián Trujillo, 4º, got., 28 h. que debe ser de la primera.

20. - *Chronica breve de la Orden de Predicadores hasta su tiempo.* Obra ms. que citan los historiadores y bibliógrafos de la Orden, cuyo paradero actual se ignora.

La presente reseña de las ediciones de las obras conocidas de Valtanás no tiene la pretensión de ser completa; estamos seguros de que una exploración en determinadas bibliotecas aumentaría su número, corroborándose nuestra hipótesis sobre la gran difusión que alcanzó una parte de las publicaciones del perscguido dominico.

torafe, San José de Zafra y finalmente la ampliación del de dominicos *Regina Angelorum* por orden de Doña Teresa de Zúñiga, duquesa de Béjar, de quien fue confesor.

Fué muy trascendental para el predominio y difusión de ciertas corrientes de espiritualidad la protección otorgada por personalidades de la aristocracia a predicadores, frailes y escritores de espiritualidad, siendo según parece, Valtanás quien ayudó al Beato Avila a relacionarse con algunas familias de Ecija de « caballeros ... muy grandes cristianos y devotos, que se empleaban en hospedar en su casa a predicadores y gente espiritual y devota, y en aquella cuidad, siendo huésped de estos caballeros, comenzó su predicación y a leer públicamente unas lecciones sacras »[4].

El P. Avila trabó amistad en 1526 con los dominicos del Colegio de Santo Tomás, y allí conoció, sin duda, al P. Valtanás, « que era entonces hombre espiritual, autor de algunos libros devotos, de una piedad sincera, enemigo de ritualismos. Era éste amigo y consejero de la duquesa de Béjar, Doña Teresa de Zúñiga; de la condesa de Niebla y de la marquesa de Priego »[5].

Valtanás debió de cultivar este medio social, pues dedica su *Apología sobre ciertas materias* a la ex-condesa de Feria, monja en Montilla con el nombre de Sor Ana de la Cruz; su *Apología de la frecuentación de la Eucharistía* y el *Flos Sanctorum* los dedica a la condesa de Priego, primogénita de la casa de Aguilar; su *Compendio de algunas cosas notables de España*, a Don Rodrigo Ponce de León, marqués de Zahara, y así algún otro de sus libros.

Sus fundaciones encontrarían la protección de estas familias adineradas y devotas. Tal nos lo muestra el recuerdo que de Fr. Domingo tuvo en su testamento la duquesa de Villahermosa, llamada la « Santa Duquesa »:

« Item por cuanto yo prometí dos cálices a fray Domingo Valssanas (sic) para dos monasterios que él hizo, y yo le di ya el vno, quiero, hordeno y mando que de mis vienes se tomen veinticinco ducados y se merque con ellos vn cáliz de plata dorado, el qual se dé en Sevilla en nuestra Señora de Gracia para que de allí se sepa en quál de los dos Monasterios dio fray Domingo Valsanas el cáliz que yo le di, y, savido, se dé el otro cáliz que yo dexo por este mi testamento, al Monasterio que él no le dio; y si esto no pudiere saverse, quiero que se vea quál de los dos Monasterios echos

---

[4] Así lo depone, en el proceso de beatificación del P. Avila, el P. Juan de Vicuña S. I. Véase: *Obras completas del B. M. J. de Avila.* Ed. crítica por L. Sala Balust. B.A.C., t. 89, p. 64.

[5] Ibidem, p. 63. - Sobre la protección a la espiritualidad por el duque de Béjar véase Ros, *Osuna*, 160, 162, 656. - En mi nota sobre la formación de la espiritualidad jesuíta (AHSI, t. 23, 1954, p. 365) puede verse la protección al lego Palma, autor del *Via espiritus.*

por el dicho Valsanas (sic) tiene más necesidad del otro cáliz, y aquél se dé allí, el qual Monasterio quiero haver aquí por nombrado »[6].

La duquesa de Villahermosa, que en este mismo testamento ordena se la entierre con el hábito de Santo Domingo, y que demostró en muchos actos de su vida gran predilección por esta Orden, era hermana de S. Francisco de Borja, apoyó valientemente a los jesuítas durante la persecución que sufrieron en Zaragoza ofreciéndoles refugio en su dominio de Pedrola, y no sería, seguramente, ajena a la labor conciliadora por la cual estuvieron presentes los dominicos en la fiesta y recepción de desagravio que tuvieron los jesuítas cuando terminó la persecución, gracias a las gestiones del P. Francisco de Borja cerca de la Princesa regente. Es interesante comprobar la amistad entre la Santa Duquesa y un dominico del grupo favorable a los jesuítas, apologista de la Compañía, en aquella época tan tormentosa de su vida.

Casi coincide la persecución inquisitorial de Valtanás con el momento cumbre de la reacción antimística representada por la publicación del Indice de Valdés (1559), inspirado doctrinalmente por las ideas de Melchor Cano. Una vez adoptada esta política por la Inquisición, nada más lógico que el choque con Valtanás, que con una ingenuidad rayana en la inconsciencia había ido tocando en sus libros todos los puntos *neurálgicos* doctrinales objeto de controversia entre los partidarios de una reforma ortodoxa y católica y los defensores de la posición conservadora tradicional, enemigos de *novedades* y contrarreformistas intransigentes. Defiende Valtanás la traducción de la Sagrada Escritura y el uso de la lengua vulgar en los tratados espirituales, es partidario decidido de la oración mental, admirador de la reciente Compañia de Jesús, apologista de la comunión diaria, defensor de la residencia del os obispos, opuesto a la concesión simoníaca de sepulturas en las Iglesias, simpatizante con los conversos y contrario a la legislación de limpieza de sangre, y para coronar este edificio no vacila en hacer suya, sin ninguna cautela, la frase más representativa y escandalosa de la *piedad* erasmista: « Es verdad lo que dice Erasmo: Monachatus non est pietas, sed modus vivendi utilis vel inutilis secundum uniuscuiusque dispositionem » (*Epitome*, fol. 65r).

Esta manera de pensar no impedía a Valtanás el dedicar al propio Inquisidor D. Fernando de Valdés la primera parte de sus sermones.

Nadie debía pensar en la posibilidad de que tan santo varón y tan bien relacionado sufriese persecución por la Inquisición.

En el proceso de Carranza [7] se ve que la marquesa de Priego, a quien

---

[6] NONELL MAS S.I., *La Santa Duquesa. Vida y virtudes de la Ven. y Excma. Sra. Dª. Luisa de Borja y Aragón, condesa de Ribagorza y duquesa de Villahermosa* (Manresa 1897) 205.

[7] Véase BATAILLON, *op. cit.*, II, 135 nota 45.

sus hijos habían mandado un *Sermón sobre la Cananea* y un comentario del *De Profundis*, los remitió a Valtanás para que los sometiese a examen de los inquisidores de Sevilla y « así se imprimieron ».

Un choque indirecto, pero que debió de llamar la atención de los inquisidores sobre las obras de Valtanás, tuvo con la Inquisición con motivo de la prohibición de las *Obras* de S. Francisco de Borja. Cuando en el Indice de Valdés aparecieron incluídas las obras de S. Francisco, éste protestó y se defendió afirmando que los libreros habían reunido en un mismo volumen escritos que no eran suyos y por los cuales no podía ser responsable ni condenado. Con objeto de probar esto se hizo en Alcalá una información, compareciendo ante el alcalde el P. Pedro de Saavedra, Comisario general de la Compañía de Jesús en estos reinos de España y sus Indias, que solicitó se tomase declaración a determinados impresores o libreros, para que diesen testimonio sobre la paternidad de ciertas publicaciones. Bartolomé de Robles, librero, declara:

> « A la quarta pregunta dixo, que este testigo a visto la segunda parte que se yntituló al duque de Gandía, y la ha tenido en su casa y vendido muchas veces, e sabe quel primero tratado solo que en ella ay es del P. Francisco . . . y los añadidos son vn « Vita Cristi » que anda yntitulado a fray Domingo de Baltanás . . . ».

Coinciden en afirmar la paternidad de Valtanás del *Vita Christi* incluído en el volumen de las obras del duque de Gandía, los libreros de Alcalá Juan Tomás y algún otro [8].

Todas estas informaciones, realizadas en septiembre de 1559, son de subido interés para el estudio bibliográfico de la producción de S. Francisco de Borja, pero a nuestro propósito basta indicarlas como primer chispazo de la tormenta que iba a caer sobre nuestro desprevenido dominico.

Por los documentos y extractos de las cartas dirigidas por el Santo Oficio de Sevilla al Consejo de la Suprema, se puede reconstituir en parte el episodio inquisitorial de Valtanás [9].

Fue Valtanás detenido en 1561 de manera disimulada, seguramente para evitar escándalo. Su prior recibió orden de comparecer en la Inquisición para tratar de un determinado asunto, rogándosele fuese acompañado de Fr. Domingo, el cual quedó detenido en las cárceles inqui-

---

[8] Vide MHSI, *Borgia*, III, 547-49 y 556-576. Aunque no cita para nada a Valtanás, debe verse sobre este momento de la vida de san Francisco el trabajo del P. Feliciano Cereceda S. I., cuya publicación fue truncada por la muerte: *Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja*, en *Razón y Fe*, 142 (1950) 174-191, 355-366; y 143 (1951) 277-291.

[9] Véanse Schäfer y Sánchez Escribano. En uno de los documentos recogidos por Schäfer (I, 383) se da como fecha de la prisión la indicada en el texto; en otro, sin duda por error, se dice estaba preso desde 1558 (I, 395).

sitoriales a fines de Febrero de 1561. No obstante las precauciones tomadas, la detención de Valtanás debió de producir gran marejada, según se deduce de las hojas o libelos que entonces circularon y cuyo texto transmiten a Madrid los inquisidores sevillanos. Decían así: «San Baltanás y los demás mártires de Jesu Cristo rogad a Dios por su verdadera Iglesia, para que firme y constante en la verdad, sufra y padezca la persecución de la sinagoga de Satanás y las cárceles y tormentos y martirios de los ministros del Antecristo que està en Triana».

Aquí se ve que tanto entonces, como después en la mente de los historiadores protestantes de la Inquisición, se mezclan cosas que eran muy diferentes, aunque se prestasen a confusión: la Inquisición perseguía cierto tipo de espiritualidad, ciertas doctrinas defensoras de una reforma católica que no se creía prudente y que no estaba definida; pero sabía la Inquisición de sobra que muchos de estos hombres a quienes castigaba y cuyas obras prohibía *no eran luteranos.* La mentalidad protestante no discrimina estos matices y los considera como mártires o perseguidos de su religión.

Estas hojas clandestinas debían de ser frecuentísimas entonces. Por haberle atribuído a Mal Lara unos escritos satíricos que se publicaron con ocasión del proceso del Dr. Constantino de la Fuente, pasó grandes sinsabores y disgustos el ilustre humanista sevillano [10].

La detención de Valtanás, causó gran alarma entre los jesuítas andaluces, que se manifiesta en su correspondencia con Roma (véase MHSI, *Litt. quadr.*, VII, 217).

En 19 de abril de 1563 comunican los inquisidores sevillanos Gasco y Pazos al Consejo de Madrid que Fray Domingo de Valtanás fué penitenciado en el Castillo de Triana, en la capilla de San Jorge, en 25 de Febrero de dicho año. En presencia de frailes de su Orden oyó misa en la capilla con una vela encendida en la mano y vestido de túnica pero sin escapulario. Se le prohibió oir confesiones y decir misa de por vida. Fue penitenciado a abjurar *de vehementis* y a *carcer perpetuus irremissibilis*, con obligación de ayunar todos los viernes de un año y rezar los salmos penitenciales todos los viernes de su vida. Se le indicó como residencia el Monasterio de Sto. Domingo de las Cinco Llagas en Alcalá de los Gazules, a veinte leguas de Sevilla. Lo condujeron allí el mismo día en que se dio el fallo, y diéronle una copia de la sentencia «para que la cumpla y otra al prior para que la haga complir» [11]. Sin más prueba que la afirmación de Lorea en su obra manuscrita, sabemos que Val-

---

[10] Véase SÁNCHEZ ESCRIBANO, op. cit.

[11] SCHÄFER, II, 401. En la obra del P. PINTA LLORENTE, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia* (Madrid 1953) 24, encontramos la referencia a un documento inquisitorial (A.H.N., Inq., lib. 324) en que se da cuenta de la quema de una obra de Valtanás: «las exposiciones de Montesino y de Valtanás también se quemaron».

tanás falleció en la residencia-prisión de Alcalá de los Gazules a los 79 años de edad.

Dentro de la literatura espiritual ciertamente otros autores contemporáneos presentan más valor literario en sus escritos y seguramente más importancia y originalidad doctrinal, pero ninguno es tan representativo como Valtanás de *todos* los aspectos de ese periodo histórico que se inicia con la persecución de los alumbrados en 1525, que culmina en 1559 con el *Indice* valdesiano, padrón de la reacción antimística, y en ciertos aspectos se cierra en 1564 con la promulgación de las decisiones y definiciones dogmáticas de Trento. Durante esos años se debate la posibilidad de construir una espiritualidad católica reformada dentro de la ortodoxia y de la disciplina de la Iglesia; es un momento en que muchos temas, que luego serán definidos, aparecen abiertos a la libre discusión, por lo menos teóricamente, como pensaba el propio Valtanás al escribir *sobre ciertas materias morales en que hay opinión.*

Las dos redacciones del *Audi Filia* del P. Avila y las correcciones de Fr. Luis de Granada a su *Libro de la Oración* son documentos vivos inapreciables [11a] para entender la inquietud fluctuante de estos años de la espiritualidad española. Pues bien, de esa época ninguna personalidad más históricamente ejemplar que Valtanás y su obra. Por inocencia y falta de malicia sin duda nadie presenta un repertorio tan completo de todos los temas sospechosos que eran objeto de discusión.

Una de las razones de su choque con la Inquisición fue probablemente su perseverancia en tratar todos esos puntos espinosos y delicados en lengua vulgar, de cuyo uso se declara paladín en diversos pasajes de sus obras. En *La vida y hechos del propheta David* (Sevilla 1557) ff. 44-45 dice :

> « Y assí el psalterio de David devrían todos los Christianos traer en as manos como a breviario de toda la divina ley y como devocianario donde están recogidas todas las devociones que el Christiano deve tener . . . Y como mandan los prelados poner en las yglesias el libro de los evangelios en romance, ansí devrían proveer que uviesse psalterio en romance, pues es la letura que de día y de noche, en fiestas, y en ferias, y en todo tiempo, a todas horas más se tracta en los divinos officios en la yglesia ».

En su *Compendio de sentencias morales* (Sevilla 1555) nos ofrece una larga disquisición histórico-apologética sobre la lengua castellana, olvidada de cuantos se han ocupado de este aspecto de la historia de nuestra lengua:

[11a] Véase L. SALA BALUST, *Vicisitudes del « Audi Filia » del Maestro Avila* (Madrid 1950), 36 p., concienzudo y penetrante análisis de lo que representan doctrinalmente las variantes de las dos ediciones de 1556 y 1574. Sobre el *Libro de la Oración* véanse los dos importantes estudios del P. A. Huerga O. P.: *Fr. Luis de Granada en Escalaceli*, en *Hispania*, 9 (1949) 434-480, y 10 (1950) 297-335; y *Génesis y autenticidad del « Libro de la Oración y Meditación »* (Madrid 1953), 49 p.

« Y los españoles por más contentar a los Romanos, se determinaron dejar del todo el Vascuence, que era su lengua materna, y aprendieron el Romance. Mucha razón tienen los españoles de preciarse de su lenguaje, porque después del Lenguaje Griego, el Latino es el más principal; y a la lengua Latina la Española es la más propincua; y por los Españoles está muy dilatado su lenguaje: que en el nuevo mundo de Indias con este tratan y se entienden; en Italia, en Alemania y Francia muchos se precian de saber el castellano y hablarlo. Intento tengo de escribir en Romance lo que más pudiese, porque en Latín hay mucho escripto y muy bueno para los doctos; y para los que no saben latinidad, es justo poner en Romance lo que los Santos Doctores escriben ».

Casi con las mismas palabras repite esta idea de la necesidad de las traducciones en su *Compendio de algunas cosas notables de España* (vide nota 3, y Gallardo núms. 4153 y 4154).

Sus libros relacionados con la Sagrada Escritura y conteniendo traducciones fragmentarias del texto sagrado debieron de tener gran difusión, cumpliendo el fin que Valtanás se proponía de hacer la Biblia accesible al vulgo [12]. Nada menos que en el Perú aparece uno de los testigos del proceso de Fray Luis de León justificándose de haber manejado estas traducciones del P. Valtanás:

« Diligencia hecha en la ciudad del Cuzco con Fray Gerónimo Núñez, augustino . . . Fuele preguntado si ha tenido o tiene algunos papeles impresos o de mano en que haya alguna cosa trasladada en lengua vulgar de la Sagrada Escriptura: dijo que sí tiene, e que yendo a predicar al pueblo de Inca, del arzobispado de los Reyes, un clérigo que llaman Montemayor le dio un libro como sermonario; que era de Fray Domingo Baltanás que comúnmente se llama Postilla en romance, de molde; e sabe particularmente que no está vedado, a lo que cree y entiende, porque no ha visto ni oído en contra . . . e que en lo que toca a tener el dicho libro algunos Evangelios en romance, lo que hacía era que algunos tapaba poniéndoles encima un papel pegado, e otros borraba, e a otros no tocó en ellos, porque no acabó de pasar el dicho libro, lo cual hacía a fin de aprovecharse de los sermones e doctrina católica que tenía e no para otro fin . . . » [13].

El tratado de Valtanás *Apología de la frecuentación de la Sacrosanta Eucharistia y comunión* (Sevilla 1558) ha pasado inadvertido a cuantos han tratado de la interesante historia de la comunión diaria, en la que España y su literatura espiritual ocupan un lugar preeminente dentro de la cristiandad.

La comunión frecuente y aun cuotidiana fue un hábito de la primitiva Iglesia, que por escrúpulo o reverencia hacia el Santísimo Sacramento

---

[12] Es curioso que Possevino tuviese presente este aspecto de la obra de Valtanás recordándole en su *Apparatus sacer* (vide nota 2).

[13] Véase: *Processo original que la Inquisición de Valladolid hizo al maestro Fray Luis de León, religioso del Orden de S. Agustín*, en: *Col. Doc. Ined. Hist. Esp.*, X (Madrid 1847) 505-506.

fue interrumpido durante la Edad Media [14]. El movimiento de reforma y renovación de los métodos de oración que culmina en el siglo xv, trajo consigo un revisión del problema, reapareciendo la tendencia hacia la comunión frecuente y hasta diaria. Durante mucho tiempo se creyó que los paladines primeros de esta comunión en el siglo xvi habían sido los jesuítas. El P. Dudon, que había estudiado el asunto, sobre todo como antecedente de las polémicas quietistas y jansenistas, divulgó los nombres [15] de los jesuítas P. Bobadilla (1551) y P. Cristóbal de Madrid (1556), como iniciadores de la defensa de la comunión diaria. El propio fundador S. Ignacio, que normalmente recomienda la frecuencia cada ocho días, sólo en su célebre carta a Teresa Rejadella, clarisa de Barcelona (5 nov. 1543) prescribe la comunión diaria. Después se ha visto, gracias a las publicaciones del P. Ros, la importancia de los franciscanos en la propagación de la doctrina y de la práctica de la comunión frecuente y quotidiana. El bello libro del P. Osuna: *Gracioso combite de las gracias del santo Sacramento del altar* (Sevilla 1530), es muy anterior a todo esto, y su doctrina, seguida también por Laredo, fijó sobre el tema las directrices que van a ser seguidas por la mayoría de los defensores de la comunión frecuente durante el siglo xvi. Digamos antes de nada que el *Gracioso combite* fué prohibido por la Inquisición en 1559 y que la doctrina de la frecuencia chocaba con la mentalidad de Cano y Valdés (el inquisidor Don Fernando) por las concomitancias que esta práctica podía ofrecer con determinados grupos de la secta de los alumbrados, que eran no sólo partidarios de la frecuencia sino de comulgar con varias formas o con formas de tamaño desmesurado. También Cano tomó posición reaccionaria o restrictiva ante el problema. En la censura del *Catecismo* de Carranza incluye como condenable esta frase de Carranza: « Gran remedio es para los hombres tentados del diablo o de sus pasiones comulgar muchas veces . . . »; y Cano comenta: « Esta proposición . . . tan general e confusa como se pone abre camino para grandes irreverencias y desacatos del Sacramento, e para muchos tropiezos de los flacos, etc » [16] También se contaba que había dicho en un sermón « que para él una de las señales más ciertas de que iba a venir el Anticristo era el ver tanta frecuencia de Sacramentos ». El problema en realidad era de pura casuística. Teóricamente no se negaban los beneficios de la comunión cuotidiana, pero siempre que el comulgante estuviese preparado para recibirla, y de aquí surgió una serie de instrucciones para cada persona y estado. Fue Osuna sin duda el primero que desde 1530, en su obra citada, organizó sistemáticamente una tabla de comuniones con la que coinciden muchos de los autores posteriores. Prescindiendo de las razo-

---

[14] Vide las dos importantes monografías del P. P. Browe S. I.: *De frequenti communione in Ecclesia Occidentali usque ad annum c.* 1000. *Documenta varia* (Romae, Un. Greg., 1932) y *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft*, 13 (Münster in W., Aschendorff, 1933), sobre la comunión en la Edad Media.

[15] El libro del P. Cristóbal de Madrid, cuya primera ed. es de Nápoles 1556, fue publicado en latín y luego se tradujo. Hay varios estudios sobre él que no merece la pena recordar ahora; el P. Dudon lo reimprimió traducido al francés en 1910 (París. G. Beauchesne). También publicó Dudon un estudio sobre Bobadilla: *Le libellus du P. Bobadille sur le communion fréquente et quotidienne*, en AHSI 2 (1933) 258-279.

[16] *Vida de Melchor Cano* por F. Caballero (Madrid 1871). Apend. 58, p. 585.- *Los Comentarios al Catecismo* por Carranza se publicaron en Amberes 1558.

nes en que cada una se funda, el cuadro se reduce a lo siguiente: sacerdotes: celebración diaria de la Misa salvo impedimento grave; religiosas y religiosos *no sacerdotes*: comunión dominical; cristianos fervorosos en el mundo: también dominical; comunión de los fieles tres veces al año obligatorias: en Natividad, Pascua y Pentecostés.

Valtanás venía sosteniendo desde mucho antes la doctrina que propugna en su *Apología* y con una amplitud de criterio superior a todos sus contemporáneos. Es curioso que entre el Beato Avila y Valtanás, que debían de ser amigos y afines en doctrina, hubo una discrepancia en esta materia, representando Avila el criterio restrictivo no obstante disfrutar la justa fama de apóstol de la Eucaristía. En cierto modo podemos asimilar la posición de Avila a la de la escuela jesuítica, apoyada en la tradición desde el fundador, reforzada con la doctrina teológica de Suárez y sostenida sin quiebras, como nos lo prueba la polémica mantenida sobre este tema por el P. La Puente con el benedictino gallego Fr. Pedro de Marzilla, apoyado por otros monjes de su Orden [16a].

Sobre la perseverancia con que había defendido su criterio, el propio Valtanás nos manifiesta:

« Confieso que ha más de cuarenta y cinco años (dice en su *Apología* de 1558) que persuado, cuanto a mí me es posible, que comulguen cada mes todas las personas que tienen mente con apartarse de pecar y darse a la oración y vivir cristianamente »; y luego continúa: « y si comulgan de ocho en ocho días lo hacen mejor; y muy mejor si cada día, agora sean religiosas, o doncellas, o casadas, o viudas, hombres o mujeres, con tanto que se alleguen con pureza de conciencia, que ni tienen pecado mortal en la conciencia, ni en el afecto que no hayan confesado »[17].

La defensa de Valtanás, en parte basada en una ingeniosa interpretación del Padre nuestro, pertenece a una tradición española, cuyos precedentes se remontan, por lo menos, a S. Pedro Pascual.

Este largo apostolado de la comunión frecuente, esta amplitud de criterio y la cronología de su labor, hacen del P. Valtanás, a la par por lo menos de Osuna, una de las grandes figuras de este capítulo, todavía por escribir, de la historia de nuestra espiritualidad[18].

La Iglesia fue dando la razón a estos entusiastas del Sacramento

---

[16a] Véase el interesante estudio que con este motivo hace sobre la comunión frecuente el P. Camilo M. Abad S. I. en su reciente obra: *El venerable P. Luis de la Puente.., Sus libros y su doctrina espiritual* (Comillas 1954), especialmente las pp. 284-288 y 531.

[17] Véase el breve pero luminoso análisis de la *Apología* de Valtanás publicado por el P. Huerga (cf. n. 2).

[18] El libro del P. Julián Zarco O.S.A., *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII* (El Escorial 1912), nacido de una recensión de los trabajos de Dudon y que representa un útil esfuerzo, está muy lejos de ser completo, desconociendo, entre otras muchas las obras de Osuna, Laredo, Valtanás e incluso la del P. La Puente, tan divulgada. - Vid. también J. Nouwens, *Los autores españoles y la disputa de la comunión frecuente en los Países Bajos*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 25 (1952) 221-354.

de la Eucaristía: en 1562 declara en Trento la conveniencia de que los fieles que asisten al Santo Sacrificio de la Misa comulguen sacramentalmente. Finalmente el Decreto de Pío X publicado en 1905 ha venido a consagrar los esfuerzos de estos frailes perseguidos y sospechosos de herejía en su tiempo.

Valtanás que, además de un fecundo escritor de espiritualidad, fue un gran predicador, ocupa un lugar importante en aquel grupo de dominicos en cierto modo encabezados por Carranza y cuya más grande figura es sin disputa Fr. Luis de Granada, cuya evolución post-tridentina hacia otros matices doctrinales no es ocasión de tratar aquí. El día que se estudie a fondo la espiritualidad de Granada no será pequeño título de gloria para Valtanás la influencia que indudablemente tuvo en su formación. Al hablar más adelante de las discrepancias con Melchor Cano concreto algo más la importancia y características de este grupo.

Valtanás es sin duda de los más afectivos, encontrándose en sus libros pasajes que recuerdan la contemplación de la naturaleza en León o en S. Juan de la Cruz:

« De mí digo que no sé si es más de curiosidad que de devoción, cuando el cielo está sereno y hace luna no me querría quitar de mirar el cielo; y con esto me parece que me muevo más a desear salir de este destierro que con otra cosa » (*Epitome*, f. 114r).

No es un gran estilista, pero su castellano es ágil, salpicado de anécdotas y gustoso de leer.

Su libro de *Apologías* es, como veremos, de subido interés histórico, pero su obra más importante desde el punto de vista doctrinal es la *Doctrina cristiana*, libro de gran moralista, de extraordinaria solidez doctrinal, y en que se propugna una moral proselitista y activa. « El tratado de las virtudes es de una precisión y de una belleza magníficas, siendo en el que se nos muestra más místico, cuando por lo general sus obras son de neto carácter ascético, formativo » (P. Huerga).

* * *

Como apéndice reproducimos[19] el texto de la *Apología de los de la Compañía de Jesús*, documento interesante para reconstituir el ambiente en que se desenvolvió y las dificultades con que tuvo que luchar la Compañía durante la primera época de su desarrollo en España.

Falleció San Ignacio en la noche del 30 al 31 de julio de 1556, y en

[19] Conforme a la ed. sevillana de 1556 que en el texto describimos minuciosamente. En general hemos respetado la ortografía y puntuación salvo en contados casos en que podría inducir a una lectura errónea. Hemos resuelto las abreviaturas y suprimido las *ss* largas y los tildes sobre las vocales indicando las consonantes nasales, que hemos transcrito conforme a la ortografía de hoy. Las citas escriturarias o patrísticas que van impresas al margen, las hemos convertido en notas, indicadas alfabéticamente.

este mismo año, en el mes de diciembre, se publica en Sevilla la *Apología* de Valtanás, escrita después de la muerte de S. Ignacio, pues alude a ella, defendiéndole de los que le acusaban de no haber realizado milagros ni en vida ni después de muerto.

Si bien en las *Cartas cuatrimestres* sevillanas de 1556, 1557 y siguientes no se halla ninguna noticia o alusión referente a la publicación de la *Apología*, en cambio en la manuscrita *Historia general de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* del P. Juan Santibáñez S. I., se concede importancia al suceso:

« Salieron demás de esto a nuestra defensa muchos religiosos muy graves de la Sagrada Orden de Predicadores. Los que más se señalaron en esta ocasión [20] tres fueron... El primero fué el Maestro Juan de Sala, que llamaron *el Canario* ....; el Maestro Fr. Juan de Burgos ..., el Provincial de Andalucía Fr. Domingo de Baltanás ... Fr. Domingo mostraba amor a la Compañía, de donde es justo trasladar a este lugar algunas de sus mesmas palabras ... Después desto imprimió el Sancto Varón la *Carta de la Obediencia* que ... Sant Ignacio escribió a los Padres y Hermanos de la Compañía en Portugal, y juntamente con la *Apología*, las dedicó a la Sancta Condesa de Feria, Soror Ana de la Cruz, antes Doña Ana Ponce de León, cuya *Vida* escribió en años pasados el Padre Martín de Roa de nuestra Compañía » [21].

La *Apología* de la Compañía apareció en un librito hoy muy raro, en el que Valtanás procuró defenderse de las censuras que se le dirigían por haber sostenido en sus libros y en sus sermones determinadas enseñanzas que chocaban con prejuicios muy arraigados o con posiciones irreductibles desde el punto de vista doctrinal. El librito, en 8º pequeño, lleva una portada grabada, rodeada de una greca, y en el centro un grabado de la Virgen con el Niño, y debajo, impreso:

Apologia del maestro fray Do- | mingo de Valtanas sobre cier | tas materias morales en | que ay opinion. A la v. de la portada: « *Apologia y declara | cion de las materias siguientes*: De la oracion mental. De la communicacion de los meritos. Del juramento. Si es licito vender los officios publicos. Del comer manteca de puerco. Del comer hueuos en viernes. A que hora espiró Christo. De la discordia de linages. De las alabanças. De la residencia de los obispos. De los juegos. De la compañía de Jesus. De la simonia que cometen los que venden sepulturas ».

---

[20] Se refiere a los ataques que diversos predicadores, entre ellos, a lo que parece, el Dr. Constantino, dirigieron por este tiempo a la Compañía acusándola de todo lo que Valtanás expone y refuta en su *Apología*.

[21] Del ms. original de la obra del Padre Santiváñez recogió Gallardo amplísimos y bien elegidos fragmentos publicados en su *Biblioteca*, nº 3877. Esta *Historia* ofrece noticias interesantísimas sobre muchos personajes de la época, p.ej. el desdichado Dr. Constantino de la Fuente, con detalles vividos de su persecución y tragedia. No sé si el mismo ms. original que manejó Gallardo, o una copia, se conserva hoy en la Bibl. de la Univ. de Granada: B-48-50. Elogia como hemos visto a Valtanás e incluye el texto de la *Apología* (B-50 fol. 17r y ss, lib. II). - La afirmación de que Valtanás era Provincial de Andalucía no aparece confirmada en los biógrafos que he visto.

Al fol. 2: PROHEMIO. | A la muy escogida religiosa sierua de Iesu | Christo soror Anna de la cruz, monja en el | insigne monesterio de sancta Clara de Mon | tilla: que antes de monja fue condessa digni- | ssima de Feria, y se llama Doña Anna | Ponce de Leon, Fray Domingo | de Valtanas su orador per- | petuo sempiterna | felicidad (fols. 2r-3v).

Siguen 31 fols. de texto; el 31v en blanco. Signaturas A-v. = D-v. - Al final del fol 31r: FVE IMPRESSA EN SEVI- | *lla en casa de Martin de Montesdo | ca. Acabose a veynte y tres | dias de Deziembre de | M.DL vj.años.*

A continuación del fol. 31, una hoja sin foliar, con el escudo del impresor Montesdoca, que es una cigüeña encerrada en un círculo pisando una calavera y llevando en el pico una cinta con el letrero *vigilante.* Entre las patas, las iniciales del impresor: M. D. M. Sobre la parte superior del círculo va impreso: *Spernere vis mortē. Vis purā viuere vitā:* | *Vis fieri sapiens, virq. probus: Vigila.* Debajo de la parte inferior del círculo, impreso también: *Plus vigila, est sommo melior vigilātia: nāq.* | *Haec recti nutrix, hic fouet omne scelus.*

A continuación de esta hoja, y sin portada, empieza: *La vida y hechos ad* | *mirables del real propheta David* . . ., paginación diferente pero no correlativa y llena de erratas. Al fin, colofón con el escudo descrito, y debajo: *Fue impresso en Sevi* | *lla en casa de Martin de Montesdoca. Acabose a quinze dias de Fe-* | *brero, año de mil y qui* | *nientos y cincuē* | *ta y siete años.*

La Apologia de los de la | *compañia de Iesus* ocupa los fols. XIXr a XXIV. Al fin de este folio va el siguiente título: *Epistola que embió el* | *padre Ignacio a los hermanos de la compañia de Ie-* | *sus en España.* Ocupa la epístola los fols. XXII r a XXIX r, y a continuación (fols. XXIX-XXIX r van unas ligeras consideraciones de Valtanás sobre la obediencia y la epistola [22].

Un examen, por somero que fuese, de todos los asuntos tocados en estas *Apologías* nos llevaría muy lejos, y sería incompatible con los límites de este trabajo. Baste decir que la mayoría rozan cuestiones trascendentales y *explosivas* dentro de las preocupaciones de la época.

La polémica sobre la oración mental es uno de los asuntos centrales de la historia de la espiritualidad del siglo XVI. La apología de Valtanás es brevísima, pero llena de enjundia e intención, preocupándose en probar con textos la existencia de este género de oración desde el tiempo de Jesucristo y en la primitiva Iglesia.

El problema de los cristianos nuevos y de la limpieza de sangre, cuyas raices están en la Edad Media, pero que en esta época adquirió caracteres de apasionada exaltación, es uno de los más importantes capítulos de nuestra historia, todavía por escribir, de interés para la historia de la espiritualidad, pero con ramificaciones políticas, sociales y aun económicas, muy complejas.

---

[22] El librito de Valtanás ha pasado inadvertido, y con él su *Apología de la Compañía.* Unicamente la diligencia admirable de Sommervogel alcanzó noticia de ella a través de Gallardo. Al reseñar las ediciones españolas de la carta de S. Ignacio sobre a obediencia da cuenta de los extractos publicados en la *Biblioteca* de Gallardo, de la obra del P. Santiváñez, y con este motivo alude a la obra de Valtanás citando con cretamente su *Apología,* que seguramente no vio. Véase: SOMMERVOGEL, V, 118.

La aparentemente inofensiva apología sobre la residencia de los obispos, por las conexiones del problema teológico que plantea hacen de este tema uno de los más graves que podían ser suscitados en el ambiente en que se debatían todas las cuestiones que se esperaba fuesen resueltas en Trento. El asunto era el que había despertado más dificultades y desconfianzas por parte de la Santa Sede durante la tramitación del Concilio, pues venía a resucitar todas las viejas cuestiones —vitales para la constitución de la Iglesia— sobre el sistema episcopal y papal, con las inevitables derivaciones que plantean el problema de la superioridad del Concilio sobre el Papa, evocándose así el pavoroso recuerdo de las tumultuosas discusiones de los concilios de Constanza y Basilea.

Limitémonos, pues, a ilustrar con algunas noticias históricas el ambiente que motivó la *Apología de los de la Compañía de Jesús*. Del relato que hace el P. Ibáñez en su *Historia* antes citada, parece deducirse que fueron ataques puramente locales la causa inmediata de este escrito. Pero la desconfianza y las censuras contra la Compañía constituían un problema nacional de caracteres muy graves, por figurar entre los enemigos de la nueva orden personalidades importantes, ya por su categoría jerárquica dentro de la Iglesia, como el cardenal Siliceo, ya por su indiscutible valía y autoridad científica como Melchor Cano. El P. Ibáñez, desde su ambiente provinciano, nos habla de los que

«calificaban nuestro Instituto por Secta de Herejes alumbrados: hacían risa de la modestia y buena compostura que en el semblante y trato guardaban los Padres; y persuadían que con artificio sacaban de quicio los rostros para traerlos macilentos y descoloridos. No dejaban piedra, que no moviesen, para desacreditar su nombre y doctrina» (Gallardo, t. IV, col. 512).

En otras muchas partes de España se repetía fenómeno semejante, y el atizador principal de todo ello era el gran teólogo dominico Melchor Cano, cuya prevención contra la Compañía iniciose, según él mismo confiesa, desde 1542.

Enlázase este recelo contra la Compañía con la división existente en la Orden dominicana sobre su vida interior, basada en una determinada doctrina espiritual. Un grupo de dominicos muy calificados por sus méritos y virtudes, al que debe añadirse el nombre de Valtanás y entre los que figuraban Carranza, Meneses, Luis de la Cruz, Peña, Luis de Granada y otros, aceptaba las corrientes místicas y afectivas en la vida espiritual, y simpatizaba con determinadas personalidades, como el Beato Avila y el importante grupo de sus discípulos, todos ellos partidarios de una reforma de la Iglesia en la que debería emplearse también como instrumento una renovación de la vida espiritual, aplicando para ello nuevos métodos, y aceptando como lecturas autores que despertaban la desconfianza de Cano.

Aunque habría que aquilatar más despacio las coincidencias y discrepancias doctrinales y metodológicas de la espiritualidad, todavía en elaboración, de la Compañía de Jesús, con todo este sector, era evidente que existía entre ellos una gran simpatía y afinidades en muchos aspectos [23]. Esto bastó para que Cano incluyese a los jesuítas en su elenco de elementos peligrosos, lo mismo que había hecho inexorablemente con sus compañeros de Orden, siendo memorable la persecución a Carranza y la prohibición de libros, que perturbó la vida al dulce y santo varón que era Fr. Luis de Granada.

Es evidente que el carácter apasionado y duro de Cano, al que hará alusión el P. Alcázar en su *Cronohistoria de la Compañía* [24], fue factor no despreciable en la modalidad desagradable con que todo este asunto se desarrolló en algunos momento. Pero se engañaría, a mi juicio, el que limitase, el problema a cuestiones menudas y a apasionamientos personales. Cano cometió errores, sin duda, en la calificación de libros, personas y entidades, pero la posición teórica en que fundaba sus decisiones encerraba gravísimos problemas. La actitud contra la Compañía nace de que la juzgó colectivamente adscrita a la defensa de doctrinas que él detestaba por motivos de diversa índole.

Cano era opuesto a la posición puramente mística, porque la juzgaba peligrosa y hasta incompatible con el empleo de la razón humana.

La opinión de que se debe abandonar el estudio y dedicarse a la oración y prácticas devotas para alcanzar un conocimiento más seguro y superior, es algo que saca de quicio al gran teólogo: «E si esto es verdad, como alguno a mi me aconsejó que lo hiciere [25], cerremos los libros e aun ciérrense los generales, perezcan las Universidades, mueran los estudios e démonos todos a la oración ». Tengamos presente que quien dice esto es el mismo teólogo, que al definir la posición y diferencia de

---

[23] Así lo reconoce el P. Beltrán de Heredia: « Este fermento iluminista y erasmiano, cuya huella se advierte en algunos jesuítas de la primera generación, si por una parte les acarreó antipatías y censuras de determinados dominicos, como Cano, Domingo de Soto y Tomás de Chaves, por otra proporcionó al instituto adhesiones valiosas de muchos religiosos como Carranza, Granada, Peña, Meneses y fr. Luis de la Cruz, influídos también ellos por aquel espíritu ». *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante el siglo XVI* (Salamanca 1941). Sobre la Compañía véase BATAILLON, *Les commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne*, en *Annuaire du Collège de France*, 46 (1946) 164-168 (resumen del curso de 1945-46).

[24] Dice Alcázar (*Cronohistoria de la C. de J. en la Prov. de Toledo*, t. I, Madrid 1710, p. 116): « Su genio era vivaz, ardiente, resuelto, acre, celoso con animosidad, dominante, y en las emulaciones poco sufrido, efecto de aquel supremo grado de estimación que se granjeó en toda España por su insigne literatura ».

[25] Sospecho que este « alguno » que escribió a Cano animándole a la preferencia de la vida contemplativa sobre la del estudio, acaso fuese el propio Fr. Luis de Granada, que le escribiría en términos parecidos a como lo hizo a Carranza desde Escalaceli. Sobre esta correspondencia entre Granada y Carranza véase el importante estudio del P. A. Huerga: *Fr. Luis de Granada en Escalaceli. Nuevos datos para el conocimiento histórico y espiritual de su vida.*

la teología respecto de las demás ciencias, la fija luminosamente en la existencia del criterio de autoridad peculiar de la Teología y en ser fuentes de conocimiento para ella las verdades dogmáticas que por fe debemos aceptar.

Esta defensa del conocimiento racional, en la que Cano llega algunas veces a la elocuencia, era uno de los puntos vitales de su sistema. El otro es más bien de carácter social y es la creencia de que una excesiva difusión de la práctica de la vida mística y el aumento desmedido de conventos y religiosos acabaría por convertir a España en un pueblo de holgazanes y en una sociedad de mendigos.

Sus observaciones sobre que una buena manera de servir a Dios es hacerlo cumpliendo cuidadosamente los deberes de nuestro estado, relacionan esta posición doctrinal de Cano con la que podríamos llamar la *teología de estado*, que alcanzó una extraordinaria importancia teórica y práctica en las escuelas y en las sectas protestantes. A esto alude cuando dice:

« Yo hasta ahora imaginaba que la gracia no destruía la naturaleza, sino la perfeccionaba ; y que los ejercicios de cristiano no quitaban el ser de caballero al que los hacía; antes, si era Señor le hacía mejor Señor; y si Rey, mejor Rey. Que si el zapatero, haciendo ejercicios cosiere peor el zapato y el cocinero guisase mal la olla, no lo podríamos suffrir por más que nos alegase que se daba a devoción y meditación. Y así siempre he creído que la verdadera cristiandad y ejercicio de ella a cada cual mejoran en su oficio ».

Sobre los peligros sociales de la difusión de la vida mistica, alega el ejemplo de los alumbrados :

« . . . E tambien como para alcanzar esta holganza de sabado espiritual e perpetuo sea necesario todo el hombre e mucha atencion e mucha soledad e desocupacion de negocios, el dia que pretendiese el pueblo alcanzar esta perfeccion e continua quietud en Dios, conviene que alce la mano o en todo o casi en todo de los ejercicios de la vida activa, como lo experimentamos en los alumbrados del reino de Toledo ; que al punto que los hombres e mugeres pretendieron salir con este sabado interior, se dejaron de las obras exteriores propias de sus oficios, estados e familias ».

Nos llevaría muy lejos el análisis del valor de estas ideas como posición dialéctica frente a la doctrina protestante. Solamente insinuamos la cuestión para mostrar la complejidad y la extensión del problema de la división doctrinal de la espiritualidad de esta época, de uno de cuyos bandos aparece Cano como definidor y maestro.

La irresistible simpatía que provocan las santas figuras de perseguidos o sospechosos como el Beato Avila, S. Francisco de Borja, Santa Teresa, S. Ignacio, S. Juan de la Cruz y tantos otros, nos hace comprender hoy difícilmente cuáles eran los móviles razonables de la que pudiéramos llamar política de represión inquisitorial. No obstante, de-

bemos darnos cuenta de los motivos doctrinales y aun sociales de la posición contraria. Los documentos recientemente exhumados por el P. Beltrán de Heredia [25a], han acabado de revelarnos el panorama de lo que fue el iluminismo místico, más o menos ortodoxo, en determinadas regiones. Aquellas legiones de beatas que poblaban la pequeña ciudad de Baeza son una muestra de lo que hubiera podido ser España entera en una exaltación de devoción mística, si no se hubiese puesto coto y barreras doctrinales a ese contagioso movimiento colectivo. En lo que se refiere a los jesuítas, lo cierto fue que la oleada de opinión desencadenada por Cano llegó a constituir uno de los momentos graves de la atormentada historia de la Compañía. De entre tantos enemigos como en ella se nos presentan, sólo Pascal y Palafox pueden disputar a Cano la palma de la pasión contra la gloriosa fundación de S. Ignacio [26].

La historia de esta crisis puede verse detalladamente en la *Cronohistoria* del P. Alcázar, y más resumida en el libro del P. Cereceda sobre Laínez [27].

La profesión del duque de Gandía en la Compañía fue un factor capital para la disipación de este ambiente ; ya se dieron pronto cuenta de ello los enemigos de la Compañía, y así Siliceo, conversando con el P. Nadal, le decía que «el P. Francisco era cabeza de lobo que los jesuítas andaban paseando por toda España para espantar a sus enemigos» (MHSI, *Nadal*, I, 234). La gravedad y hondura de este período persecutorio de la Compañía acaso nos los muestre más gráficamente que cualquier otro documento de la época el relato de las conversaciones entre Carlos V y S. Francisco de Borja cuando éste le visitó en Yuste. Nos dan cuenta de ellas Sandoval y Alcázar en su *Cronohistoria* [28]. Quizás contribuyó a esta entrevista la carta que Melchor Cano escribió (1557) al P. Fray Juan de Regla, jerónimo y confesor de Carlos V, resumiendo cuanto circulaba en contra

---

[25a] *Los alumbrados de la diócesis de Jaén. Un capítulo inédito de la historia de la espiritualidad*, en *Rev. española de teología*, 9 (1949) 161-222, 445-488.

[26] Un excelente resumen de conjunto sobre la formación de la *leyenda negra* jesuítica puede verse en el *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, art. *Jésuites* por el P. A. Brou S.I. - Sobre algunos temas concretos es muy interesante y documentado el libro de Duhr: *Jesuiten Fabeln*[4] (Freiburg, 1904). - En la *Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus* del P. A. Carayon (París 1864), se dedica la 5ª parte (p. 387-537) a la reseña de las sátiras, panfletos y apologías de la Compañía. En todos estos trabajos se trata muy someramente de las primitivas apologías y polémicas sobre la Compañía, y por supuesto no se dice nada de las publicaciones españolas, siendo notable la omisión de Melchor Cano en la obra de Carayon.

[27] P. Bartholomé ALCÁZAR S.I., *Chrono-Historia de la Compañia de Jesvs en la Provincia de Toledo . . .* 2 vols. (Madrid 1710) ; ASTRAIN, II ; P. Feliciano CERECEDA S.I., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo* (*1512-1565*), 2, vols. (Madrid 1945), especialmente el cap. x del t.I: *Laínez y Melchor Cano*, p. 369-421.

[28] SANDOVAL, *Historia del emperador Carlos V en Yuste*, arts. 12-13, 2, p. 833 ; ALCÁZAR, *Chrono-historia*, I, 332-339.

de la Compañía. Parece ser que Carlos V tenía un antiguo prejudicio contra ella, por atribuir a alguno de sus miembros ataques doctrinales al *Interim* de Ausburgo ; enterado del mal ambiente que reinaba contra los jesuítas, quiso informarse directamente por el duque de Gandía y, según algunos piensan, inducirle a mudar de Orden si veía motivo para ello. Toda esta entrevista, que sería muy largo extractar, es reveladora de cuántos argumentos se esgrimían contra la reciente institución.

La historia de los ataques y defensas de la Compañía en sus primeros tiempos, generalmente en epístolas o escritos breves, sería extensa y complicada [29]. Resultaría, además, incompleta, si no la relacionábamos con la producción similar escrita fuera de España, como p. ej. la literatura motivada por el admirable *Catecismo* de Canisio. Limitémonos a aportar al futuro historiador de estas polémicas un nuevo documento con la *Apología* de Valtanás.

En ella encontramos una minuciosa relación de los reparos doctrinales y de los rumores, muchas veces calumniosos, que circulaban contra la Compañía. A la vez que los enumera, los va refutando, exponiendo la verdadera doctrina y conducta que a su juicio practicaban los jesuítas.

Es interesante observar cómo se dio cuenta de la trascendencia de cuanto se decía sobre la obediencia ciega practicada en la Compañía y sus peligros. Éste había de ser uno de los grandes puntos de ataque a la Compañía. A partir del célebre *compte-rendu* de Caradenc de la Chalotais (1762) contra las *Constituciones*, fue este tema de la obediencia el que sirvió de pretexto para decretar la peligrosidad de la Compañía desde el punto de vista de la seguridad de los Estados. Parece que Valtanás lo presentía ya pues éste de la obediencia es el asunto a que dedica más atención en su *Apología*, y para su defensa en este punto, corroborando que en esta doctrina no había ninguna novedad censurable, reproduce a continuación la célebre carta de S. Ignacio sobre la obediencia, la misma que había de merecer el magistral comentario de Belarmino, poniendo de manifiesto su continuidad con la tradición de la Iglesia y especialmente, de los Santos Padres [30].

En la nota número 19 quedan explicadas las normas seguidas en la reproducción del texto de la *Apología*.

Lisboa, julio, 1955.

---

[29] Véase R. G. VILLOSLADA S. I., *Manual de historia de la Compañía de Jesús* [2] (Madrid 1954) 32. Parece ser que el primero que salió en defensa de la Compañía refutando a Melchor Cano fue el teólogo Fr. Juan de la Peña O. P.; yo no he logrado ver su *Apologia* o compendio que se conserva inédito. De todo ello se encuentran vagas noticias en los bibliógrafos de la Orden, que no he tenido tiempo de verificar en esta ocasión.

[30] Sobre esta doctrina de la obediencia véase el interesante estudio del P. OLPHE-GALLIARD, *La lettre de saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 30 (1954) 7-28, y también los artículos del P. A. M. Fiocchi (*La civ. catt.*, t. 104, 1953, II, 15-26) y de P. Blet (infra, 514-538).

TEXTO

Apologia de los de la compañia de Iesus

Item culpan me algunos, que soy afficionado, y estimo excesiuamente a los hermanos de la compañia de Iesus: porque les paresce que no son dignos de tanta estimacion. Porque su modo de biuir dizen que no es tan concertado, ni lleua la orden que los que se quieren señalar sobre la vida ordinaria del estado ecclesiastico suelen tener. Que ni tienen choro para dezir en comunidad el officio diuino. Ni tienen ayunos ni abstinencias, ni disciplinas, ni no vestir lienço y dormir en lana, ni traen habito singular. Y tomaron nombre arrogante. Y su fundador no clareció en milagros, en la vida ni en la muerte. Y ha crecido tanto la indignacion, que osan affirmar, que en sus institutos tienen errores. Vno dizen que es, que no se puede pedir a Dios cosa señalada, sino que en las peticiones han de tener indifferencia. Otro, que so color de engrandescer la obediencia, dogmatizan: que si el prelado mandare al subdito dar vna bofetada a otro, le deue obedescer. Y que el que en tal caso obedesciere haziendo tal acto contra su voluntad por sola la obediencia merecerá delante Dios, y no pecará. Item, que quando vno de la compañia vee errar a otro hermano en algo que es contra la ley de Dios y contra charidad, que no lo deue auisar ni corregir. Porque dizen que esto es officio de solo el prelado. Item, que con titulo de mortificar y humillar al hombre exterior, dizen que no se deue consolar a los afligidos, antes es mas merito añadirles tristeza sobre su aflicion.

Yo confiesso que soy afficionado a estos sieruos de Dios, y el bien que les puedo encaminar lo hago. No tengo para esto otro motiuo sino pensar que son derechamente sieruos de Dios. Veo en ellos mucha charidad con los proximos. Mucha oracion, y menosprecio del mundo. Son recogidos y honestos. Su doctrina en pulpito y confessiones sana y catholica. Sino estuuiesse bien con gente tan Christiana y tan de prouecho, temeria incurrir en la maldicion que Dios echa por Esayas (a) contra los que dicen mal de lo bueno, y bien de lo malo. Sus institutos y regla son muy concertados, conformes a la intencion y fin de su institucion. No tienen choro, porque hartos ay en la yglesia de Dios y los Apostoles no lo tuuieron: por estar mas desocupados para el predicar y confessar y leer, y para tratar las otras obras de charidad, en que largamente se ocupan. Contentanse con dezir sus horas cada vno por si. Alabo lo bueno que en ellos veo, y suplico a Dios les de perseuerancia y los conserue en su seruicio. Si otro de lo que agora en ellos veo viesse, mudaria el proposito. Deuriamos los que professamos procurar el bien de las almas no mostrar pena de ver otros venir de nueuo a tratar el mesmo officio; pues ay para todos, y la mies es mucha, como dize Christo, (b) y los obreros pocos. Seria bien hazer como los Apostoles, que viendo que los peces eran muchos, (c) combidaron a los que estauan

(*a*) Capi. 5.
(*b*) Lucc. 10.
(*c*) Lucc. 5.

en otra nao, que los viniessen a ayudar. Yo he visto sus institutos y en ellos no ay errores, sino consejos de mucha perfection conformes al Euangelio. La indifferencia que aconsejan es la abnegacion de la propia voluntad que el señor aconseja. Y pedir a Dios como la virgen, (d) que no rogó que diesse vino: sino solo propuso la falta diziendo. Vinum non habent. Y las sanctas hermanas no pidieron salud para Lazaro: solamente dixeron. Señor, sabed que vuestro amigo esta enfermo. No son estos benditos hombres tan idiotas que pidan a sus subditos que los obedezcan en lo que es contra la ley diuina, ni contra razon. Que no ay en la yglesia hombre tan imperfecto que ignore, que ni el prelado puede mandar ni el subdito deue obedescer en cosas semejantes. Y quanto el prelado fuesse tan absoluto que tal mandasse, el subdito no lo deue obedescer. Que los apostoles a los prelados de la sinoga [sic] que les mandauan que no predicassen el euangelio, les respondieron. A Dios auemos de obedescer mas que a los hombres. Y assi nos enseña el maestro de la verdad (e) que lo hagamos, quando reprehendiendo a los phareseos dixo. Vos propter traditiones vestras irritum fecistis mandatum Dei. Dize sant Bernardo. Deue el subdito alguna vez dexar de hazer bien por la obediencia, y nunca ha de hazer mal, aunque se lo manden. Que quien en el mal obedece al hombre, a Dios desobedesce. Pero si mandasse lo que es impossible hazerse por via humana: dize sant Benito en su regla: que deuria prouar a hazerlo.

Corregir las faltas del proximo con auiso de charidad, precepto diuino es que obliga a todos. Y el subdito es obligado a hazerlo con el prelado, guardada reuerencia: y el prelado con el subdito es obligado a hazer lo mismo. Y dezir que a solo el prelado pertenesce la correction fraterna, es error. Castigar con autoridad los defectos, a solo el prelado es concedido. Afligir al afligido y no consolarlo, aunque sea con animo de humillarlo, sino se haze con tiento y prudencia contra charidad es. Dize Esayas (f) hablando de lo que el señor hecho hombre auia de hazer para exemplo del hombre. No quebrará la caña cascada, ni apagará la vela que estuuiere humeando para se apagar. Quebrar la caña caxcada es, acabar de entristecer al triste. Concluyo, que porque veo mucho bien en los hermanos de la compañia de Iesus los amo como a sieruos de Dios. Y mientras no viere otra cosa, no me descenderé de este proposito. El padre Ygnacio fundador de este instituto natural de Loela [sic] tierra de Victoria en Vizcaya, fue persona muy docta y siempre amigo de charidad y perfection. Si no hizo milagros, menos los hizo el gran Baptista: como lo dice el Euangelio. Y en su vida tampoco hizo milagros la madre de Dios. Harto y gran milagro es, vn hombre sin fauor humano auer inuentado vna obra para tanto bien de la yglesia y auerla dilatado en tan breue tiempo por el mundo con muchedumbre de collegios, que en Italia y Francia y España, Africa, y en la ysla Oriental y aun en Ethiopia tienen casas, y fructifican mucho. No me espanto, que quando començaron pues fue en tiempo tan peligroso quando en todas partes de nueuo se leuantauan hereges, se tuuiesse cautela, y se aduirtiesse a ver que espiritu los mouia. Pero ya que por la

(*d*) Matt. 16.
(*e*) Mar. 7.
(*f*) Cap. 24.

bondad de Dios consta ser su vida conforme al Euangelio, y su doctrina sana, aprouados y fauorescidos por la yglesia, notoria temeridad es, impugnarlos. Porné aqui vna epistola que el padre Ygnacio escriuió, en que muestra bien su espiritu. Ayunos y abstinencias tienen allende de los ayunos de precepto, a que los Christianos son obligados. Que ayunan los viernes y el aduiento. Estas cerimonias exteriores sobredichas, cerimonias religiosas y buenas son. Pero no consiste en ellas la perfection. Que como escriue sant Pablo (g) la corporal exercitacion a poco aprouecha. La piedad es la que vale para todo. Y a los Romanos (h) escriue. El reyno de Dios no es comer y beuer, sino justicia, y paz, y gozo en el espiritu sancto. Tienen estos sieruos de Dios por cerimonias especiales aquellos sanctos exercicios que de los Apostoles (i) cuenta sant Lucas, que tenian vn coraçon y vn anima en el señor: y biuian en comunidad, no teniendo cosa propia, ayudando con su consejo y con obras a los afligidos. Y sobre todo precianse de la abnegación del propio querer, subjectos a la obediencia del superior: ocupados en sancta lection y meditacion, y oracion, y en otros exercicios que causan pureza en la consciencia y lleuan al hombre derechamente a Dios.

(*g*) I. Thi. 4.
(*h*) Cap. 14.
(*i*) Act. I. 7.

UNE COLLABORATION FRATERNELLE

LA DISSERTATION SUR S. IGNACE PAR LES PÈRES JEAN ET IGNACE PINIUS DANS LES " ACTA SANCTORUM „

BAUDOUIN DE GAIFFIER S. I. – Société des Bollandistes, Bruxelles.

SUMMARIUM. - In commentariis de sancto Ignatio conscribendis atque apud *Acta sanctorum* edendis, Patri Ioanni Pinio (Pien), e Societate Bollandiana, maximo iuvamini fuerunt plura monumenta Archivi romani Societatis Iesu Romae transcripta atque Antuerpiam missa ab eius germano fratre Ignatio, qui ab anno 1728 censor librorum et Patris Generalis theologus in Curia Societatis versabatur. Huiusmodi fraternae collaborationi praecipue tribuendum, quod commentarius ille maximi momenti est in decursu historiographiae ignatianae.

Jusqu'à la parution des *Monumenta Ignatiana* dans les *Monumenta historica Societatis Iesu* au début du XXe siècle, le commentaire du bollandiste Jean Pinius, imprimé en 1731 dans le t. VII des *Acta Sanctorum* de juillet, demeurait une des meilleures contributions à l'histoire de saint Ignace. Ce qui conférait à ce travail une valeur durable, c'était surtout le grand nombre de documents qui y étaient analysés ou publiés.

A première vue, on pourrait se demander comment le P. J. Pinius [1] a réuni toute cette documentation, provenant en grande partie de Rome, où il n'a jamais séjourné. Entré au musée bollandien en 1713, il collabore aux sept volumes des *Acta Sanctorum* du mois de juillet, qui se succédèrent de deux ans en deux ans, de 1719 à 1731 [2]; en 1721-1722, il se rend en Espagne et recueille les matériaux qu'il mettra en œuvre dans son important traité sur la liturgie mozarabe, inséré dans le t. VI de juillet [3].

Certes, il pouvait trouver en Belgique de nombreuses informations

[1] Jean Pien ou Pinius, né à Gand le 13 décembre 1678, est mort à Anvers le 19 mai 1749. Sa notice nécrologique, écrite par le P. J. Périer, se trouve en tête du t. III de septembre des *Acta Sanctorum*. Cf. *Biographie nationale de Belgique*, XVII (1903) col. 396-397 ; par erreur, le P. Delehaye, auteur de cet article, fait naître J. Pinius le 14 décembre 1671.

[2] Dans la suite, il collabora à tous les volumes du mois d'août et au t. Ier de septembre, imprimé en 1746 ; voir P. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes* (Bruxelles 1942) 42-43 (= *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, t. XXXIX, 4).

[3] *Liturgia mozarabica. Tractatus historico-chronologicus de Liturgia antiqua hispanica, gothica, isidoriana, mozarabica, toletana, mixta.* Au sujet des réimpressions de cet ouvrage, voir SOMMERVOGEL, VI, 732-733.

sur la Vie de S. Ignace, mais dans une collection telle que les *Acta Sanctorum*, ce que l'on attend, c'est moins un récit biographique qu'une étude critique des sources et la publication de celles-ci. Comme fils de S. Ignace, Pinius tenait à honorer le saint fondateur d'une manière toute spéciale en lui consacrant un commentaire qui mît en relief l'homme et l'œuvre. Pour réaliser ce programme, il était indispensable d'inventorier systématiquement les archives de la Compagnie à Rome. Or, rien de très important ne lui a échappé. Qui s'est chargé de ce lourd travail ? Ce fut son propre frère, le Père Ignace Pinius[4].

De trois ans plus jeune que Jean, il entra au noviciat en 1698. Ses études terminées, il professa la philosophie à Anvers, puis la théologie à Louvain. Il y publia, sous le pseudonyme de Petrus Malleus[5], des œuvres de polémique à l'occasion de la querelle janséniste. Il dirigea aussi de nombreuses dissertations de théologie.

En 1728, il est appelé à Rome en qualité de censeur des livres et de théologien du P. Général ; il y séjournera jusqu'à la fin de sa vie, en 1763. Déjà avant de quitter Louvain, il s'intéressait à la future dissertation sur S. Ignace, qui avait été confiée à son frère. Le 21 novembre 1717, il communiquait à celui-ci des documents, comme en témoigne cette note de Jean Pinius : « Anno 1717, die XXI novembris, venerunt ad meas manus varia, eaque non parvi pretii, de S. P. N. Ignatio documenta, ex instrumentis collegii nostri Lovaniensis transcribi curata, ac deinde mecum communicata a P. Ignatio Pinio, tunc ibidem loci sacrae theologiae professore[6] ». C'est donc avec une certaine connaissance du sujet que le P. Ignace Pinius arriva en 1728[7], dans la ville éternelle.

Vu le nombre et l'importance des documents qu'il a transmis à son frère avant le début de 1731, année qui vit paraître le t. VII de juillet,

---

[4] L. Willems lui a consacré une notice dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. c., col. 395-396. Il le fait naître le 26 octobre 1684, à Gand, mais dans la lettre du P. Jean Fraeys (22 juillet 1763) annonçant la mort du P. Ignace Pinius on lit : « natum Gandavi 28 8bris 1681 » (Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 6489, fol. 340). Cette lettre est malheureusement très brève, car, dit le P. Fraeys : « munia recensere de more nequeo ob absentiam R. P. Provincialis apud cuius socium in archivio asservantur catalogi qui ea exhibent ».

[5] Sa mère s'appelait *D'Hamere*. Hamer, en flamand, signifie marteau, d'où le nom de *Malleus*. Cf. SOMMERVOGEL, t. c., col. 727.

[6] *Acta Sanctorum*, Iul. t. VII, p. 578. Dans le ms. 178 de la Bibliothèque des Bollandistes, fol. 30, en marge d'une copie relative aux reliques de S. Ignace, le P. Jean Pinius a écrit : « Accepi Lovanii (*sic*) a P. Ignatio Pien (qui haec describi antea curaverat et pluribus locis emendaverat) die 21 novembr. 1727 ». Et, en effet, il y a quelques annotations de la main du P. Ignace Pinius.

[7] Cette date est indiquée dans la notice nécrologique du P. Jean Pinius (*Act. SS.*, Sept. t. III, p. 1). C'est donc par erreur que L. Willems écrit : « Dès 1731, il était établi à Rome » (*Biographie nationale de Belgique*, t. c., col. 395) et que le P. Alfred Poncelet affirme de son côté : « il résida à Rome depuis 1730 » (*Nécrologe des Jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren 1931, p. 183).

il dut se mettre au travail dès son arrivée. En plus de 60 passages du commentaire[8], Jean reconnaît qu'il doit tel renseignement ou la transcription d'un texte à la collaboration dévouée et intelligente de son frère. Le plus souvent, il l'appelle simplement *Ignatius Pinius ;* parfois, il le désigne sous des expressions telles que : « Iam nominatus rerum Ignatianarum ibidem (Romae) eruderator » ; « Archivi nostri Romani Scrutator » ; « Monumentorum rerum Ignatianarum Romae pro nobis collector » ; « Indagator tabularii nostri Romani ex antecedentibus notissimus » ; « Romanorum documentorum collector ». Ces multiples et diverses références, les appellations employées, suffisent à montrer qu'Ignace n'a pas été un correspondant occasionnel, mais un véritable collaborateur, auquel une tâche bien déterminée a été confiée. Il fait part lui-même du soin avec lequel il s'en est acquitté dans une lettre du 4 mars 1730 :

« Quae ad R^am^ V^am^ [Jean Pinius] de S. P. N. Ignatio monumenta misi, omnia transcripsi ipse, vel transcribi iussi meo in cubiculo, ex archivo seu tabulario domus huius professae Romanae, seu potius Societatis apud PP. Secretarium et archivistam. Quae spectant ad sepulturam et translationes corporis, accepi ex archivo patris procuratoris generalis. Transcripta cum instrumentis contuli non tantum diligenter, sed scrupulose. Postquam dubia mea de quibusdam verbis ac ipsis litteris seu apicibus in margine adscripta legeris, intelliges quantum tuae securitati studuerim. Sicubi errarim, homo fui, minus accuratus non fui. Novi hypercriticam morositatem nostrorum temporum »[9].

Nous ne pouvions souhaiter un texte plus clair. Il nous apprend comment les transcriptions ont été faites, d'où proviennent les documents et avec quels soins scrupuleux le correspondant de Rome a rempli sa mission. Ne devine-t-on pas dans quelques-unes de ses expressions les recommandations de son frère le priant de fournir des textes sûrs et bien collationnés ?

Dans son commentaire, Jean Pinius prend occasion de cet extrait de la lettre de son frère pour lui dire sa reconnaissance : « Eorum (monumentorum Romanorum) sedulus ac laboriosus eruderator in decursu huius Commentarii praevii identidem nominatur. Indefessam viri operam ac mirificam diligentiam, ex singulari sanctum Parentem nostrum apud mortales illustrandi desiderio susceptam, meritis laudibus prosequi supersedeo [10] ».

---

[8] Nous les avons relevés pour faire cette étude. Dans l'*Index historicus* des *Acta* placé en queue du volume, i. v. Pien (Ignatius), on indique seulement : « p. 417 et saepe alibi ».

[9] *Act. SS.*, t. c., p. 599.

[10] Ibid. Il n'est pas douteux qu'Ignace Pinius se consacrait d'autant plus volontiers à cette tâche que S. Ignace était son patron.

Les copies ne furent pas envoyées en une fois. « Postquam P. Ignatius Pinius copiosam huc e Romano nostro tabulario miserat documentorum Ignatianorum messem, nonnullorum postea hisce monumentorum eodem spectantium accessionem fecit, quam idcirco spicilegii Romani nomine indicabo »[11]. Ailleurs, Jean Pinius remarque que le dossier romain est arrivé récemment : « In manibus habeo apographum una cum aliis monumentis Romanis nuper huc missum »[12]. On dirait même que le Bollandiste, désireux de ne pas retarder l'impression du tome VII de juillet et accablé par la masse de documents expédiés de Rome, n'avait presque pas le temps d'en prendre connaissance avec le loisir voulu. « Scripseram haec ; quando postea incidens in spicilegium nostrum Romanum de quo dixi..., inveni diem et annum sacrarum primitiarum S. P. N., ab ipsomet ita diserte determinatos, ut nulla amplius de his controversia superesse possit »[13].

Mais Ignace ne s'est pas contenté de transcrire ou de faire transcrire des pièces dûment choisies; il les décrivait, les annotait. Tantôt il fait une remarque paléographique[14], tantôt il inscrit dans la marge des notes explicatives[15], tantôt il attire l'attention sur un passage dont la lecture présente des difficultés[16], tantôt il traduit un document[17]. Bref, dans toute la mesure du possible, il préparait le travail de son frère.

Avant de relever les principaux documents qui furent envoyés de Rome, donnons, en quelques mots, le plan du commentaire rédigé par Jean Pinius pour les *Acta Sanctorum.* Suivant l'ordre chronologique, il expose les principaux événements de la vie du saint, se référant constamment aux biographies déjà imprimées et particulièrement à celle de Pierre de Ribadeneira (p. 409-515). Il établit ensuite par une série de témoignages que le fondateur de la Compagnie a pratiqué d'une manière éminente les vertus chrétiennes[18] (p. 526-584) et a été l'objet de

---

[11] Ibid., 436. Comme on s'en rend compte, le P. Jean Pinius fournit occasionnellement et peu à peu des renseignements sur le dossier réuni par son frère. Il aurait été souhaitable que dès le début du commentaire il en donnât une brève description. Le lecteur qui consulte les *Acta Sanctorum* est parfois obligé de relire de nombreuses pages pour comprendre certaines expressions, telles que : *Spicilegium romanum.*

[12] Ibid., 432.

[13] Ibid., 459.

[14] Ibid., 458, 542.

[15] Ibid., 459, 460, 477, 484.

[16] Ibid., 445.

[17] Ibid., 513.

[18] La procédure des canonisations a beaucoup influencé les biographies des saints. Au sujet de l'examen de l'héroïcité des vertus, voir R. HOFMANN, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes* (Munich 1933) 133-169 (= *Münchener Studien zur historischen Theologie,* Heft 12).

grâces extraordinaires (p. 584-591). Il insère à cette place [19] quelques paragraphes relatifs aux historiens de S. Ignace, commençant par Louis Gonçalves da Câmara et terminant par l'ouvrage du P. Charles Linek († 1715) : *Imago absolutissimae virtutis veraeque sanctimoniae verbis et exemplis S. P. Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris clarissimi, expressa*, qui parut à Prague deux ans après la mort de son auteur (p. 591-598) [20]. Il apporte diverses informations sur la sépulture et les translations du corps et donne les Actes de la Canonisation (p. 599-628). Après la description des reliques (p. 628-634), il publie les *Acta* du P. L. G. da Câmara (p. 634-654), la Vie de S. Ignace par Ribadeneira (p. 654-777). Il termine par un volumineux chapitre consacré à la *Gloria posthuma* (p. 777-853) [21].

Cette analyse sommaire montre que l'auteur n'a négligé aucun aspect de la vie et de l'œuvre du saint et a voulu mettre en particulière évidence le rayonnement de sa sainteté.

Il serait sans doute possible de reconstituer méthodiquement la liste de tous les documents qui ont été envoyés par Ignace Pinius et de les identifier [22], voire de retrouver les originaux d'après lesquels ils ont été copiés. Ce serait un assez long travail, que nous ne pouvons entreprendre ici. Nous limiterons notre examen à quelques pièces plus importantes qui prouveront combien fut intelligente et utile la collaboration d'Ignace Pinius.

I. En tout premier lieu, il convient de citer les *Acta Patris Ignatii* que le P. Louis Gonçalves da Câmara mit par écrit avant la mort du fondateur, entre 1553 et 1555. Ce document, utilisé par les biographes antérieurs, était resté inédit pour diverses raisons. Ignace Pinius eut sous les yeux une copie de l'original espagnol-italien, la version latine du P. Annibal du Coudray, cette même version corrigée et revue par Jérôme

---

[19] Suivant nos exigences modernes, ce chapitre devrait se trouver en tête. Il risque de passer inaperçu et est du reste trop peu développé.

[20] Sommervogel, IV, 1842-1843.

[21] Pour composer cette dernière partie, les Bollandistes avaient recueilli une importante documentation, provenant des pays les plus divers. Une partie de ces compilations se trouvent encore dans le ms. 178 du Musée Bollandien. Sur des pièces provenant d'Espagne, le P. Pinius a noté « tradidit mihi I[ohanni] P[inio] die 3 febr. 1722 Madriti in Novitiatu Societatis Iesu P. Ignatius de Laubrussel, Societatis Iesu, confessarius Principissae Asturiae, quae pro nobis acceperat a R. P. Francisco Baza Rectore Collegii Loyolae Soc. Iesu » (fol. 625 ; cf. fol. 629). Mais ces recueils de *beneficia* avaient commencé à être rassemblés à Anvers depuis plusieurs années. Le P. Janninck, par exemple, en avait rapporté de Rome en 1700 (fol. 209).

[22] Nous avons tâché de retrouver les copies envoyées par Ignace Pinius, mais sans succès. Des *Collectanea* réunis pour la rédaction du commentaire de S. Ignace, nous ne possédons plus qu'une partie des pièces utilisées dans le chapitre de la *Gloria posthuma*, dont nous venons de parler.

Nadal. En tête de celle-ci figurait l'introduction du P. Gonçalves da Câmara, introduction qui était absente et de la copie espagnole-latine et de la version de du Coudray [23].

Ignace ne s'est donc pas contenté d'envoyer une copie ; il a tâché de se rendre compte des divers états du texte et de la fidélité des versions. La publication de documents en langue vulgaire étant en général exclue dans les *Acta Sanctorum* de cette époque, ce fut la traduction latine du P. du Coudray, précédée de la préface de L. Gonçalves mise en latin par Jean Pinius, qui fut imprimée. Toujours soucieux d'exactitude, le P. Ignace Pinius avait ajouté des notes dans lesquelles il confrontait le texte hispano-italien avec la traduction latine. Son frère s'en est servi et en a publié plusieurs dans l'annotation des *Acta antiquissima* [24].

Jusqu'en 1904, date où parut la première édition du texte hispano-italien, la précieuse esquisse biographique ne fut guère accessible aux historiens que dans la collection des Bollandistes [25].

II. C'est également grâce à son frère que Jean Pinius eut connaissance du Mémorial rédigé par le même Louis Gonçalves da Câmara. Dans la première édition du Mémorial en 1904, les compilateurs des *Monumenta historica Societatis Iesu* [26] semblent croire que le P. Jean Pinius n'a connu cet important document qu'au travers des citations insérées par le P. Charles Linek dans son ouvrage mentionné plus haut. De fait, Jean Pinius cite une fois le Mémorial d'après Linek [27] ; mais il a reçu de son frère des extraits qui avaient été empruntés au meilleur manuscrit. En effet, nous lisons dans le Commentaire : « Res ista [c'est-à-dire le fait que Louis G. da Câmara a recueilli plusieurs informations de la bouche de S. Ignace] confirmatur ex apographis nostris Romanis, quae notantur excerpta e libro Memoriali dicti patris Ludovici Consalvi, paginarum 200 in folio » [28]. Or précisément le codex M (Lus. 109), qui d'après les derniers éditeurs du Mémorial est le meilleur témoin, mesure 29 cm sur 21 et compte 199 pages [29]. Tout porte donc à croire que le P. Ignace Pinius a extrait de ce manuscrit les divers passages qu'il a envoyés à Anvers.

---

[23] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 592-593.

[24] Ibid., 635 et suiv.

[25] Les *Acta Patris Ignatii* on été republiés récemment avec tout le soin voulu dans les MI, *Fontes*, I, 323-507.

[26] MI, *Scripta*, I, 9.

[27] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 527.

[28] Ibid., 592.

[29] Cf. MI, *Fontes*, I, 510 : « Codex est in 4° (alii dixerunt in fol.), magnitudinis 29×21 cent., centum nonaginta novem paginarum ».

III. Le Journal de S. Ignace. L'importance de ce témoignage hors pair pour la vie spirituelle de S. Ignace n'a pas échappé au P. Ignace Pinius, qui a tenu à procurer à son frère d'abondants renseignements et sur les copies et sur le contenu.

« E tabulario nostro Romano huc misit P. Ignatius Pinius apographum, cui hunc titulum cum sequentibus notitiis praenotavit : *Ephemeris S. Ignatii*, de qua Ribadeneira lib. 4, cap. 2 . . . et Ludovicus Gonzales in Actis S. Ignatii, ultimis lineis. Hanc cum invenissem Italice, describendam putavi. Postea praeter spem inveni autographum Hispanicum, imo etiam interpretationem Latinam in ecgrapho Processus Compulsorialis Madritensis an. MDCVI, ubi dicitur : « Quando noster P. Magister Ignatius scribebat Constitutiones, habuit multas et magnas visitationes Dei . . . » His inde citatis, sic Pinius (Ignace) pergit : « Ephemeris illa non tantum 40 dierum, sed multo longioris temporis annotata complectitur ». Hoc patet ex Italico exemplo quod ante me habeo » [30].

De ces renseignements il ressort qu'Ignace Pinius a envoyé une copie italienne du journal spirituel. Ensuite (*postea*), il mit la main sur l'original espagnol, qu'il n'a pas transcrit. On est un peu surpris de lire qu'il découvrit ce dernier « praeter spem » ; car, en août 1724, il avait été prêté au cardinal Álvaro de Cienfuegos, qui le rendit en décembre de la même année, après l'avoir relié très luxueusement [31]. Cette vénérable relique devait être conservée avec un soin jaloux et faire l'objet d'une sollicitude toute particulière du bibliothécaire de la Curie.

Jean Pinius s'est servi de la version italienne « ex Italico exemplo quod ante me habeo ». Toutefois, quand il cite des passages du journal, il préfère donner les traductions faites soit par Orlandini [32], soit par Bartoli [33]. Il lui arrive de citer l'original espagnol, mais c'est d'après une citation empruntée à un ouvrage du P. Jean Rho [34].

IV. Du P. Ribadeneira, Jean Pinius n'a pas seulement connu la *Vita*, mais aussi les *Dicta et Acta* ou *Dichos y echos* de S. Ignace [35]. Il s'agit, comme on sait, d'un recueil où le disciple du saint fondateur réunit un certain nombre de traits empruntés au Mémorial de Louis Gonçalves da Câmara. « Utrumque hoc Nostri Patris factum in Olavio, confirmatur ex iis, quae in apographis nostri archivii Romani narrantur inter

---

[30] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 460.

[31] V. Larrañaga, S. I. *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, I (Madrid 1947) 630 (= *Biblioteca de Autores cristianos*, n. 24).

[32] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 491.

[33] Ibid., 528 ; cf. MI, *Const.*, I, 86.

[34] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 460. Il s'agit du livre *Achates ad D. Constantinum Caietanum* (Lyon 1634) 151.

[35] Ils ont été publiés récemment dans MI, *Fontes*, II, 465-499.

Dichos y hechos etc. ; id est inter *Dicta et facta* etc., a patribus quibusdam observata in S. Ignacio »[36] et plus loin : « Ex Romano nostro ecgrapho, quod inscribitur *Dichos y hechos* etc. ; id est *Dicta et acta nostri Patris Ignatii* »[37].

Ribadeneira avait compilé un autre recueil, auquel Nadal avait donné la titre : *De actis P. N. Ignatii.* De ce texte également une copie fut envoyée à Anvers : « Inter apographa nostra Romana est manuscriptum, ex eo sumptum, cui P. Natalis manu propria inscripsit hunc titulum : *Patris Petri Ribadeneira de Actis P. N. Ignatii* »[38].

Le P. Jean Pinius signale en outre un opuscule de Ribadeneira que son frère a transcrit et qui a pour titre : *P. Petri Ribadeneirae capita quaedam de miraculis bonae memoriae Patris N. Ignatii*[39].

V. Parmi les écrits de Polanco, nous retiendrons la lettre qu'il écrivit à la Compagnie à l'occasion de la mort du saint fondateur : « Asservo apographum epistolae patris Ioannis Polanci . . . de morte eiusque adiunctis, inter alia monumenta Romana a P. Ignatio Pinio mecum communicatae, quam ex Italico ita Latinam exhibeo »[40]. La lettre de Polanco avait été écrite en espagnol ; la version italienne, mise en latin par Jean Pinius, n'était pas, comme le croyait ce dernier, tout à fait complète[41].

VI. Ignace Pinius n'a pas limité son enquête à des documents narratifs, il a aussi interrogé la correspondance de S. Ignace et de ses compagnons. A plusieurs reprises, Jean Pinius fait allusion à des lettres transcrites par Ignace et dont il donne des extraits[42].

Il y aurait encore bien d'autres documents à mentionner[43], mais ces quelques exemples prouvent suffisamment que c'est grâce aux renseignements fournis par le P. Ignace Pinius que son frère a pu enrichir son commentaire de pièces historiques de toute première valeur. On

---

[36] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 537.

[37] Ibid., 540.

[38] Ibid., 541. Ce recueil de Ribadeneira a été reproduit dans MI, *Fontes*, II, 317-395. Dans l'édition antérieure (MI, *Scripta*. I, 337) on trouvera un fac-similé de la première page du manuscrit, où le P. J. Nadal a écrit le titre dont parle Pinius.

[39] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 595. Il s'agit, peut-être, de la pièce conservée dans le ms décrit dans MI, *Scripta*, II, pp. XIX-XXI ; ou bien du ms ARSI, *Hist. Soc. 5b*, 154r-167v, décrit dans MI, *Fontes*, I, 68*-73*.

[40] Ibid., 509.

[41] MI, *Fontes*, I, 761-771.

[42] *Act. SS.*, Iul. t. VII, pp. 566, 569, 630 et passim.

[43] Par exemple, la *Deliberatio primorum patrum* (*Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 463-464 ; cf. MI, *Const.*, I, 1-7) ; les *Suffragia patrum pro electione S. Ignatii* (*Act. SS.*, t. c., p. 477-478 ; cf. MI, *Fontes*, I, 17).

sera peut-être surpris de constater que le Bollandiste n'a publié qu'une faible partie des documents qui lui avaient été transmis. Mais il faut tenir compte des traditions scientifiques de l'époque, qui souvent préféraient commenter et gloser les textes que les publier intégralement.

* * *

Voici maintenant quelques échos du commentaire de S. Ignace recueillis dans les rares lettres du P. Ignace Pinius que nous avons pu trouver.

Le 10 mai 1732, Ignace écrit de Rome au bollandiste Pierre van den Bosch [44] :

« Salutem et obsequium, precor, meo nomine dic P. Sollerio, P. Ioanni et P. Cupero. Insuper P. Ioanni refer Patrem Iohannem Hartung[45], rectorem Moguntinum (qui Congregationi interfuit generali, dum esset Provincialis Rheni superioris), ad me scripsisse 1° aprilis proxime elapsi : *Gratias ago R. V. pro gloriose impensa opera in illustranda Vita S. P. Ignatii, quam cum gustu legimus ad mensam.* Si haec ille ad me aliud agens : quid ad Patrem Ioannem, si se offerret occasio ? »[46].

Cet extrait nous révèle que le volume VII de juillet, imprimé au milieu de l'année 1731[47], avait été non seulement distribué, mais déjà lu dans une communauté au début de 1732.

Le commentaire ne reçut pas **seulement** des éloges. Il fut attaqué assez vivement par le P. Jacques Laderchi[48], de l'Oratoire. Amené à parler des relations de S. Philippe Neri avec S. Ignace, Jean Pinius avait cité deux témoignages, l'un du P. Gabriel Venustus, d'après lequel S. Phi-

---

[44] Né à Bruxelles, le 16 octobre 1689, il mourut dans la force de l'âge, le 14 novembre 1736.

[45] Ce religieux remplit plusieurs charges importantes dans sa province ; cf. DUHR, IV, 1, pp. 127, 131, 189, 197.

[46] Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 8990-91, fol. 194 ; cf. J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, V (Bruxelles 1905) p. 638.

[47] Les approbations relatives au permis d'imprimer sont du 28 juin 1731 et du 10 juillet de la même année.

[48] Né à Faenza vers 1678, il mourut à Rome le 25 avril 1738 ; cf. L. FERRARI, *Onomastico* (Milan 1947) 396. Il composa non seulement trois gros volumes des *Annales Ecclesiastici* (t. XXII, XXIII, XXIV) continuation de Baronius, mais aussi plusieurs ouvrages hagiographiques d'une critique assez médiocre. On en trouvera les titres dans DI VILLAROSA, *Memorie degli scrittori filippini* (Naples 1837) 151-153. Ce n'était pas la première fois que Laderchi attaquait les travaux des Bollandistes. On sait qu'il publia sous le pseudonyme anagrammatique d'Odoacer Ilbachius une dissertation sur Ste Catherine. J.-B. du Sollier avait rédigé une longue réponse, ainsi qu'il en fait part à Jean-Frédéric Schannat le 30 mai 1727 (voir *Analecta Bollandiana*, t. LXIII, 1945, p. 14). Nous avons retrouvé cette réponse, restée inédite, dans le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles, 1862-63, fol. 1 et suiv.

lippe aurait affirmé : *Magister Ignatius me docuit facere orationem mentalem*[49] ; l'autre du P. Lancicius. A en croire ce dernier, S. Philippe avant de fonder l'Oratoire aurait demandé d'être reçu dans la Compagnie[50]. Le P. Laderchi, qui avait été chargé de continuer les *Annales* de Baronius, jugea opportun de réfuter longuement ces deux assertions dans le t. XXIV des *Annales*, qui vit le jour en 1737. Immédiatement Ignace prend la plume et avertit son frère :

« Laderchius, congregationis Oratorii presbyter, tomo XXIV *Annalium Ecclesiasticorum*, hic recens edito, a pag. 378 usque ad 385, Bollandianis (sic enim vos nominat) duo vitio vertit. Primum est, in Commentario praevio ad Acta S. Ignatii Loyolae § LVI testimonium P. Gabrielis Venusti de S. Philippo Nerio ; alterum, in eiusdem S. Ignatii Gloria posthuma cap. 6, § 1 testimonium Lancicii de S. Philippo. Quae his opponit Laderchius, videntur non esse eiusmodi ut cum illis conciliari nequeant. Tomum ipsum emere ausus non fui iniussu tuo, praesertim cum non nisi annum 1570 et 1571 complectatur ob multitudinem documentorum, nec res videatur urgere. Emam, si iusseris ; si ante non se offerat opportunitas, folia saltem quibus impugnaris mittam per Fratrem Voet »[51].

Le P. Laderchi mourrait quelques mois plus tard, le 25 avril 1738. Fallait-il laisser son long réquisitoire sans réponse? Ce ne fut pas l'avis du P. Ignace Pinius. Le 20 décembre 1738, il mande à son frère : « Inveni hic aliqua, quae usui esse poterunt ad respondendum Laderchio de dicto S. Philippi : *Magister Ignatius docuit me facere orationem mentalem* »[52]. Et en effet, quelques années plus tard, il envoyait à Anvers une série de remarques destinées à documenter Jean sur les points controversés.

« Reverende in Christo Pater ac Frater amantissime. Quas nuper ad R.V^{am} dedi litteras ac notitias, spero fuisse redditas. Nunc moram, partim a triplici invaletudine, partim a rebus officii mei iniectam eluctatus, notitias mitto reliquas in adiuncta scheda. P. Laderchius hic paucis abhinc annis obiit. Suadeo ne illius aculeis aculeos reponas ; moleste id

[49] *Act. SS.*, Iul. t. VII, p. 521.

[50] Ibid., 850. En fait, il semble bien que Philippe Neri ne demanda pas d'entrer dans la Compagnie. Voir L. PONNELLE et L. BORDET, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps* (Paris 1928) 54-56 ; TACCHI VENTURI, II, I, p. 303-304.

[51] Lettre du 7 septembre 1737. Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 8972-73, fol. 294v ; cf. J. VAN DEN GHEYN, op. c., p. 616. Sur cette lettre, le P. Jean Pinius a écrit : « De iis quae Laderchius contra me scripsit ».

[52] Ms. 8972-73, fol. 293. Dans la même lettre, il avertissait son frère que le Cardinal Lambertini — le futur Benoît XIV — venait de publier son grand ouvrage sur la Canonisation des saints. « Eminentissimus Cardinalis de Lambertinis, antehac Promotor Fidei, tomos edidit quatuor de Canonizatione Sanctorum. Cari sunt, sed, si quid veri mens augurat, rogatus dono dabit ».

ferret R.A.P.N. Subnecto nonnulla, sed ea secreti naturalis lege, ut si quae tibi forte placuerint, iis nec nomine utaris meo, nec me admisceas »[53].

En fait, Jean ne répondit pas à Laderchi ; toutefois les observations recueillies par Ignace Pinius ne restèrent pas tout à fait enfouies dans les archives du Musée Bollandien. Quand le P. Jean Périer rédigea, dans le tome III de septembre (1750), la notice nécrologique de Jean Pinius, il consulta les annotations d'Ignace et s'en inspira pour réfuter les affirmations de l'Oratorien italien.

Ignace ne collabora pas seulement aux Actes de S. Ignace ; les hagiographes d'Anvers recoururent à lui pour d'autres commentaires. Jean-Baptiste du Sollier le remercie des informations qu'il a fait parvenir au sujet de la translation des dix bienheureux de l'Ordre de Vallombreuse, commémorée le 1er août [54].

Dans le tome III d'août, Guillaume Cuperus exprime sa reconnaissance à Ignace Pinius pour l'envoi des Actes de S. Agapit[55]. Quelques années après la mort du zélé correspondant, survenue en 1763, le P. Constantin Suyskens, mettant à profit des copies envoyées jadis par Ignace Pinius[56], tenait à redire les mérites de ce dévoué collaborateur, qui pendant plus de trente ans avait travaillé dans l'ombre pour les *Acta Sanctorum*. Dans la notice nécrologique de Jean Pinius, le P. Périer lui avait rendu publiquement un hommage de gratitude :

« Quamvis huius loci non sit elogium eius [Ignace Pinius] contexere, adderem plura de praesenti eius ingenio, virtute et praeclaris animi dotibus, nisi vererer ne sic laederem viri modestissimi verecundiam. Illud sane permitterent, ne dicam exigerent, eius in Museum nostrum merita, quod, vivo fratre, iuvit semper subministrando perutilia nobis instrumenta atque alia praestando obsequia et modo iuvare pergit similiter ».

Notre brève étude n'avait d'autre but que d'illustrer cet éloge et de rappeler cette collaboration fraternelle : *frater qui adiuvatur a fratre, quasi civitas firma.*

---

53 Même manuscrit, fol. 192.
54 *Act. SS.*, Aug. t. I, p. 101.
55 P. 532.
56 *Act. SS.*, Oct. t. II, p. 954.

EL CULTO DE SAN IGNACIO EN GUIPÚZCOA

SEGÚN LOS DOCUMENTOS DEL ARCHIVO DE LA EMBAJADA ESPAÑOLA CERCA DE LA SANTA SEDE

JOSÉ M. POU Y MARTÍ O. F. M. - Pontificio Ateneo Antoniano, Roma.

SUMMARIUM. — Auctor ex documentis archivi Legationis hispanicae apud S. Sedem, tractat de triplici quaestione saeculo XVIII in provincia Guipúzcoa agitata circa cultum S. Ignatii: et primo quidem, postquam mirificam venerationem in Hispania florescentem saeculo XVII erga Societatis Iesu conditorem demonstraverat, de instantia Clementi XII a praedicta regione praesentata circa ieiunium pervigilii festi 31 iulii agit; deinde desiderium exponit eorumdem incolarum diminuendi nimis numerosa festa de praecepto vel aliqua eorum ad dominicos dies transferendi; tandem sermo est de petitione ut nomen S. Ignatii in litania sanctorum exprimeretur.

Raras veces se había celebrado en la basílica vaticana una fiesta tan solemne y de tan alta significación como la de la canonización de san Ignacio de Loyola, verificada el día 22 de marzo de 1622 y presidida por el sumo pontífice Gregorio XV, el gran protector de la Compañía de Jesús, en cuya iglesia de san Ignacio, levantada por el cardenel Ludovisi, sobrino del mismo papa, halló este soberano, a mediados del siglo XVII, espléndido sepulcro.

Representaba ya entonces el glorioso fundador de la Compañía una magnifica institución; su orden se hallaba extendida por todas las naciones católicas, y era también espléndido el desarrollo de su apostolado en tierras de misiones; mientras que en Roma y en otras capitales y ciudades importantes muchísimos estudiantes poblaban sus prestigiosos colegios. Podemos, pues, suponer el aplauso con que fue saludada y enaltecida la canonización del grande vasco [1]. Sin embargo, la nota especial y característica de la fiesta del 22 de marzo de 1622, nunca antes observada, era que junto con san Ignacio alcanzaban en la misma función los supremos honores litúrgicos otros cuatro insignes

---

[1] Tenemos diversas reseñas de las fiestas con que en diversas naciones se celebró el grande acontecimiento de 1622. No fueron pequeñas las organizadas en Roma, principalmente en el Colegio Romano, fundado por san Ignacio. Véase *Argomento dell'apoteosi o consacrazione de' santi Ignazio Loiola e Francesco Saverio, rappresentata nel Collegio Romano nella festa della canonizzazione* (Roma, A. Zannetti, 1622). Léase también N. ZAMBECCARI, *Oratio N. Z. pro beatis Ignatio Loiola . . . ejusque socio Francisco Xaverio* (Romae 1622); Mutio PANSO DI PENNA, *Nella canonizzazione . . . cantici et himni per applauso universale della Chiesa* (Roma 1622).

beatos, tres de ellos españoles como san Ignacio y un popularísimo italiano, todos merecedores de una fiesta peculiar para cada uno, como antes se acostumbraba, y muchas veces actualmente se practica.

Ningún otro papa hasta Gregorio XV había juntado en una sola canonización a diversos siervos de Dios, no unidos por el común martirio. Todavía en 1622 recordaban los romanos las canonizaciones de santa Francisca Romana en 1608 y de san Carlos Borromeo en 1610 por el pontífice Paulo V; pero su sucesor Gregorio XV, como si barruntase el próximo fin de su brevísimo reinado, se apresuró a terminar felizmente los procesos de los beatos Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Jesús, Isidro labrador y Felipe Neri, canonizándolos en un mismo día. En la estupenda basílica de San Pedro, recientemente consagrada, reuniéronse en la común solemnidad los autorizados representantes de la Compañía de Jesús y con ellos los de Guipúzcoa y de Navarra, patria ésta del inmortal apóstol de las Indias Orientales [2] y aquélla del glorioso azpeitiano; veíanse también muchos fervorosos hijos de la seráfica reformadora del Carmelo, santa Teresa de Jesús, y paisanos de su tierra castellana; mientras que llenaban gran parte de las naves del mayor templo cristiano los romanos, muchísimos de los cuales recordaban los admirables hechos del simpático fundador del Oratorio, ni faltaban tampoco algunos madrileños, entusiastas del que luego tenía que ser patrono de la capital española, san Isidro [3]. Tres de estos santos, esto es Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Felipe Neri, han dejado recuerdo de esta exaltación litúrgica en las sendas estupendas y colosales estatuas, que hoy admiramos en la basílica vaticana entre los grandes fundadores de órdenes religiosas.

El proceso para la beatificación y canonización de san Ignacio había sido de larga duración [4], porque para que resultara completo hubo que buscar informes detallados no sólo en Roma, donde vivió el santo diecinueve años y murió, sino también en París [5], lo mismo que en otras ciudades, especialmente españolas, como en Vich, a cuya diócesis per-

---

[2] Poco después Navarra proclamaba a san Francisco Javier patrono principal de su reino; Pamplona lo adoptó como segundo patrono, esto es, junto con san Fermín.

[3] Los franciscanos españoles, discípulos de san Pedro de Alcántara, levantaron en Roma un templo a san Isidro inmediatamente después de su canonización, cedido luego a los irlandeses, que todavía lo tienen. Es la iglesia más antigua dedicada al santo labrador.

[4] Sobre la circunstancia de que, después de la edificantísima muerte del santo, pasaran tantos años sin empezar el proceso de sus virtudes, cuando tan pronto se iniciaron los de santa Teresa, san Felipe Neri, san Carlos y otros del mismo siglo XVI, véase Giuseppe DOMENICI S. I., *La glorificazione di sant'Ignazio di Loiola e di san Francesco Saverio*, en el vol. *La canonizzazione dei santi Ign. di L., fondatore della C. di G., e Fr. Saverio, apostolo dell'Oriente* (Roma 1922) 7-29.

[5] Parte del Proceso se conserva en la Biblioteca nacional de París, sección *Procesos*, n. 3417. Véase *Analecta Bollandiana*, 5 (1887) 146-164. Hubo que tomar informaciones de 675 testigos. Véase *Acta sanctorum julii*, VII, ed. última, p. 626.

tenecían Montserrat y Manresa, Alcalá y sobre todo en Pamplona, cuyo prelado ejercía jurisdicción en Azpeitia, villa natal de san Ignacio. El proceso ordinario estaba terminado en 1595, sin embargo ignoramos por qué Clemente VIII no tomó con mayor empeño esta causa, no obstante las cartas postulatorias de Felipe II y de otros magnates; al contrario Paulo V, cediendo a las instancias de Felipe III y de otras personalidades españolas [6] y extranjeras, la impulsó eficazmente, otorgando luego el decreto de beatificación, que se festejó solemnemente en 1609 [7]; y, no contento con esto, promovió la canonización, que su muerte le impidió celebrar, dejándola para su sucesor, ante el cual fueron presentadas expresivas instancias de parte de Felipe IV, del rey Luis XIII de Francia y de muchísimos obispos y dignidades civiles [8].

El culto al santo de Loyola creció de un modo admirable después de su canonización, principalmente en España, al frente de la cual naturalmente hallamos a la laboriosa y ferviente región guipuzcoana, que bien pronto proclamó a su hijo predilecto patrono de la provincia, cuya fiesta celebraba con entusiasmo, procurando además obtener reliquias del santo. Todavía se venera en el santuario de Loyola un dedo del mismo [9].

Algunos prelados españoles, impulsados por su gran devoción al fundador de la Compañía, le tributaron bien pronto un culto litúrgico de excepción, pasando los límites de sus facultades. Así en 1628 el arzobispo de Sevilla Diego de Guzmán de Haros, más tarde cardenal, decretaba que se celebrara la fiesta de san Ignacio con rito doble y tres oraciones propias, lo cual imitó el cardenal Augustín de Espínola, arzobispo de Granada, al mes siguiente; tres años más tarde practicaba lo mismo el arzobispo de Zaragoza, con lo cual sería admitida la fiesta en todo el reino de Aragón y seguramente en Navarra y Guipúzcoa;

[6] Adémás del rey católico y de la reina Margarita, escribieron al papa los reinos de Aragón y Valencia, el principado de Cataluña, las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa y casi todos los obispos.

[7] Véase *Acta SS. jul.*, VII, 617, donde se habla también de las fiestas celebradas entonces en Roma por tal motivo.

[8] La carta de Luis XIII fue publicada en *Acta SS. jul.*, VII, 621; el facsímil del original autógrafo en DOMENICI, 23-25. En el cod. Barberino lat. 2786 (antes XXXV. 30) de la Biblioteca Vaticana hállase la *Relatio Francisci Sacrati, archiepiscopi Damasceni, Alphonsi Manzanedi de Quiñones, Joannis B. Pamphili Rotae audit., facta Smo. D. N. Paulo V super vita et miraculis B. P. Ignatii, Societatis Jesu fundatoris, ex processibus super illius canonizatione formatis extracta.* Véase también cod. Barber. lat. 2054; cod. Ottobon. lat. 2424, f. 99; cod. Vat. lat. 10742, f. 283, 292. El breve de canonización dado por Gregorio XV fué promulgado por su sucesor Urbano VIII el día 6 de agosto de 1623 y se halla en el *Bullarium Romanum* ed. Turin, XIII, p. 23, doc.3.

[9] Fue regalado por la Compañía de Jesús a la reina Margarita, esposa de Felipe III; cedido luego al santuario, se venera allí, dentro de un precioso relicario, junta mente con una carta autógrafa del santo. Véase la descripción de la primera reliquia en *Acta SS. jul.*, VII, 641, 790.

pero la Sagrada Congregación de Ritos reprobó en 1641 el proceder de los tres metropolitanos, que según parece habían seguido otros muchos prelados [10]. No obstante este decreto, tres años más tarde, esto es en 1644, se introducía el oficio de san Ignacio en el Breviario Romano, aunque con rito semidoble, que Clemente IX en 1667 elevaba a la categoría de doble. Cinco años después el papa Clemente X concedía a todos los jesuítas de la Asistencia española que pudieran, una vez cada semana, rezar el oficio de su fundador y celebrar su misa [11].

Esta laudable porfía en honrar los fieles españoles a su compatriota de Loyola iba siempre creciendo, especialmente en Guipúzcoa, donde se celebraba solemnemente su fiesta del 31 de julio, habiéndolo además proclamado aquella provincia su especial patrono, con la obligación de un ayuno preparatorio en la vigilia de la misma fiesta, como se practicaba en otras tantas diócesis para honrar a sus respectivos protectores. La práctica del ayuno en la vigilia de las fiestas de los santos no constituye por sí culto público, como observa el gran papa canonista Benedicto XIV, a no ser que se haya refrendado por la autoridad eclesiástica o por voto público del pueblo, lo cual sucedía en muchas ciudades y provincias, que para mayor firmeza y perpetuidad de su devota promesa procuraban obtener un diploma pontificio [12].

No obstante la profunda religiosidad del pueblo vasco, no pudo esta región sustraerse, en la primera mitad del siglo XVIII, a la corriente universal favorable a la disminución de las fiestas de precepto, con la natural exención de los ayunos prescritos en las vigilias de algunas de ellas [13]. El pretexto para ambas tendencias era la necesidad de atender a los trabajos del campo y a otros servicios incompatibles con el precepto eclesiástico para las fiestas de guardar, que habían aumentado desmesuradamente. Hemos hallado en el Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, catalogado por nosotros en nuestra juventud, una real orden del 26 de diciembre de 1733 dirigida al cardenal Luis Belluga, obispo de Cartagena y a la sazón encargado interinamente de la expresada Embajada [14], en que se alude a un oficio o

---

[10] Ibid., 636.

[11] Ibid., 638.

[12] BENED. XIV *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* III (Nápoles 1773) l. II, c. 13, p. 87.

[13] Sobre la multiplicación de fiestas en la antigüedad y edad media y la tendencia posterior a disminuirlas véase HOSPINIANUS (= Rudolf Wirth), *De festis christianis* (Zürich 1573) ; M. GERBERT, *De dierum festorum numero minuendo, celebritate augenda* (Sankt Blasien 1765) ; J.-B. THIERS, *De festorum dierum imminutione* (Lyon 1668) ; J. FESSLER *Ueber die abgeschafften, Feiertage und die Messapplication an denselben,* en *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (1860) 185-224, 321-343 ; H. KELLNER, *L'anno ecclesiastico,* trad. A. Mercati (Roma 1906) 25 sigs.

[14] La biografía de este cardenal se halla en L. CARDELLA, *Memorie storiche de' ardinali della S. Romana Chiesa,* VIII (Roma 1794) 185.

despacho del mismo purpurado a la corte de Madrid, fechado el 28 de noviembre anterior, donde se habla « sobre el breve de ayuno por san Ignacio ». Por desgracia en el expresado Archivo, trasladado recientemente al Ministerio de Asuntos Exteriores, faltan todos los oficios de la representación diplomática ante la Santa Sede del año 1733 [15], y por lo tanto no hemos podido hallar el del cardenal Belluga, en que trataba del expresado breve, y tampoco nos ha favorecido la suerte en las investigaciones practicadas en el Archivo general de Simancas y en el de breves del Vaticano, y lo mismo debemos decir del estudio verificado en el depósito de cartas de la Nunciatura de España, existente en el inmenso Archivo secreto de la Santa Sede. Ignoramos por lo tanto el tenor de la petición hecha por encargo del rey Felipe V al papa Clemente XII.

Damos a continuación la copia de la expresada real orden[16]:

« Eminentísimo señor: Con este ordinario he recivido tres cartas de vuestra eminencia, las dos de 28 de novembre, con listas de los provistos en Dataría y noticia de lo ocurrido en la nominación de sacrista y canonicato de Urgel y sobre *el ayuno por san Ignacio*; y la tercera carta con fecha de 3 del corriente, en que avisa vuestra eminencia lo que ha pasado ahora en la dependencia de Asensio Giménez Pola. De todas daré qüenta al rey, y así lo aviso a vuestra eminencia para su noticia.

Dios guarde a vuestra eminencia muchos años, como deseo.

Buen Retiro, 26 de diciembre de 1733. — *El marqués de la Compuesta*.

Señor cardenal Belluga.»

Este asunto del ayuno de la vigilia de san Ignacio todavía se trataba en diciembre de 1735, como vemos por el siguiente oficio de José Patiño, secretario del rey, al embajador cardenal Troyano Acquaviva, documento que sacamos del citado archivo de la Embajada[17]:

« Eminentísimo señor: Haré presente al rey la carta de vuestra eminencia de 15 de diziembre y el papel que acompaña del cardenal secretario de Estado, sobre que se ponga en execución lo resuelto por S. S. acerca del ayuno de S. Ignacio de Loyola, y luego que S. M. tome resolución, en su vista daré a vuestra eminencia aviso de la que fuere, para que pueda satisfazer a dicho cardenal secretario de Estado.

Dios guarde a vuestra eminencia muchos años, como deseo.

Buen Retiro, a 31 de diziembre de 1735. — *D. Joseph Patiño*.

Señor cardenal Acquaviva. »

Ignoramos cual fué el éxito de esta real instancia a favor de los guipuzcoanos, pero sabemos con cuánta dificultad se obtenía en aque-

---

[15] Véase J. M. POU Y MARTÍ O. F. M., *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, III: *Indice analítico de los documentos del siglo XVIII* (Roma 1921) 182.

[16] Archivo cit., leg. 255, f. 226.

[17] Leg. 184, f. 268. La biografía de este cardenal embajador, sobrino del cardenal Francisco Acquaviva, se halla en CARDELLA, VIII, 257.

llos tiempos la dispensa de los ayunos prescritos por voto público de los pueblos para las vigilias de las fiestas de precepto. Aun en tiempo de Benedicto XIV, al concederse en 1754 la reducción de fiestas a favor de Austria y Milán, se mantuvo la obligación del ayuno en las vigilias de las fiestas reformadas, esto es con licencia de trabajar después de oir la misa. Sin embargo, algunos años más tarde Clemente XIV cedía a la instancia de la emperatriz María Teresa, renunciando a la obligación de dicho ayuno y aun a la de oir misa en las fiestas suprimidas [18].

Casi veinte años más tarde, y por lo tanto ya en el reinado de Fernando VI, promueve la provincia de Guipúzcoa la cuestión del excesivo número de fiestas de precepto, siguiendo el ejemplo de otras regiones, que también sentían la necesidad de reducirlas, habiendo sido aumentadas enormemente durante la edad media por prescripción de los obispos o por decretos de la Santa Sede. A mediados del siglo XVI el Concilio de Trento, a pesar de reconocer la oportunidad de no aumentar tales solemnidades, no se había atrevido a restringir el derecho de los obispos en la institución de fiestas de precepto en sus respectivas diócesis; sin embargo, el papa Urbano VIII por su bula « Universa per orbem » de 13 de septiembre de 1642 [19] exhortaba a los prelados diocesanos a no usar de aquella facultad, que debía considerarse anticuada, señalando a continuación las treinta y seis fiestas que debían observarse, además de la del patrono de la región.

Esta limitación no pareció suficiente a muchas provincias eclesiásticas, de modo que, cediendo a no pocas instancias, Clemente XI con fecha 6 de diciembre de 1708 hizo una nueva reducción de las fiestas comunes, pero permitiendo otras dos locales, esto es una para el patrono de cada región y una segunda para el patrono de cada población [20],

Para comprender el alcance de la petición hecha en 1752 por la provincia de Guipúzcoa en el asunto de la reducción de fiestas, es preciso recordar un importantísimo decreto del Concilio provincial de Tarragona, dado el 18 de noviembre de 1727, que aprobó Benedicto XIII con su breve « Superabundavimus gaudio » del 22 de mayo de 1728 [21]. Notan los padres de dicho concilio, en su memorial elevado al papa [22], que en las tierras de su jurisdicción, además de las fiestas de los patro-

---

[18] Véase *Benedicti XIV Acta*, ed. Rafael de Martinis, II (Roma 1894) p. 321, n. 214; FESSLER, 217-218; *Bull. Rom. continuatio*, IX, 120. Pero todavía en 1770 para la diócesis de Misnia se exigía la obligación de oir misa; véase *Bull. Rom. contin.*, XIX (Prato 1845) p. 223. Y lo mismo para el obispado de Porto en septiembre de 1771; ibid., 381.

[19] Está en *Bull. Rom.*, ed. Turín, XV, p. 206, doc. 759.

[20] L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, III (Roma 1757) 204.

[21] La copia está en BENED. XIV *De serv. Dei beatif.*, IX, l. IV, c. 16, (ed. cit., p. 176).

[22] Véase ibid., 175.

nos locales, debían observarse otras noventa y una, lo cual era un gravísimo impedimento para la sustentación del pueblo, habiendo tan pocos días de trabajo, de modo que no podían evitarse las continuas transgresiones del precepto eclesiástico. Era preciso, dicen aquellos padres o reducir del todo las fiestas existentes, o permitir en muchas de ella, el trabajo servil después de la asistencia a la misa, y a este segundo proyecto manifiestan evidente preferencia, señalando diecisiete fiestas completas, además de los domingos, y otras diecisiete incompletas, esto es, con licencia de trabajar después de asistir a la misa.

Esta distinción entre las fiestas principales y las secundarias, aceptada totalmente por Benedicto XIII, fue muy aplaudida y adoptada en otras provincias. A la vista tenemos el breve de Benedicto XIV escrito con fecha del 3 de septiembre de 1742 a los obispos de Calahorra y de Pamplona, a cuya jurisdicción pertenecía la provincia de Guipúzcoa [23]. Otro breve está dirigido, con fecha del 22 del mismo mes, al obispo de Badajoz [24], y seguramente que otras muchas diócesis adoptaron, tanto en España [25] como en el extranjero, la expresada reducción y distinción. Por lo que se refiere a Italia sabemos que semejante gracia se pidió y se consiguió para Toscana en 1749 a instancia del gran duque [26].

No puede admitirse que Guipúzcoa, y sobre todo Azpeitia, contara entre las fiestas incompletas la de san Ignacio, su popular patrono, aunque coincidiera aquella solemnidad en julio, que es mes de extraordinario trabajo para los campesinos; lo cual no impedía que los azpeitianos solemnizaran el feliz aniversario de su gran paisano con algunos días de fiestas y aun mercado, que naturalmente no coincidía con el día principal [27]. Creemos que las palabras del embajador de España a la corte, que copiaremos a continuación, sobre el « breve de su santidad, que obtuvo la provincia de Guipúzcoa », deben referirse no a un breve reciente dirigido a aquella región, sino a los mandados por Benedicto XIV en 1742 a los obispos de Calahorra y Pamplona, que tuvieron ejecución en los territorios vascos; por lo menos nosotros inútilmente hemos buscado un diploma pontificio especial para Gui-

---

[23] Está ibid., 189.

[24] Ibid. El mismo papa en una carta al arzobispo Nacianceno, nuncio en España, fechada el 28 de septiembre de 1745, habla del decreto del Concilio de Tarragona y de su aprobación por Benedicto XIII, pero añade que en el número de las fiestas principales de precepto, por error del primer amanuense, se omitió la de la Ascensión del Señor, que debía guardare con todo el rigor tradicional. Véase *Bened. XIV Acta*, I (Roma 1894) n. 112.

[25] Sevilla y Málaga en 1744, Valladolid en 1745 y después otras muchas. Es bien curioso que, existiendo ya en 1722 en España la tendencia a disminuir las fiestas de precepto, el rey Felipe V pidiera a Clemente XI y obtuviera que san Antonio de Padua fuese celebrado con tal rigor en España y en sus dominios de América. Véase *Bull. Rom.*, ed. Turin, XXI, p. 898, doc. 19.

[26] BENED. XIV *Acta*, II, p. 236, n. 43.

[27] S. Pío V prohibió celebrar mercado en las fiestas. *Bull. Rom.*, ed. Turin, VI 434.

púzcoa en los Archivos de la Embajada española y en los del Vaticano.

No contentos los guipuzcoanos de la condición impuesta de oir misa en las fiestas reformadas, que impedía en gran parte la intensidad laboral que se deseaba, acudieron en 1752 al rey Fernando VI pidiendo que obtuviera del papa Benedicto XIV la traslación de aquellas diecisiete fiestas al domingo siguiente de la fiesta tradicional; y realmente el monarca encargó este asunto al cardenal Joaquín Portocarrero, a la sazón embajador suyo ante la Santa Sede [28].

La carta del cardenal a don José de Carvajal, ministro secretario del rey, fechada el 21 de septiembre del expresado año, es del tenor siguiente [29]:

« Al Sr. D. Joseph de Carvajal, en 21 de septiembre 1752.

Enterado de quanto en carta de 29 del pasado se sirve vuestra señoría prevenirme, tocante al breve de su santidad que obtuvo la provincia de Guipúzcoa, reformatorio en su territorio de los muchos días de fiesta que impedían los precisos labores a sus naturales, pero con la limitación de que en ellos deviesen oyr misa bajo de pecado mortal; y sobre que, haviendo conocido a poco tiempo de experiencia que esta condición restrictiva inutilizaba enteramente el fin de la reforma, por los motivos que vuestra señoría me añade, y que por estos inconvenientes havía recurrido la provincia a la real protección, para que su magestad se interesase en que su santidad levantase la obligación de oyr misa en los días reformados, trasladando estas fiestas a las domínicas; devo decir a V. S. que apoyaré con eficacia y mayor empeño los recursos y la pretensión que hiciere en este asunto la referida provincia, siempre que su agente me insinuare la ocasión oportuna para ello, según me ordena V. S., a quien Dios guarde muchos años.

[Roma 21 de Septiembre de 1752. — *El cardenal Portocarrero.*]

Señor Carvajal. »

Tantéo el activo y eminente embajador el parecer del papa en este asunto, dispuesto a interponer su valimiento en caso de probable suceso; pero, habiendo sabido que Benedicto XIV había negado semejante gracia para Austria, a pesar de haberse pedido en nombre de la emperatriz María Teresa, suspendió toda negociación en este particular, para no exponerse a un fracaso propio y a un disgusto del monarca. Así lo expresaba su eminencia, según esta minuta de despacho, existente en el Archivo de la Embajada [30]:

« Al mismo Sr. Carvajal en 23 de noviembre de 1752.

No he dado hasta ahora paso alguno sobre la solicitud que V. S. me tiene encargada para que su santidad levante la obligación de oyr misa en los días reformados en la provincia de Guipúzcoa, trasladando las fiestas

---

[28] La biografía de este cardenal está en CARDELLA, IX, 2.

[29] Archivo Embajada, leg. 315, f. 138.

[30] Ibid., 9.

a las domínicas, por haver sabido [por] el cardenal Millini [31] se ha negado su beatitud a una semejante instancia que ha hecho su eminencia en nombre de la reyna de Ungría [32] para los estados austríacos ; pero si en adelante huviere ocasión oportuna, no dejaré de tantear si puedo lograr lo que se desea en este particular, y le participo para su inteligencia.

Dios guarde etc.

Roma, 23 de noviembre de 1752. — *El cardenal Portocarrero.* »

La razón por que el papa Benedicto XIV, con ser en otros asuntos tan condescendiente con los soberanos católicos, se oponía a la petición sobre el traslado de las fiestas reformadas a los domingos, la hallamos en una contestación suya al obispo de Breslau [33], que dos años más tarde le instó en el expresado sentido en nombre de Federico Augusto III de Polonia a favor de esta nación. Dice el papa al prelado que no podía complacer en este asunto a su majestad porque, según la rúbrica tradicional en la Iglesia, los domingos están consagrados exclusivamente al Señor y no a los santos, a quienes convienen mejor los demás días de la semana, no siendo justo dar a los siervos lo que es propio del Amo. De todas maneras, señalaba el pontífice una « quizá posible » concesión de la gracia deseada, tratándose de los meses de verano, que imponían un peligroso retraso de la siega y de la trilla, « como se había declarado para Madrid en marzo de 1621 [34]. Sin embargo, la tendencia a reducir las fiestas principales, suprimiendo en las demás la obligación de oir misa, fue acentuándose en el mismo siglo xviii, de manera que la expresada emperatriz María Teresa obtuvo en 1771 del papa Clemente XIV una importante limitación de fiestas, por la que además quedaban suprimidas las vigilias y la obligación de oir misa en las fiestas reformadas, de modo que únicamente manteníanse en vigor dieciocho fiestas, además de los domingos [35].

Este privilegio fue extendido a España en 1791 [36], y once años más tarde Napoleón obtenía del papa Pío VII para todos sus dominios la traslación de todas las fiestas al domingo, exceptuadas las cuatro de Navidad, Ascensión, Asunción y Todos los Santos, decreto todavía vigente en Francia, Bélgica, Holanda y en algunas regiones de Alemania.

---

[31] Mario Millini, romano, creado cardenal en 1747 a instancia de la emperatriz María Teresa, que luego le nombró su embajador en Roma. Véase Cardella, IX, 35.

[32] María Teresa, emperatriz.

[33] Era el mundano e indigno príncipe Felipe Gotardo Schaffgotsch, sucedido en la sede de Breslau en 1748 al igualmente poco escrupuloso cardenal Felipe von Sinzendorf. Aquel prelado había obtenido un breve de reducción de fiestas para Silesia, que no satisfizo al rey ; por lo cual se pidió entonces al mismo Benedicto XIV que, en lugar de la reducción, se concediese la traslación de las mismas al domingo siguiente. Véase Bened. XIV *Acta*, I, p. 224, n. 325.

[34] Véase Ferraris, III, 205.

[35] Véase Fessler, 218.

[36] *Bull. Rom. continuat.*, IX, 120.

En el mismo expresado año de 1752 notamos una curiosa y extraordinaria instancia de la provincia de Guipúzcoa para honrar a su patrono san Ignacio de Loyola. Se pretendía y esperaba conseguir de la Santa Sede la facultad de expresar el nombre de este patriarca en la letanía de los santos, por lo menos en dicha provincia guipuzcoana. Era entonces costumbre muy arraigada y frecuente el rezo de la misma letanía. Debían saber los paisanos de san Ignacio que en las casas de la Compañía de Jesús después del rezo de dicha letanía se añadía cada día una breve oración en honor de san Ignacio y de san Francisco Javier. Devotos también del glorioso navarro, les interesaba empero mucho más la gloria de su paisano, que era además el gran fundador; se les ocurrió, pues, que sería fácil conseguir del papa Benedicto que, después del nombre de los fundadores SS. Domingo y Francisco, se expresara el del santo de Loyola. Para lograr este privilegio, las autoridades eclesiástica y civil de la provincia de Guipúzcoa se dirigieron al rey Fernando VI, para que lo pidiera al papa Benedicto XIV. Vio en seguida el monarca la dificultad de que prosperara tan peregrina pretensión, y por lo tanto se mandó al cardenal Joaquín Portocarrero, embajador en Roma, que tanteara este asunto, no comprometiendo la persona de rey. Damos a continuación el texto de la expresada real orden y la contestación del embajador [37]:

« Eminentísimo señor: Deseando el clero y provincia de Guipúzcoa que su glorioso hijo y patriarca san Ignacio de Loyola sea incluído expresamente en la *letanía* de los santos, a lo menos para en su territorio, quiere el rey que vuestra eminencia tantee esta pretensión en esa corte sin esfuerzo, porque se considera [en] ésta díficil su logro, y no es el ánimo de su magestad empeñarse en él.

Dios guarde a vuestra eminencia muchos años, como deseo.

Buen Retiro, 29 de agosto de 1752. — *José Carvajal Hareastea.* »

« Al Sr. D. Joseph de Carvajal, en 21 de septiembre de 1752.

Tantearé, conforme vuestra señoría se sirve prevenirme en carta de 29 del pasado, si puedo lograr que se incluya expresamente en la letanía de los santos san Ignacio de Loyola, o a lo menos para en la provincia de Guipúzcoa; y si encontrare buena disposición, haré la instancia correspondiente, y avisaré a V. S. lo que resultare de mi diligencia.

Dios guarde etc.

[Roma, 21 de septiembre de 1752. — *El cardenal Portocarrero.*] »

El cardenal tomó con gran interés este asunto, quizá excediendo la voluntad de Fernando VI, si es que realmente presentó a Benedicto XIV —de lo cual dudamos— el siguiente memorial, cuya minuta existe en el Archivo de la Embajada [38]:

---

[37] Archivo Embajada, leg. 201, f. 49, 50.

[38] Ibid., leg. 315, f. 182.

« Beatísimo Padre : Haviendo recurrido a la piedad del rey católico el clero y provincia de Guipúzcoa, para que recomiende a vuestra santidad la instancia que hacen de que vuestra santidad mande que su glorioso hijo y patriarca san Ignacio de Loyola sea expresamente incluído en la letanía de los santos, a lo menos para en su territorio, y no pudiendo su magestad dejar de condescender a tan devotos ruegos, el cardenal Portocarrero, en su real nombre, suplica rendidamente a vuestra santidad se digne conceder esta gracia, con expedir en su vista la orden correspondiente a tal efecto. »

El asunto terminó bien pronto y en sentido desfavorable a Guipúzcoa, porque el papa se negó absolutamente a conceder esta gracia, como vemos por los diplomas siguientes [39] :

« Al mismo Sr. Carvajal, en 28 de septiembre de 1752.
En la audiencia que me dio el papa antes de ayer, martes, por la mañana, tanteé si podría incluirse san Ignacio de Loyola en la letanía de los santos, a lo menos para la provincia de Guipúzcoa, en la conformidad que V. S. se sirvió prevenirme de orden del rey en su carta de 29 del caído ; pero se negó absolutamente su beatitud, diciéndome no podía complacer en esto a su magestad, porque nunca había hecho novedad en ritos formales de la Iglesia; lo que participo a V. S., a quien guarde Dios muchos años etc.
[Roma, 28 se septiembre de 1752. — *El cardenal Portocarrero*] ».

« Eminentísimo señor : Por una de las de vuestra eminencia de 28 de septiembre queda el rey en inteligencia de la negativa que vuestra eminencia halló en el papa a la solicitud de incluir en la letanía de los santos a san Ignacio de Loyola, a lo menos para la provincia de Guipúzcoa.
Dios guarde a vuestra eminencia muchos años, como deseo.
San Lorenzo el Real, 17 de octubre de 1752. — *Joseph de Carvajal Hareastea.*
Sr. Cardenal Portocarrero. »

No obstante esta negativa de la Santa Sede, la devoción de Guipúzcoa a san Ignacio de Loyola fue siempre creciendo, encontrando nuevas formas en que desarrollarse, sobre todo habiendo sido enriquecidas con gracias espirituales algunas prácticas piadosas fomentadas por los Padres Jesuítas [40], entre las cuales es todavía muy popular la de los « diez domingos » antes de la fiesta del santo y la llamada « agua de san Ignacio », cuya bendición ha sido admitida en el «Rituale Romanum ».

---

[39] Ibid., f. 140, 182.
[40] En los registros de los breves del papa Benedicto XIV, existentes en el Archivo Vaticano, hallo muchas concesiones de indulgencias a las iglesias de la Compañía y a los fieles que las frecuentaban. Muchos de estos privilegios e indulgencias fueron concedidos a instancia de Felipe V y Fernando VI, ante quienes gozaban de merecido valimiento sus confesores, sacerdotes eminentes de la Compañía de Jesús. Célebres son, en ambos reinados, los PP. Daubenton, Robinet, Morin, Bermúdez, Clerke y sobre todo el P. Rábago, confesor de Fernando VI. Véase ASTRAIN, VII, 147 sigs.

SAN IGNACIO DE LOYOLA EN LA POESÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII

IGNACIO ELIZALDE S. I. - Tudela (Navarra).

SUMMARIUM. - Vitam et personam sancti Ignatii praecipui poëtae hispani saeculi XVII cecinerunt: Calderón, Lope de Vega, Góngora, Quevedo aliique bene multi, inter quos Jáuregui, Bonilla, Villamediana, Ledesma, Argensola, Pérez de Montalbán, Medrano. Certamina poëtica ubique fere habita occasione beatificationis et canonizationis sancti Ignatii, praesertim Hispali et Matriti, ansam praebuerunt pluribus poëmatibus. Adsunt etiam carmina heroica longiora, ut ea ab Oña, Domínguez Camargo, Escobar, Belmonte Bermúdez, Butrón cet. conscripta. Generatim poëtae militem Christi Ignatium concinunt.

El 31 de julio del 1556 pasa a mejor vida Ignacio de Loyola, y poco después, el 3 de febrero de 1557, se retira al monasterio de Yuste el emperador Carlos V, y muere el 21 de setiembre de 1558. La Compañía de Jesús se funda bajo el signo imperial y renacentista. Son los años de *Il Cortigiano* de Baltasar Castiglione, y del verso de Hernando de Acuña: « un monarca, un imperio y una espada ».

Pero la vida de Ignacio en la literatura comienza en el siglo XVII con el período barroco, cuando un programa de grandezas no hermana las plumas y las espadas, la acción y la reflexión. En 1622 se celebra en España con pompa recargada y gesto espectacular el magno acontecimiento de su canonización. Las grandes figuras de entonces — Lope de Vega, Calderón, Góngora, el conde de Villamediana, Jáuregui, Juan Pérez de Montalbán, Belmonte, Bermúdez, Francisco de Medrano, Bartolomé L. Argensola etc. — le consagran sus musas, entre otros ciento treinta y dos poetas.

Desde la segunda mitad del siglo XVI se cruzan en España dos corrientes de calidades diversas, y esta interferencia del espíritu de la Contrarreforma con las formas renacientes ocasiona particular complejidad al barroco español, y dificulta un análisis de líneas claras y precisas, de contornos exactos. « Los más grandes pensadores del Renaciemiento español —escribe Bell [1]—, rechazaron la frivolidad y el paganismo que reinaba en Italia, con la misma energía con que rechazaban el protestantismo norteño ». También se ha relacionado el estado de ánimo en que se produce la gran literatura y el arte barroco, con los motivos de la Contrarreforma y los efectos del Concilio de Trento, en que los teólogos españoles llevaron la

[1] Aubrey F. G. BELL, *Luis de León* (Barcelona 1940) 42. - Sobre el mismo tema del presente estudio puede verse Juan ISERN S. I., *San Ignacio y su obra en el siglo de oro de la literatura castellana* (*1516-1700*) (Buenos Aires 1924).

palma [2]. Este ideal religioso constituye le entraña y el empuje, en muchos aspectos, de este período literario. No estuvo el siglo XVII exento del idealismo y de la pureza del Renacimiento, como afirman, entre otros, Américo Castro [3], Montesinos y Ortega y Gasset. Ni su actitud es de perplejidad e indecisión [4], simbolizada escultóricamente en el Doncel de Sigüenza. Es igualmente equivocada la creencia de que las formas renacentistas, retóricas en la poesía, con una marcada tendencia al amaneramiento en el arte, eran una fuente viva, diversa de la retorsión intelectual característica del nuevo estilo. Como Valbuena Prat dice, « las formas renacentistas estaban agotadas y precisamente el dinamismo, retorsión y decorativismo del barroco animaron durante más de un siglo el panorama, frío y tibio sin él, del arte y la literatura de Europa »[5].

El genio español, inclinado, en su fuerte y sano realismo, a recoger la metáfora, el símil, del mundo de la realidad circundante, buscaba insistentemente, en el siglo XVI, la sensibilización de sus éxtasis, de sus sueños de imperio. Da aquí el afán del símbolo, la predilección por los grandes temas tangibles. En lo espiritual, la Iglesia, con sus dogmas y sacramentos, con sus luchas contrarreformistas, con su escuadrón militante de santos. En lo terreno, la monarquía, aquella monarquía de los Austrias, con sus victorias y conquistas, con el espíritu militar de sus capitanes y soldados; aquella gran milicia española, que bajo la impronta del Gran Capitán moldeó, a golpe de hierro, los contornos imperiales. Era muy frecuente encontrar al soldado español con escudos nobiliarios, o con la pluma del poeta o escritor en ristre [6]. Tales, entre otros, Garcilaso de la Vega, Hernando de Acuña, Hurtado de Mendoza, Gutierre de Cetina, Francisco de Aldana, Cristóbal de Virués, Alonso de Ercilla [7]. En el siglo XVI puede admitirse, aunque no con la universalidad de González Amezúa [8], que en « la contienda eternamente indefinida », como afirma Lope de Vega, entre las armas y las letras, en la doctrina y en la obra predominan las armas. Sin embargo, las plumas armonizan con las espadas, y la milicia de las armas vivirá íntimamente unida con la milicia de Cristo.

Para el español de siglo XVII eran estas grandezas militares todavía reales, llenas de contenido [9], para las cuales busca la expresión adecuada en una plenitud de formas, que, en la imposibilidad de lograrlas, dege-

---

[2] Confirmación de este aserto es el libro de Werner WEISBACH, *El barroco, arte de la Contrarreforma* (Madrid 1948).

[3] « Epoca ... de hábil disimulo, de audacia contenida, de mucho tirar la piedra, escondiendo la mano ». A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes* (Madrid 1925) 261.

[4] Guillermo DÍAZ-PLAJA, *El espíritu del Barroco* (Barcelona 1940) 13.

[5] Angel VALBUENA PRAT, *El sentido católico de la literatura española* (Zaragoza 1940) 108.

[6] Véase, con todo, Fray Antonio DE GUEVARA, *Epístolas familiares*. BAE (= *Bibl. de Autores Españoles*), XIII, 81.

[7] Cf. ibid., 166.

[8] A. GONZÁLEZ AMEZÚA, *Formación y elementos de la novela cortesana* (Madrid 1929) 25.

[9] Es verdad que el espíritu sagaz de Mariana reconocía en su tratado *De spectaculis* cap. XXVI, « que con su peso y grandeza trabaja España y se va a tierra »;

nera en brillante decorativismo, en abuso de artificioso arte escenográfico. El Barroco seguirá creando y alentando el mito militar y heroico, que en realidad venía por tierra a pasos agigantados. Por eso una de las figuras más representativas que en esta época sintetiza la milicia temporal y la espiritual es Ignacio de Loyola, el soldado santo y el santo caballero, según la creación barroca [10]. El cortesano de Nájera y Arévalo, que accidentalmente se encuentra en Pamplona y se incorpora, sin ser capitán, a las filas del ejército imperial en el castillo de la capital navarra, acusará plenamente su carácter militar en la poesía seiscentista. La batalla de Pamplona cobrará un volumen extraordinario en los poemas ignacianos. Incluso se dará a la fundación de la Compañía de Jesús, en la literatura, un espíritu castrense a tono con la época. Su nombre sonará militarmente a batir de tambores y cargas de infantería. Manuel de Montoliu sigue, modernamente, sosteniendo este sentido de la Compañía : « Ignacio de Loyola —afirma— quiso imprimir el espíritu castrense no sólo en las instituciones y en la actuación, sino en el mismo nombre de la gloriosa Orden por él fundada, que lo mismo que Compañía, hubiera podido llamarse Tercio de Jesús » [11]. Y Ramiro de Maeztu añade : « De España surgieron a la vez el espíritu místico de Santa Teresa y el militante de la Compañía de Jesús » [12]. Es el eco, en pleno siglo xx, de la concepción barroca, cuyo proverbial espíritu caballeresco y militar ha influído en más de una biografía del santo [13].

Junto al soldado guerrero, asoma en la poesía ignaciana del siglo xvii el ideal caballeresco. Para las gentes del Renacimiento había entrado ya este ideal en las regiones de la quimera y de la fábula. Pulci, Boyardo, Ariosto, escribían respectivamente el *Morgante* (1481-82), *Orlando innamorato* (1495), *Orlando furioso* (1515), tratando la materia de caballerías con la mayor despreocupación, como mero pasatiempo, y preparando el camino a Rabelais que con el *Gargantúa y Pantagruel* (1533-52) procuró hacer una liquidación cruel de la Edad Media. Pero aquel ideal no podía desaparecer, y el mismo Renacimiento, que comenzó

---

que Gracián y Quevedo reconocen igualmente la decadencia española. Pero esta impresión se refleja más en los prosistas didácticos y morales del siglo xvii, que en la poesía. Lope ignora totalmente este declinar de España, y el mismo Calderón eleva hasta la exageración esta « distracción » de Lope. Todo el teatro español vive de espaldas a la decadencia nacional.

[10] Podíamos comparar, en cierto modo, esta presencia gloriosa de Ignacio, retrocediendo unos siglos, a los efectos que produjo el franciscanismo en la pintura florentina y en la literatura italiana.

[11] *El alma de España* (Barcelona s. a.) 77.

[12] *Don Quijote, don Juan y la Celestina* (Madrid 1932) 45.

[13] Cada día va prevaleciendo más la falsedad histórica de esta concepción militar en la fundación de la Compañía de Jesús. Sobre este tema puede verse el documentado artículo de Jesús Iturrioz S. I. *Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre*, en *Manresa*, 27.

burlandose de él, terminó glorificándolo en la *Jerusalén libertada*. Un tratado de la época de Ignacio nos dice : « El home, que del todo menosprecia este mundo non es en tierra, antes sobre la tierra e en el monte de perfección, ca la vida es así como nueva caballería » [14].

Veamos primeramente a Ignacio de Loyola en la poesía del siglo XVII a través de este prisma de tres caras : militar, caballero y contrarreformista.

I

Uno de los primeros poetas que le canta es Juan López de Úbeda, muerto en 1596, natural de Toledo y fundador del Seminario de los niños de la doctrina cristiana de Alcalá. En su *Cancionero general de la doctrina cristiana* (Alcalá 1596) hay dos romances dedicados a Ignacio de Loyola. Ubeda sostiene una posición semejante a Valdivielso, aunque con menos inspiración. En las endechas y villancicos es donde más se le acerca, sacando gran partido de la poesía popular. El primer romance [15] tiene por tema la fundación de la Compañía contra las huestes de Lutero, y comienza :

Cuando esa grande Alemania
de herejes toda se ardía,
que aquel perverso Lutero
por ella esparcido había . . .

Aparece igualmente subrayada la nota de caballería :

Se levanta un caballero,
que Ignacio por nombre había,
ilustre y de noble sangre,
diestro en la caballería . . .

El sentido militar de la orden resalta en los siguientes versos :

Discurre por ese mundo
por ver si en él hallaría
caballeros y soldados
de fuerzas y valentía
que la bandera de Cristo
defiendan en compañía.
Hace luego se eche bando.
. . . .
Acuden muchos soldados
de gran precio y valentía
con las armas y atambores
a lo que el bando decía . . .

El segundo [16] se concentra en la persona misma de Ignacio, que es pintado con los mismos colores y matices que en el anterior :

Siempre lo tuviste, Ignacio,
seguir la caballería;
siempre las grandes hazañas
fueron de tu animosía.
. . . .
Jesús le dio los soldados
de noble caballería,
nuevo capitán le hace
de la santa Compañía.
. . . .
Siempre el primero en las armas,
y el postrero en despedirlas.
El que en las armas más hizo,
y aquel que más lo encubría.

[14] *De vitiis et virtutibus*. Biblioteca de El Escorial, ms. h. jjj. 12, fol. 68.
[15] BAE, XXXV, 123.
[16] Ibid., 124.

Alonso de Bonilla, muy alabado de Lope, añade a la semblanza del soldado la nota de disciplina cortante, militar y vasca del « creer y obrar ». Su verso, tan lacónico como una orden de batalla, revela una mentalidad opuesta a la exageración del gesto y la expresión barrocos (aunque Bonilla fue también precursor del gongorismo), propia de una época pasada en que, según Quevedo, « se atendía más a dar que escribir, que a escribir; antes a merecer alabanzas que a componerlas... Pues no hay más diferentes linajes que hacer y decir »[17]. Muestra, igualmente, aquella creencia firme, inconmovible, activa de la Contrarreforma contra la duda que aparece en Europa, erizada de escollos y temores[18]. Incluye la poesía al entonces beato Ignacio en su *Nuevo jardín de flores divinas* (1617). Es casi un epigrama de juego de ideas, conciso y ágil:

Ignacio, ¿entre las naciones
vuestro lenguaje es divino?
— Antes, por ser vizcaíno,
soy muy corto de razones.
— Pues si dais cortas lecciones,
¿qué pretendéis enseñar?
— Creer y obrar.
. . . .

— Sois, Ignacio, si no yerro,
oro, entre hierro nacido[19].
Para haber de ser sufrido
nacer convino entre hierro.
. . . .
— ¿Qué aprenden los corazones
con tan corto razonar?
— Creer y obrar[20].

Esta esgrima recortada y geométrica nos hace pensar en los epigramas que en nuestro siglo dedicó al santo el poeta catalán J. M. López-Picó[21]. Sin embargo, no es lo corriente en la sacra galería barroca del seiscientos. Predomina más el ademán gongorino, decorativo y arrebatado, a lo Rubens o Bernini.

Al margen, igualmente, de la corriente gongorina, que tanto privaba en los certámenes y justas poéticas, sobresale Bartolomé L. Argensola (1562-1631), el Horacio español a juicio de M. Pelayo, de atildada corrección, resultado de la lima y constantes retoques. Lo mejor de sus

---

[17] *La hora de todos y la fortuna con seso*. Clásicos Castellanos, t. 34 (Madrid 1920) 206.

[18] Ludwig Pfandl señala enérgicamente esta nota: « Contra las infinitas posibilidades de un lamentable, triste, colérico y caprichoso *ignorabimus*, se levanta un credo único, unánime y jubiloso... La certeza en el más allá resuena triunfadora sobre todo el desengaño mundanal, la cavilación y la duda ». *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona 1933) 253.

[19] Esta alusión geográfica al hierro de Vizcaya se repetirá con frecuencia en poesías posteriores. Aquí el término vizcaíno equivale a vasco. El sacerdote guipuzcoano del siglo XVII, Lope de Izasti, quiere explicar el cáracter belicoso de los guipuzcoanos por la abundancia de este mineral. *Compendio historial de Guipúzcoa* (Madrid 1850) 260. Escribió su obra en Madrid, en 1614-1626.

[20] BAE, XXXV, 236.

[21] *Salutació a la Companyia de Jesús*, en *Obres completes*, I (Barcelona 1948) 400-401; y la poesía galardonada con el primer premio en el certamen poético nacional con ocasión del IV centenario de los Ejercicios.

poesías son sus sonetos, como el célebre: «Dime, Padre común, pues eres justo ...» [22]. Entre sus buenos sonetos puede figurar éste que dedicó al santo, de dicción pura, intelectual, sin arrebatado vuelo lírico. Argensola da nuevos gestos a su ademán militar. Ignacio es el guerrero que cuelga sus armas, en espera de otras con las que, nuevo rayo de la guerra, saldrá a batallar, lleno de bélico deseo:

Cuelga, Ignacio, las armas por trofeo
de sí mismo en el templo, y con fe ardiente
espera que las suyas le presente
quien le infunde tan bélico deseo.
Que así, en dejando al pastorcillo hebreo
el real arnés, le dio una fiel corriente
limpias las piedras con que hirió en la frente
altiva al formidable filisteo.
Salid, pues, nuevo rayo de la guerra,
a los peligros, que producen gloria;
oprimid fieras, tropellad gigantes,
que si al valor responde la vitoria,
no dejaréis cervices repugnantes,
ni en los últimos fines de la tierra [23].

El gran Lope de Vega (1562-1635), alumno del Colegio Imperial, sintió siempre una devoción admirable hacia el santo fundador de la Compañía. Le llamó abrasado serafín, Ignacio soberano, bendito patriarca, valeroso capitán, amado Benjamín del Jacob Cristo, y otros cariñosos calificativos. Sus lacerantes sátiras a Góngora no fueron óbice para que se contagiara de la moda con frecuencia. *La Circe* (1624), *La Andrómeda* (1621) *La Filomena,* (1621) son buena pruebas de este aserto [24]. En las poesías que dedica a san Ignacio, es a veces barroco en la expresión, aunque exacto en su contenido, como buen conocedor de los jesuítas, dentro de la concepción espectacular y guerrera de la época. Al soldado de la Invencible le impresiona el atuendo militar. Cuatro de sus comedias están inspiradas en las guerras de Flandes: *Los españoles en Flandes, Don Juan de Austria en Flandes, El asalto de Mastrique* por el príncipe de Parma, y *Pobreza no es vileza,* la mejor de todas [25]. En otras no deja de salir el soldado español, como el magnífico tipo de Lope de Figueroa en *El alcalde de Zalamea* de Calderón. Aparece generalmente en una mezcla de hidalgo y truhán, de caballero y pícaro [26]. Ignacio en sus

[22] BAE, XLII, 325.

[23] Ibid., 342.

[24] Aunque no se puede comparar el conceptismo español con el simbolismo francés del siglo XIX, es curioso advertir su análoga sinestesia. Ejemplos de ésta no son raros en Lope: «Marino, gran pintor de los oídos, y Rubens, gran poeta de los ojos». BAE, XXXVIII, 302.

[25] BAE, LII, 233-253.

[26] Bartolomé Carrasco Figueroa, sin embargo, con expresivo título, *Santa sol-*

manos se convierte en un aguerrido y valiente capitán, gloria de España.

El 27 de julio de 1609, Paulo V beatificó al fundador de la Compañía. Lope compuso para estas fiestas una glosa en décimas a la torturada redondilla[27]:

Si por nombre, capitán
Ignacio, a la Compañía
dais Jesús, ¿qué batería,
qué guerra no vencerán?

Lope, como todo el arte barroco, no supo vislumbrar el aspecto intimista, recoleto y místico de Ignacio, sino que se detiene en su actitud marcial, belicosa. En esta poesía recoge y amplía el estruendo guerrero que inicia la redondilla:

Viendo, Ignacio, el beneficio
que hacéis al mundo enseñando,
y que es vuestro nombre indicio
que sois fuego peleando,
Dios os da nombre y oficio:
. . . .
si por oficio, maestro;
si por nombre, capitán.
. . . .
¿Qué furia vencer porfía
el valor que al nombre encierra?
¿Qué enemiga infantería?
Si al dar Santiago en la guerra
dais Jesús, ¿qué batería?
. . . .
pues si el nombre que les dan
es Jesús, y las banderas
llenas de Jesús están,
¿qué asaltos, qué ofensas fieras,
qué guerra no vencerán?[28]

Seguramente para estas misma fechas compuso un delicioso romance *A san Ignacio, cuando colgó la espada en Monserrate*, la mejor poesía de las que dedica al santo. Por su aire genuinamente popular y por su factura desenfadada y ágil merece figurar junto a las composiciones que dedicó a san Isidro, y puede incorporarse a nuestro romancero popular. Juntamente con su garboso movimiento de andadura poética, posee el ritmo marcial del «soldado vizcaíno»:

En aquel monte serrado,
donde gusta de vivir
aquella serrana hermosa
más bella que Abigaíl,
. . . .
un soldado vizcaíno
y cansado de servir
guerras del mundo, en Navarra,
contra las flores de lis,
la espada al altar ofrece,
porque se quiere ceñir
armas que conquistan almas;
que Dios se lo manda así.
. . . .
Mucho le pesa al soldado
de verse cojo al salir
a guerra tan peligrosa,
que se han vuelto más de mil.

---

dadesca (1562), presentaba ingenuamente la milicia como escuela de todas las virtudes.

[27] Jenaro ALENDA Y MIRA en *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España* (Madrid 1903) 205, registra dos relaciones de las fiestas. En el extracto de ellas no aparece certamen poético.

[28] F. CERDÁ Y RICO, *Colección de las obras sueltas, así en prosa como en verso, de Lope de Vega* (Madrid, Sancha, 1776-1779); t. XIII, 264.

. . . .
No se ha de preciar España
de Pelayo, ni del Cid,
sino de Loyola solo,
porque a ser su sol venís.
. . . .
Haced vuestra Compañía
y tomad el nombre aquí,
que os esperan enemigos
en Japón y en el Brasil.
Los principios no os espanten,
pues con tal nombre salís,
que donde Dios da el principio,
seguro tenéis el fin.
A la envidia, aunque es tan fuerte,
pisad la dura cerviz;
que si es gigante la envidia,
vos sois piedra de David [29].

Tanto Argensola como Lope han escogido la escena —llena de sabor medieval guerrero, inspirada en los libros de caballería— de la vela de armas. En las dos hay puntos de contacto al hacer alusión a la lucha de David con el gigante Goliat. Lope de Vega hace combatir a Ignacio hasta en las islas de Ofir, en Japón y en el Brasil, pero no menciona sus luchas contrarreformistas.

Con ocasión del primer centenario de la fundación de la Compañía, en 1640, escribió el jesuíta Valentín de Céspedes, gran orador de su época, una comedia titulada *Las glorias del mejor siglo.* Corrió muchos años impresa con el seudónimo de Pedro del Peso [30]. Se representó dos veces ante los reyes en el Colegio Imperial de Madrid los días 5 y 8 de octubre. Con personajes simbólicos —la Gloria de Dios, La Gloria mundana, La Chanza, La Nobleza, El Mundo, La Compañía etc. — y personajes reales —Ignacio y Javier— monta un argumento sencillo, sin complicaciones especiales, cuyo centro y nudo es la conversión de Javier. Al final, los diversos continentes hacen un recuento triunfal de las glorias de la Compañía en cada uno de ellos.

Ignacio no se despoja, en este poema dramático, de su atuendo guerrero de capitán valiente. Oigamos el diálogo, cortado, rápido, vigoroso de Ignacio con la Gloria de Dios:

Gloria: ¿Con tanto esfuerzo te hallas
para pelear por mí?
Ignacio: Romperé, Reina, por ti
las más robustas murallas.
Glor. ¿Entrarás en las batallas
con española osadía?
Ig. ¡Oh, si llegase ese día
en que espero gloria tanta!
Glor. Capitán eres; levanta,
Ignacio, una Compañía.
Ig. Levantaréla famosa.
Glor. ¿Será grande?

---

[29] BAE, XXXV, 124.
[30] La madre de nuestro autor fue doña Antonia del Peso, hija del célebre maestro Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense.

Ig. Será fuerte.
Glor. ¿No temerá?
Ig. Ni a la muerte.
Glor. ¿Peleará?
Ig. Siempre animosa.
Glor. ¿Y la gente?
Ig. Belicosa.
Glor. ¿Durará?
Ig. Constante y fina.
Glor. ¿Quién la guía?
Ig. Amor la inclina.
Glor. ¿Quién la alienta?
Ig. Mi afición.
Glor. ¿Y cuál será su blasón?
Ig. La mayor gloria divina[31].

La nota antirreformista aparece fuertemente dibujada en todo el drama. Al comienzo, la Gloria de Dios hace una descripción, por siglos, del estado de la Iglesia. Y pinta con negros colores los daños causados por Lutero y Calvino :

Miro el Setentrión inficionado
por un Lutero, peste de Sajonia,
que ha trocado a Alemania en Babilonia,
e intenta su porfía
anegar a la Iglesia en su herejía.
Adelanta su torpe desatino
el nefando Calvino,
negando la verdad del sacramento . . .
Esta guerra sangrienta,
esta peste violenta,
esta malicia inmunda
con que el mundo se inunda,
este infierno de olas encrespadas,
este mar de centellas abrasadas,
en los bosques me encierra
y de entre los mortales me destierra.

Al final, Europa, entre los triunfos de Ignacio, canta, como uno de los más sublimes, el triunfo del santo contra la herejía luterana.

También el P. Céspedes interpreta el nombre de la Compañía en sentido militar, respondiendo a la concepción de los primeros tiempos de la orden, como se puede ver en los testimonios de Ribadeneyra, Polanco, Manareo y Nadal[32]. El P. Iturrioz en el citado artículo[33] intenta demos-

[31] BAE, XLIX, 141.

[32] RIBADENEYRA, *De ratione instituti Societatis Iesu*, cap. 1 ; POLANCO, *De vita P. Ignatii*, en MI, *Fontes narr.*, II, 511 ss. ; MANAREO, *Exhortationes*, lib. II, exhort. 4ª (Bruxelles 1912) 395 ; MHSI, *Nadal*, IV, 649-50.

[33] Vid. supra, nota 13.

trar con abundancia de documentos el sentido ascético del nombre puesto por san Ignacio.

La obra teatral consta generalmente de versos asonantados, pero no faltan en los momentos solemnes inspiradas estrofas de octavas reales. A veces se advierte demasiado el párrafo grandilocuente y retórico del predicador; en conjunto es un drama noble, dentro del género simbólico.

Otro jesuíta, Diego Calleja, escribió dos obras dramáticas sobre san Ignacio, que no llegaron a publicarse: *El triunfo de Fortaleza o Comedia de N. S. P. Ignacio de Loyola,* y *La Luz del Sol de Oriente o San Ignacio en París.* El P. Calleja nació en 1640. Antes de entrar en la Compañía (1663), conocido autor dramático, escribió algunas comedias en colaboración con Manuel de León Marchena, comisario del Santo Oficio. Ya jesuíta, siguió cultivando este género literario, para el que mostró buenas cualidades. Se le atribuye *El Fénix de España, San Francisco de Borja* Parece que Calleja hizo esta comedia a base de la que ya existía de Calderón, hoy desaparecida [34].

En *El triunfo de Fortaleza,* con gran número de personajes simbólicos y reales, desarrolla un argumento sencillo, ingenuo, siguiendo la vida de Ignacio, en tres jornadas o actos: Pamplona, París y Roma. La batalla de Pamplona, como no podía ser menos, cobra una gran importancia, llenando más de las dos terceras partes del poema dramático con tiros de arcabuces, caídas de murallas, asaltos de soldados y lanzamiento de bombardas. Entre los enemigos de Ignacio, el Mundo, el Demonio y la Carne, está Lutero, que da ocasión a marcar enérgicamente el carácter contrarreformista de la obra. Va precedida de una loa en que salen los tres estados de la Nobleza, la Milicia y el estado Eclesiástico. El comienzo marcial, marca el tono de la comedia:

Ignacio: Viva el honor de la invencible España,
la lealtad de mi rei i sangre noble;
la seca flor de lis no triunfe extraña
de la española encina i duro roble... [35]

La escenografía es fastuosa y de difícil realización, al estilo de los autos sacramentales. Con frecuencia hay notas marginales, explicando la tramoya. Con versificación fácil en octosílabos asonantados, con estilo de un leve culteranismo, ha conseguido su autor una obra de cierto valor escénico. Citemos el pasaje de Ignacio convaleciente, ambientado en los libros de caballería, nota tan ignaciana de la poesía del XVII:

[34] Hartzenbusch la reimprimió entre las comedias de Calderón en BAE, XIV, y García de la Huerta la cita como obra de Calderón en su *Teatro español.*

[35] Biblioteca nacional, ms. 17288, fol. 6r.

Criado : ¿Libros? Traeré a Celestina,
a Amadís de Gaula el biejo
de caballeros espejo,
a la infanta Flor de Lina,
a don Belianís de Grecia,
silva de cosas enormes,
a Lazarillo de Tormes,
i deshonra de Lucrecia.
Al caballero del Febo,
Garcilaso de la Vega,
los amores de la griega
con el troyano mancebo.
Ig. Tráeme alguno destos presto.
Cr. No sé si los hay en casa [36]
Ig. Necio, tu flema me abrasa,
no me seas más molesto . . . [37]

Aunque al final del manuscrito hay una nota en que se indica la fecha de la composición, 1609, es un error manifiesto. No he podido dar con la otra comedia, *La Luz del Sol de Oriente.* La que corrió impresa fue *La gran comedia de San Francisco Xavier, el Sol de Oriente.*

Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), uno de los más grandes y originales genios del Barroco, discípulo, como Lope, del Colegio Imperial [38], en varias ocasiones consagró su musa a san Ignacio. Calderón paga tributo al ambiente militar de la época, e inunda sus escenas con desfiles de soldados y estrépito de trompetas y atabales. *El postrer duelo de España, Para vencer a amor querer vencerle,* en el que toda la intriga se desarrolla en un ambiente guerrero, y *El sitio de Breda, Amor después de la muerte,* con el personaje de don Juan de Austria, son claros ejemplos, por no citar otros muchos, de su teatro castrense. Sin embargo, estamos lejos de la sencillez patriarcal con que Lope pone en las tablas a los reyes medievales, víctimas de sus pasiones humanas y vulgares.

En *El gran príncipe de Fez* evoca con personajes reales el pasaje del morisco, camino de Montserrat, cuando el príncipe lee dicha escena en el libro de Ribadeneyra. Calderón sabe despertar, al mismo tiempo, en Ignacio, al caballero y al soldado, con todos sus instintos e ideales, al reac-

---

[36] Aunque en los inventarios de aquel tiempo de Guipúzcoa no se encuentran referencias de libros de caballerías, en otras partes se hallan alusiones, frases sueltas y nombres propios de estos libros. G. OLMEDO, *Introducción a la vida de S. Ignacio de Loyola* (Madrid 1944) 125.

[37] Op. cit., fol. 276v.

[38] Fué el más preclaro alumno de su tiempo. Según su biógrafo Juan de Vera Tasis, comenzó « antes de los nueve años en este grande colegio de la Compañía los rudimentos de la gramática . . . donde su diligente vivacidad se adelantó en poco tiempo a todos sus contemporáneos » BAE, VII, introd. p. xxv. Esta formación inicial modeló su ingenio, apto para la disciplina escolástica, según A. VALBUENA PRAT, *Calderón* (Barcelona 1941) 50-51.

cionar contra el moro que niega la virginidad de María [39]. Y escoge precisamente esta escena, tan conforme al espíritu caballeresco de entonces, cuando el caballero español se consideraba como amigo y servidor del muy alto y poderoso Señor y grande enemigo de los infieles, poniéndolos, al vencerles, como condición, que abrazaran la fe de Cristo [40]. Al final, después de la disputa teológica, aparecen los rudos instintos del soldado y caballero desfacedor de infamias, más dominados por la razón en el drama calderoniano que en la realidad :

Ignacio : ..... Oye, aguarda,
que no es bien de mí se diga
que oí de María baldones,
y no los vengué. Que siga
sus pasos, y a puñaladas
le mate, será acción digna.
Pero ¿dónde voy?, que ya
no es tiempo de bizarrías,
y la milicia de Dios
no es la pasada milicia ! [41].

Pero Calderón representa, sobre todo, el vigoroso desengaño de las cosas del mundo, la desilusión que brota en España en el siglo XVII, uno de los caracteres más marcados del Barroco español. Para el místico, la vida es un estado de tránsito a la eternidad ; para el hombre barroco, es un sueño, una sombra vana. Durante un siglo, todo el pueblo hizo resonar la queja del Job bíblico, que los pinceles de Valdés Leal recogen con tanta fuerza expresiva [42]. La idea fundamental de la vida es sueño la repite Calderón en nueve dramas diferentes [43].

Según el temperamento y la orientación de cada cual, este desengaño se convertirá en pesimismo luchador, satírico o agudamente especulativo. Quevedo, satírico, está lleno de burlón pesimismo; Gracián lucha con las armas de la agudeza y cultura intelectual ; en otros se debilita en melancolía. Pero siempre el pesimismo, desengaño y melancolía, permanecen apoyados, allá en el fondo, sobre los cimientos sobrenatu-

---

[39] Estas disputas de religión eran inevitables y frecuentes entre moros y cristianos, dado su espíritu proselitista. Véase *Crónica del rey don Enrique tercero de Castilla e de León*, cap. VIII-X, en BAE, LXVIII, 221-223.

[40] *Amadís de Gaula* (Madrid 1838) lib. III, cap. III.

[41] BAE, IX, 342.

[42] El desencanto de D. Quijote inaugura este siglo de desengaño con la mayor y más trágica desilusión del mundo literario. Poco antes Horozco y Cobarrubias se ocupaba en el desengaño, considerándolo como el más noble objeto del arte del emblema. Juan Martínez de Cuéllar se ocupa extensamente del mismo tema en su libro *Desengaño del hombre* (1663).

[43] *La vida es sueño* (drama), *La vida es sueño* (auto), *El monstruo de los jardines*, *La hija del aire*, *Las cadenas del demonio*, *Apolo y Climene*, *Eco y Narciso*, *En esta vida todo es verdad y todo mentira*, *Hado y divisa de Leonido y de Marfisa*.

rales de la fe, contra la duda, la ignorancia y la negación de otros países y filosofías. El auto sacramental de *La vida es sueño* concilia perfectamente ambas contradicciones. La certeza en el más allá resuena triunfante sobre el desengaño mundanal.

Calderón en el romance a la penitencia de san Ignacio, galardonado con el primer premio, con ocasión del certamen de las fiestas de la canonización, recoge estos sentimientos. Joven todavía de veintidós años, refleja una madurez y una desengañada profundidad, impropia de sus años mozos. Comienza con unos versos de gran fuerza pictórica, llenos de lo que se ha llamado « crueldad devota » [44], y que nosotros denominaríamos fuerte realismo, propio de nuestros imagineros castellanos y de nuestros literatos, en que se acentúa de intento todo lo que excita y conmueve [45]. Es la tendencia a la obra artística que hable a los sentidos :

Con el cabello erizado,
pálido el color del rostro,
bañado en un sudor frío,
bueltos al cielo los ojos.
. . . .
Gastadas tengo las piedras
donde las rodillas pongo,
y porque cavales vivan,
cubro de sangre los hoyos[46].

Pero pronto aparece el Calderón de *El gran teatro del mundo* o de *La vida es sueño*, de la desilusión y pesimismo tan barrocos :

Una llama soy que vivo
obediente a un fácil soplo,
humilde barro, y al fin
fuego y humo, tierra y polvo [47].

De fuego y humo, vocablos tan favoritos a la pluma de Calderón, nos habla al evocar la figura de Ignacio en *El príncipe de Fez*. El santo se expresa en versos cortantes, exactos y retorcidos. Caracteriza con vigor y profundidad, tan calderonianos, la miseria del hombre y los siete pecados capitales que le afligen :

Sobre el horror de la muerte,
sed, cansancio, hambre y fatiga,
el humo de la soberbia,
el fuego de la avaricia,
la rebelión de la carne,
la cólera de la ira,
la embriaguez del apetito,
la carcoma de la envidia
y el plomo de la pereza[48].

---

[44] PLANDL, 243.

[45] Léase el *Flos sanctorum* (1603) de Ribadeneyra, donde describe con vigor y lentitud los martirios, sobre todo el de san Lorenzo. Cuando Mateo Vázquez de Leca encargó al escultor Martínez Montañés en 1603 su famoso crucifijo, le señaló con precisión varios detalles realistas. El texto del contrato lo cita F. RODRÍGUEZ MARÍN, *Pedro de Espinosa* (Madrid 1907) 150.

[46] Fernando MONFORTE Y HERRERA, *Relación de las fiestas que ha hecho el Colegio Imperial de la Compañía de Jesus de Madrid en la canonización de san Ignacio de Loyola* etc. (Madrid, Luis Sánchez, 1622).

[47] Op. cit., fol. 48v.

[48] BAE, IX, 342.

Las siguientes poesías del certamen dedicadas a este tema de la penitencia de Ignacio, reflejan la misma nota barroca, pero con menos plasticidad y vigor que Calderón.

Ya hemos dicho que este desengaño y nostalgia no está exento de idealismo. El orgullo indomable del pueblo español radica en la nobleza, en la fe religiosa, en el heroísmo y gloria de conquistas. Por eso, desde que en Rocroy (1643) se ve asaltado por la derrota, la pobreza y la humillación, nuevos jinetes del Apocalipsis, en una continua decadencia política, reacciona vivamente. Si al comienzo del siglo de oro, el oro es moneda en arca, desde Rocroy es nostalgia dorada y sueño de grandezas. Las hazañas que no se podían realizar en los campos de batallas, se sueñan en los libros, y se quiere llamar la atención con la agudeza y arte de ingenio, hasta la exageración en el gesto y la expresión [49]. El tema religioso dará amplio margen, con su grandiosidad y sus conquistas espirituales, a la inspiración de los poetas. La épica religiosa, como veremos después, será la más abundante y de más valor en esta época. Por eso, contra lo que los modernos historiadores del arte creen, el noble clasicismo de El Escorial no fue considerado con horror. Veían en él lo religioso y antirreformista junto con una monumental grandiosidad, auténticamente barroca [50].

Entre los poetas ignacianos que mejor reflejan esta nota de grandeza soñada está Juan de Jáuregui (1583-1641). Su canción al éxtasis de san Ignacio, de un contenido academicismo, más frío que el estilo de Calderón, obtuvo el tercer premio en el certamen de la canonización. Con motivo del místico éxtasis, anuncia los triunfos de la Compañía, los frutos de martirio y las nuevas regiones conquistadas. Llega a llamar a san Ignacio, con desorbitada alabanza, «Criador segundo»:

Ardiente aspira el edificio inmenso
de augusta religión, Ignacio santo.
. . . .
Será tu religión el firmamento
de estrellas a millares,
y tú y Xavier los magnos luminares:
tal que presida con fogoso aliento
tu Sol a Europa, donde reyna el día
de la despierta Fe; y a la sombría
noche del Asia, en el error dormida,
la ardiente Luna de Xavier presida [51].

---

[49] Siempre llamó la atención de los extranjeros la pompa del lenguaje, acompañada de tantos gestos, del siglo XVII, que en su arquitectónica ponderación se distinguía de la vivacidad voluble de franceses e italianos. *Vita di Pietro Giron duca d'Ossuna*, (Amsterdam 1699) 16. También flota en el ambiente esa admiración y nostalgia por una edad heroica pasada.

[50] Quienes así juzgan son Gracián (*Criticón*, parte I, crisi 12) y Góngora, *Obras completas* (Madrid 1949) 476.

[51] MONFORTE Y HERRERA, 19v.

Dedicó Jáuregui un soneto enrevesado, de menos valor, al suceso del estanque[52]. A pesar de su *Antídoto contra las Soledades,* cayó en el gongorismo, tal vez influenciado por la traducción de *La Farsalia.*

Lope de Vega nos da también esta nota de grandeza y exaltación en sus poesías a san Ignacio, aparte de la nota militar y guerrera. Y no de rebote y reacción de un alma noble y orgullosa contra el declinar del poderío español, que no se reconoce en ningun pasaje de sus obras. A él escapa siempre todo lo íntimo y profundo de la santidad. Por eso se fija sobre todo en el aspecto misionero y apostólico[53] de Ignacio, en su carácter de fundador, y en la grandeza y extensión de su obra, llegando hasta la acumulación de elementos conceptistas. Escuchemos los siguientes versos de gesto espectacular y ritmo recargado :

¡ Oh valeroso capitán, Ignacio,
amado Benjamín del Jacob Cristo,
diamante firme, espléndido topacio,
en las colunas de su Iglesia visto
después de tantas piedras angulares
en el árctico polo de Calisto !
Para fundar cathólicos altares
sin que a tus hijos miedo interpusiessen
remotas tierras, inauditos mares,
para que a tanto mundo persuadiessen . . . [54]

Dentro de estos ideales e hiperbólica exaltación, con un matiz más arquitectónico y decorativo —parecido en esto a los últimos versos citados de Lope, ornados de columnas— están los versos que dedica al santo, Juan de Tassis, conde de Villamediana (1582-1622), en el que se cruza el cortesano del Renacimiento con el hombre de ingenio barroco. Compuso, el mismo año de su trágica muerte, uno de sus típicos sonetos a la canonización de san Ignacio, marmòreo, de suntuosidad barroca, que nos hace pensar en un altar de Churriguera, más logrado que el que dedica a san Francisco Javier :

No bárbaras colunas erigidas
a pompa de soberbios Tholomeos ;
piadosos, sí cathólicos trofeos,
aras te dan de gloria construídas[55].

En él encontramos este magnífico verso arrebatado en metáfora : « voces de luz y llamas ofendidas », y denomina concisa y barrocamente

[52] Comienza : « Ved la coluna que descubre senda | en el piélago rubro al pueblo amado ». MONFORTE Y HERRERA, fol. 14r.

[53] Resaltó este espíritu misionero en las dos composiciones que dedica a Ignacio en CERDÁ Y RICO, XIII, 264 y 431 ; en *Los triunfos de la fe,* ibid., XVII, 14 ; en *La iságoge,* ibid., X, 300 ; en la *Relación de las fiestas poéticas en la canonización de san Isidro,* ibid., XII, 140.

[54] Ibid., XIII, 47.

[55] Angel VALBUENA PRAT, *Antología de poesía sacra española* (Barcelona 1940) 294.

a la Compañía, según advierte A. Valbuena Prat[56] «... el religioso gremio | de uniforme, constante Compañía ». Parece que el soneto se desmaterializa para convertirse en poesía desnuda, pura[57]. Junto al estilo gongorinamente estructurado, hay una íntima delicadeza, una trasparente, alada, espiritualidad. Dentro de la escuela de Góngora, representa el ademán más garcilasista.

Esta misma fastuosidad e ilusionismo de grandezas, este exhibicionismo y deseo de llamar la atención, dará lugar a la exageración en la expresión, al estilo retorcido, al epíteto decorativo, a la acumulación de métáforas y conceptos. La máxima figura representativa del siglo XVII en esta modalidad estilística que se llamó culteranismo, fue Luis de Góngora y Argote (1561-1627). El vasto y profundo conocimiento del castellano le permitió librarse de las reglas estrechas y lanzarse alegremente al uso de la hipérbole violenta, de la imagen atrevida, de los vocablos desusados. En un típico soneto culterano glosó el verso, puesto como pie obligado, bien barroco por cierto, « ardiendo en aguas muertas, llamas vivas ». Se refiere al hecho de arrojarse Ignacio a un estanque de agua helada por alejar del pecado a un lujurioso. Lo titula : *A la rigurosa acción con que san Ignacio redujo a un pecador.* Quiero copiarlo íntegro por creerlo de digna factura gongorina :

En tenebrosa noche, en mar airado,
al través diera un marinero ciego,
de dulce voz y de homicida ruego,
de sirena mortal lisonjeado,
si el fervoroso celador cuidado
del grande Ignacio no ofreciera luego
(farol divino) su encendido fuego
a los cristales de un estanque helado.
Trueca las velas el bajel perdido
y escollos juzga que en el mar se lavan
las voces que en la arena oye lascivas ;
besa el puerto, altamente conducido
de las que, para norte suyo, estaban
ardiendo en aguas muertas llamas vivas[58].

Las metáforas llegan a ser en Góngora un léxico corriente. En el soneto vemos imágenes poderosamente intuitivas, que se alzan, como picachos enhiestos, de gran valentía y arranque. Toda esta imaginería está bajo el signo marinero que le suscita el agua del estanque. Hay versos tan bien logrados como aquél: « de dulce voz y de homicida ruego »

[56] *El sentido católico,* 86.

[57] Para Antonio Gallego, es uno de los primeros sonetistas del siglo XVII. *Historia general de las literaturas hispánicas,* III (Barcelona 1953) 309.

[58] *Obras completas* (Madrid 1945) 504.

con un claroscuro tan poético y una sonoridad tan garcilasista. Al final, el pie forzado le hace perder algo de su diafanidad y música [59].

Sin embargo, no fue galardonado con el primer premio en el certamen de la beatificación de Ignacio en Sevilla, para el que fue compuesto en 1609. Con este motivo Góngora se enemistó con el P. Pineda, que formó parte del tribunal y nos dejó la relación de la fiesta [60].

Al mismo tema del estanque dedica un soneto Alonso de Ledesma (1562-1623), autor de los *Juegos de la Noche Buena* (1611) y de los *Conceptos espirituales* (1600-1608), que influyeron, en cierto sentido, en Quevedo. Junto con los sonetos de Góngora y del conde de Villamediana, podría considerarse, dentro de la poesía ignaciana, como lo más representativo del barroquismo seiscentista. Gracián, en su *Agudeza y arte de ingenio*, comenta muy laudatoriamente los sonetos de Góngora y de Alonso de Ledesma [61]. De este último dice que está « lleno de alusiones y correspondencias a los adjuntos del sujeto santo, de equívocos, semejanzas y toda sutileza », y lo pone como modelo de estilo conceptista. Todo él es una continua comparación a la fragua de Vulcano, suscitado por el hierro vizcaíno de la región vasca :

Vulcano cojo, herrero vizcaíno.
Si quieres ablandar un hierro helado
de un pecador protervo y obstinado,
saca tu fragua en medio del camino.
Los fuelles de oración sopla contino,
hasta que enciendas un carbón tiznado,
que en fuego de lujuria se ha quemado,
y es para fragua cual carbón de pino.
El hierro y el carbón, que es culpa y hombre,
traerás con las tenazas de paciencia
a tu amorosa y encendida fragua.
Pide a Jesús el fuego de su nombre;
la yunque y el martillo su conciencia,
y tú serás hisopo puesto en agua [62].

---

[59] Esta oscuridad final nos recuerda, aunque en otro aspecto, el pasaje clásico de las discusiones gongorinas en la « octava del erizo », Dámaso ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, en *Biblioteca románica hispánica*, II (Madrid 1952) 359.

[60] *Relación de la fiesta que se hizo en Sevilla a la beatificación del glorioso S. Ignacio fundador de la Compañía de Jesús. En Sevilla, año 1610.* Aparece bajo el seudónimo de Francisco de Luque Fajardo, amigo de Pineda. Al P. Pineda dedicó Góngora un soneto satírico que empieza : « Yo en justa injusta expuesto a la sentencia de un positivo padre azafranado ». GÓNGORA, O. C., 560. También contra Pineda escribió Quevedo su *Respuesta . . .* por la censura que le dio en su *Expurgatorio* a su obra *Política de Dios . . .* Sin embargo, Lope en su *Iságoge*, hace extraordinarias alabanzas de él. CERDÁ Y RICO, X, 309.

[61] Baltasar GRACIÁN, *Obras completas* (Madrid 1944) 97 y 245.

[62] Ibid., 245.

Pero el máximo poeta conceptista fue Francisco Quevedo y Villegas (1580-1645). Nadie pone en duda asistiese a las aulas del Colegio Imperial por los años de 1592-96. Sus padres mantendrían relación directa, seguramente, con los jesuítas, en calidad de servidores de la emperatriz. Tampoco él olvidó a sus primeros maestros, y unas veces se le halla auxiliando al P. Mariana en la corrección de los pasajes hebreos de la políglota de Arias Montano, y otras escribiendo desde la celda de su prisión al P. Pimentel [63]. No podían faltar, por consiguiente, algunas poesías de este gran escritor, fuera de las alusiones que hace a san Ignacio en sus diversas obras en prosa. Pero, desgraciadamente, no conservamos de él más que dos poesías en que aparece la sátira y caritatura personal, la vena más fecunda de Quevedo, que siempre late en sus obras. Una de ellas [64] ridiculiza y satiriza algunos aspectos de la pompa y lujo con ocasión de la beatificación de Ignacio, y la otra es una larga poesía de mal gusto bajo el título : *Tratando de hacer los Ejercicios santos. Lo que sucedió* [65].

II

El idealismo innato del pueblo español, cultivado durante siglos de larga y fiel tradición, ya dijimos que bajo la decadencia política y social se elevó hasta cierto grado ,de ilusión y sueño de grandezas. Una de las formas literarias en que cristalizó este ilusionismo fue el simbolismo, que no sólo comprende la tradicional teoría de los tropos y de las figuras, metáforas, metonimias, epítetos, hipérboles y comparaciones, sino también la alegoría, la emblemática y los jeroglíficos. Los emblemas y jeroglíficos aventajan a todas las formas simbólicas en su múltiple aplicación. Las divisas de la época caballeresca se convierten en jeroglíficos barrocos. Horozco los utiliza como medio de instrucción moralizante; Saavedra Fajardo les da significación político--histórica ; Quevedo y Gracián ejecutan su obra en forma emblemática ; las *Postrimerías* de Valdés Leal fueron imaginadas desde el primer momento como jeroglíficos [66].

El simbolismo barroco de la publicidad alcanza su más alto grado en las fiestas de las canonizaciones. Era costumbre llenar las plazas e iglesias de altares y pirámides, adornadas magníficamente con pinturas, banderas, tapices, etc., constituyendo símbolos y alegorías de la Iglesia, de los santos y del Imperio [67]. En las fiestas madrileñas de la canoni-

---

[63] José Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, en *Biblioteca de estudios madrileños*, I (Madrid 1952) 25.

[64] Quevedo, *Obras completas*, II (Madrid 1952) 136.

[65] Ibid., 131.

[66] José Gestoso y Pérez, *Ensayo de un diccionario de los artífices que florecieron en Sevilla* (Sevilla 1899-1900) 118. En las Actas de la Hermandad de la Caridad se dice : « Iten dos lienzos de gerolíficos de nuestras postrimerías, 5740 reales ».

[67] Además de las relaciones que describen las fiestas de la canonización de san

zación de Ignacio, podemos advertir la acentuación barroca del ornato jesuítico, lo mismo que en las demás. No contentos con un jeroglífico y un altar —que era, al mismo tiempo, un jeroglífico— levantaron una serie de ellos, cuya glosa daba una ingeniosa poesía. Calderón explicó así el octavo altar, preparado por los PP. Carmelitas. Consistía en una nave que se balanceaba entre ondas de plata; la imagen de la Iglesia tenía el mástil del centro; la mesana, el bauprés y el trinquete eran sostenidos por santos jesuítas. Arrio y Calvino se ahogaban entre las ondas, y a los lados de la nave lucían dos altares con enormes estatuas de Ignacio y Javier. El verso calderoniano es un soneto gongorino, lleno de simbología:

Lo que ves en piedad, en llama, en vuelo,
ara al suelo, al sol pira, al viento ave,
Argos de estrellas, imitada nave,
nubes vence, aire rompe, y toca el cielo [68]...

Uno de los actos más brillantes de estas fiestas de canonización era el certamen o justa poética. El simbolismo mecánico, exterior, de destreza, degenera con frecuencia, en estos certámenes, en la extravagancia de sus recursos estilísticos. La barroca exageración de los gestos y de la expresión se entrega a verdaderas orgías, contorsionándose en atrevidas creaciones de vocablos o en extraña técnica de la imagen y del tropo. El arte degenera en artificio, y la idea en simple forma o gesto. Por otra parte, se advierte cierto servilismo, falto de espontaneidad, una verbosidad estéril y un frío clasicismo, con mezcla de conceptos paganos y cristianos, que hacen perder el buen gusto a la poesía religiosa.

En ninguno de estos certámenes podían faltar los jeroglíficos, a veces tan enrevesados y oscuros, que eran muy difíciles de comprender [69]. Veamos, como ejemplo, el de Fernando de Ezguerra, que fue premiado: «Pintóse una lança, la punta hazia el cielo, cercada de rayos y resplandores. Con esta letra: *In splendore fulgurantis hastae.* Y la castellana: En la milicia del mundo fue rayo, y en la del cielo luz que alumbra todo el suelo» [70].

Sin embargo, no dejaron de concurrir a estos certámenes las grandes

---

Ignacio, pueden verse las relaciones de Marco Antonio ORTI, *Segundo centenario de los años de la canonización del valenciano apóstol san Vicente Ferrer* (Valencia 1656), y la de Fernando DE LA TORRE FARFÁN, *Fiestas de la S. Iglesia de Sevilla al nuevo culto del rey san Fernando* (Sevilla 1671).

[68] BAE, XXXVIII, 154.

[69] «Acierto fue de geroglíficos venir en compañía de Mercurio, intérprete de los dioses, para darse a entender, porque entraron algunos tan enmarañados entre pinturas y letras, que, después de dos pliegos de explicación, ni la explicación ni ellos no se entendían». MONFORTE Y HERRERA, 92v.

[70] Ibid., 93r.

figuras de la literatura, y lograron poesías de verdadero mérito y valor. Lope de Vega fue cronista oficial [71] de las fiestas organizadas en Madrid con ocasión de la canonización, y el presidente de la justa poética. Esta última constituyó uno de los episodios de la réplica dada por Lope de Vega y sus amigos a la organizada por los seguidores de Góngora con motivo de la coronación de la Virgen del Sagrario en la ciudad de Toledo [72].

En el combate cuarto nos habla del « éxtasis en que está este bendito fundador de religión, que ha cubierto los últimos términos de la tierra y tanta parte del cielo, que fue assunto de un bizarro soneto, breve poema para materia tan alta, pero del mayor lugar de la poesía por su excelencia, de que nace que hay muy pocos en perfeción que piden, causa porque admira tanto a Garcilaso y Herrera » [73]. El soneto de Quintana, al cual alude, que llevó el premio, es de factura movida, muy del gusto de la época por su templado conceptismo. Lope presentó otro con el seudónimo del maestro Burgillos. Pero es pobre y de rima defectuosa. Dice el autor que mejor hubiera sido para el santo continuar en su éxtasis que volver a esta miserable tierra. En los tercetos asoma el humorismo de Lope, de buena ley :

y que estuviste con Jesús haciendo
en siete días siete mil bonetes,
que el suelo cubren y honrarán el cielo [74].

En general, estas poesías de Lope a Ignacio tienen un acento renacentista, con ese matiz de refinado intelectualismo, tan propio del ocaso del Renacimiento español, que llega en algunos versos al juego conceptista.

Dos amigos de Lope nos dejaron composiciones sobre san Ignacio en este certamen. El primero fue Juan Pérez de Montalbán, notario de la Inquisición, autor del *Orfeo en lengua castellana* (Madrid 1624), escrito contra el *Orfeo gongorino* de Jáuregui, en cuya educación literaria influyó el Fénix de los ingenios. Escribió la primera biografía de Lope, y asistió a su muerte. Una poesía suya a la visión de san Ignacio, camino de Roma, en catorce tercetos [75], y una glosa en redondillas a un cuarteto

---

[71] Cerdá y Rico, XII. Además de esta crónica oficial de Lope, conservamos, entre otras, la de Manuel Ponce, *Relación de las fiestas* . . . (Madrid 1622), impresa nuevamente en la *Revue hispanique* (1919) 583 ; y dos ediciones anónimas, seguramente de jesuítas, a las que hace alusión Lope en su crónica oficial (BAE, XXXV, 150) : *Breve relación de las ceremonias hechas en la canonización* . . . impresa en Madrid, y *Sumptuosas fiestas que la villa de Madrid celebra* . . . publicada en Sevilla. Las dos sin año de publicación.

[72] Entre los historiadores de nuestras letras que han reparado en la importancia de esta justa, figuran Pérez Pastor en su *Bibliografía madrileña* y Emilio Cotarelo y Mori en su *Ensayo sobre la vida y las obras de Calderón de la Barca* (Madrid 1924). Ultimamente, Simón Díaz, 59.

[73] Cerdá y Rico, XII, 152.

[74] Monforte y Herrera, 20r.

[75] Ibid., 29v-30r.

en que se compara a Ignacio con Javier, en verso grave y sonoro, de gran claridad, aparecen en la justa poética [76]. El segundo, Francisco de Quintana, a quien hemos visto alabado de Lope, tuvo la oración fúnebre en las exequias de este gran genio. Es autor de *Experiencias de Amor y Fortuna* (Madrid 1626) que apareció bajo el seudónimo de Francisco de las Cuevas. Un soneto suyo al éxtasis de san Ignacio fue galardonado con un primer premio. Hizo, además, un romance a la penitencia del santo [77].

Entre los otros poetas de la gaya fiesta, quiero nombrar al exjesuíta Sebastián Francisco de Medrano, relacionado con la escuela salmantina. Contribuyó con unos tercetos a las palabras *Ego Romae propitius ero*, de gusto severo, sobrio y elegante, y de gran armonía ; fue galardonado en el certamen. Francisco López de Zárate, secretario de Rodrigo Calderón, autor de un gran poema heroico a *La invención de la Cruz* (Madrid 1624), llevó un primer premio con una canción al éxtasis de Manresa [78]. Presentó también un soneto al suceso del estanque helado, de moderado gongorismo [79]. Muchas de sus poesías fueron publicadas como del Fénix de los ingenios ; incluso las *Rimas sacras*, atribuídas a Lope por el conde de Suceda, contienen casi exclusivamente obras del poeta logroñés. José Pellicer de Salas, caballero de Santiago, autor de numerosas obras históricas, de *Solemnes lecciones a las obras de don Luis de Góngora*, de *Astrea, sáfica*, etc. nos dejó una poesía al rapto del santo [80], original, aunque un poco dura. Anastasio Pantaleón y Ribera, concurrente a numerosas academias y certámenes, autor de lindas poesías, algunas de humor festivo, pide permiso, en una décima, a los jueces del certamen ignaciano, con garbosa soltura [81]. En fáciles tercetos que acreditan su talento poético alude a la protección de san Ignacio y de los otros santos canonizados, sobre Felipe IV [82]. Tiene además una poesía a las estrellas que se dejaron ver en el sepulcro de Ignacio, inspirándose en el milagroso hecho jacobeo, que algunos autores lo atribuyen también al santo fundador. Podríamos citar un sinnúmero de poetas más secundarios que concurrieron al certamen celebrado en Madrid. Monforte y Herrera nos ha dejado una crónica de la fiesta y de la justa poética, más minuciosa y detallada que la de Lope, cronista oficial [83].

---

[76] Ibid., 32v-33r.

[77] Ibid., 50rv.

[78] Ibid., 16v-17r.

[79] Ibid., 14v.

[80] Ibid., 26r.

[81] Anastasio PANTALEÓN DE RIBERA, *Obras*, edic. crít. de R. de Balbín, II (Madrid 1944) 109.

[82] Ibid., I, 267.

[83] Su autor, según URIATE, n.º 4391, es el P. Fernando Chirino de Salazar, que se oculta bajo el seudónimo de Monforte y Herrera. Muy apreciado de Felipe IV y del conde-duque de Olivares, fue profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Imperial, y uuo de los que lanzaron la idea de fundar en dicho Colegio los Estudios Generales.

Las fiestas de Sevilla nos las relata Juan Antonio de Ibarra, secretario y contador del Consulado y Lonja [84]. La edición lleva una extensa aprobación de Lope. Como era costumbre, uno de los principales acontecimientos de las fiestas fue la competición poética, a la que concurrieron numerosos y célebres poetas. Tanto ésta como la de Madrid tienen importancia para la historia literaria. Haré alusión únicamente a los principales concursantes. Uno de ellos fue Juan de Arguijo, veinticuatro de Sevilla, su ciudad natal, al que Rodrigo Caro en sus *Varones insignes de Sevilla* le llama « Apolo de todos los poetas de España », y Lope de Vega le alaba extraordinariamente en *El laurel de Apolo* [85]. Es autor de más de cien sonetos, labrados con tesón de orfebre, competidor de Juan de la Cueva, y nos dejó una *Relación de las fiestas de toros y cañas* (1617) con ocasión de las solemnidades de la Inmaculada. Acudieron también Francisco de Rioja, secretario del conde-duque de Olivares, consejero de la Inquisición y cronista de Madrid, poeta exquisito por sus silvas a la riqueza, al verano, y, sobre todo, al clavel, al jazmín y a la rosa ; Juan de Jáuregui, del que ya hablamos anteriormente; Alonso de Bonilla, del que vimos dos poesías de su *Nuevo jardín de flores divinas* ; Diego Félix Quijada, muy alabado de Lope en su *Laurel de Apolo* [86]. El autor de la relación, Juan Antonio de Ibarra, tuvo el primer premio del segundo certamen con un soneto al verso, un poco rebuscado, con que debía terminar : « dos planetas, dos soles en dos cielos », referente a san Ignacio y san Francisco Javier. Sin contar a Antonio Escobar y Mendoza, jesuíta, célebre moralista y autor de un poema a san Ignacio que estudiaremos más adelante, al marqués de Tarifa, a Alonso de la Serna, a Diego Manrique y Guzmán, etc.

Un ejemplo de estas composiciones, donde la idea degenera en simple forma y gesto, y el arte en artificio, es el soneto de Ibarra, galardonado con un primer premio, que acabamos de citar :

Si el sol por solo es sol, i porque anima,
planeta en sus acciones eminente,
i sucediendo en el opuesto Oriente,
dos cielos causa de uno i otro clima;
Inacio solo es sol, de cuya opima
cándida luz, es cielo el Ocidente . . . [87]

Juan Antonio de Ibarra sueña, en pleno siglo XVII, con grandezas de Césares y exaltación monárquica, desconocedor absoluto de la decadencia política española. En la poesía en que da las gracias a Felipe IV

---

[84] Juan Antonio DE IBARRA, *Encomio de los ingenios sevillanos en la fiesta de los santos Inacio de Loyola* etc. Sevilla, Francisco Lyra, 1623, en 4°, 88 fols.
[85] BAE, XXXVIII, 194.
[86] Ibidem.
[87] IBARRA, 25r.

por haber conseguido de Gregorio XV la canonización de los cuatro santos españoles, escribe:

En el cuerpo la insigne monarquía
del César español, dueño valiente
del orbe ... [88].

Y Juan de Jáuregui:

Mas, o gran rei, que en ambos emisferios
gozas fértiles reinos i fecundos,
gran sucessor a príncipes iberos,
a cuio cetro el mar produce mundos;
reies siempre en la tierra los primeros ... [89]

En Sevilla se habían celebrado igualmente solemnes fiestas literarias y religiosas con ocasión de la beatificación de Ignacio de Loyola. Ya citamos la relación que se conserva, impresa en 1610, cuyo autor es el P. Juan de Pineda, que se oculta con el seudónimo de Francisco de Luque Fajardo. Se publicó aparte el *Cartel de justa literaria. Composiciones de justadores. Distribución de premios*»[90]. Su autor fue también el P. Pineda, según se lee escrito a mano, en un ejemplar de la biblioteca de Loyola.

Otra de las importantes fiestas de canonización, con torneo poético, fue la de Gerona, cuya relación ha llegado hasta nosotros escrita por Francisco Ruiz [91], dirigida al R. P. General Mucio Vitelleschi. Hace alusión al certamen de 1610 con motivo de la beatificación del año anterior. Una poesía del famoso rector de Vallfogona, Vicente García, expone al comienzo los temas y premios que iban dirigidos a celebrar los encomios de san Ignacio en latín, griego, catalán y castellano. El torneo poético fue de diez cuadrillas o temas, y los poetas premiados, por orden de los temas, fueron: Vicente Soriano, Arnaldo Dabillo, Luis Pérez, Magín Llobet, Ramón Torella, Miguel Segrer, Miguel Salazar, Cristóbal de la Torre, Tomás Sanahuja y Raimundo Torella. Todos, en general, figuras sin renombre literario.

No hubo población de España con casa de jesuítas que no celebrase solemnemente las fiestas de beatificación y canonización. Citaré algunas, cuya relación conservamos. Las fiestas de la culta y universitaria Salamanca tuvieron especial relieve y distinción. Sin embargo, no faltaron

---

[88] Ibid., 74v.
[89] Ibid., 74r.
[90] Impreso en Sevilla, Luys Estupiñán, 1610, en 4°, 124 fols.
[91] Francisco Ruiz, *Relación de las fiestas que hizo el Colegio de la Compañía de Jesús de Girona en la canonización de su patriarca san Ignacio* ... Barcelona, Sebastián J. Matevat, 1623. El verdadero autor es el P. Miguel Torbaví. Reprodujo otra edición, con algunas añadiduras, Emilio Grahit y Papell (Gerona 1878).

disgustos al P. Juan de Lugo, quien fue el autor de la relación que conservamos[92] y presidente del tribunal del certamen poético, con motivo de uno de los religiosos preteridos. El P. Luis de Ponce, rector del colegio de Granada, nos ha dejado una relación detallada[93] de las fiestas religiosas y literarias que se celebraron en esta ciudad. Toledo no fue a la zaga en los festejos y solemnidades: la casa profesa de la Compañía organizó a partir del 23 de julio alegres festejos, mascaradas y certámenes literarios; una persona devota de la Compañía, según se dice en el impreso —en realidad un jesuíta— escribió para la posteridad todos los acontecimientos devotos[94]. Finalmente al ciudad de Valladolid tuvo solemnísimos actos, con teatro y certamen, para conmemorar la beatificación[95].

III

Hemos visto hasta ahora la pléyade de poetas que cantan a Ignacio en tono menor, en las breves estrofas de una poesía lírica. En la primera parte hemos espigado estas poesías a través de las diversas obras de los autores de más renombre literario ; en la segunda parte, a través de certámenes poéticos, con ocasión de las fiestas de beatificación y canonización del santo. Vamos a ver ahora otros poetas que se sintieron con arrestos para el extenso poema heroico en tono mayor.

Estos autores están muy convencidos del carácter heroico-religioso del santo. En estos poemas se dan las mismas características barrocas que en las poesías sueltas. Aparece igualmente en primer plano el ele-

---

[92] Alonso DE SALAZAR, *Fiestas que hizo el insigne Collegio de la Compañía de Jesús de Salamanca a la beatificación del glorioso patriarcha S. Ignacio de Loyola. Con los sermones y poesías que uvo en alabança del santo*... Salamanca, Viuda de Artús Taberniel, 1610. Su verdadero autor se oculta bajo el seudónimo de Salazar. En 4º, 225 fols.

[93] *Relación de la fiesta que en la beatificación del B. P. Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús, hizo su Collegio de la ciudad de Granada, en catorze de febrero de 1610. Con el sermón que en ella predicó el señor don Sancho Dávila y Toledo, obispo de Jaén.* Sevilla, Luys Estupiñán, 1610, en 4º, 96 fols.

[94] *Breve relación de las fiestas que se hizieron en la ciudad de Toledo a las canonizaciones de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y S. Francisco Xavier, apóstol de la India, a 23 de julio del año de 1622, en la casa professa de la Compañía de Jesús de la dicha imperial ciudad de Toledo. Escrita por una persona devota de la Compañía para el Padre Pedro de Alarcón, Provincial*... Toledo, Diego Rodríguez, 1622, en 4º, 23 fols.

[95] Francisco DE SOSSA, *Relación de las fiestas, sermón y oración latina, certamen poético, y poesías hechas en esta ciudad de Valladolid, en la solemnidad de la beatificación del B. P. Ignacio, fundador de la esclarecida religión de la Compañía de Jesús. En veynte y tres de noviembre de 1610*... Valladolid, Juan Godínez de Millis, 1610, en 4º, 28 fols. El autor es alguno de los Padres residentes en Valladolid. Estas relaciones solían ser publicadas por algún Padre de la Compañía, que se ocultaba bajo el anónimo o seudónimo.

mento militar, caballeresco, contrarreformista[96], más que el clima ascético, íntimo, en el que Ignacio vivió; el mismo sueño de grandezas y exaltación política de la casa de Austria; el mismo arte del primor y de la agudeza, cabrilleo de conceptos y juegos verbales.

Advirtamos con Ludwig Pfandl que « lo mejor y más original en ideas y en formas no es en la epoya profana donde se encuentra, sino en la religiosa »[97]. Es sorprendente la cantidad de epopeyas religiosas sobre las vidas de santos que se hicieron durante el siglo XVII: la *Vida, excelencias y muerte* etc. *de San Joseph* (1604) de José de Valdivielso; *La Amazona cristiana* (Santa Teresa de Jesús) (1619) de Bartolomé Segura; *Benedictina* (1604) de Antonio Tovar, en que se trata de la milagrosa vida de san Benito; *Nicolás Tolentino, poema heroico* (1628) de Fernández Salgado y Camargo, que canta el milagro de las rosas de santa Isabel, repetido por este santo agustino; y, por no citar otros muchos, una serie de poemas sobre san Ignacio de Loyola, que vamos a estudiar. Hubiera sido incomprensible que la poesía épica no se hubiera fijado en esta figura prominente del siglo anterior.

Pedro de Oña (1570-1643?), nacido en la ciudad de Los Confines, la última que fundó Valdivia en territorio araucano, es uno de los autores de estas epopeyas ignacianas. La tituló *San Ignacio de Cantabria*[98] que suena a espíritu bélico y a heroísmos. Lleva al comienzo la aprobación de Calderón y de Juan Pérez de Montalbán[99]. La dedica a la Compañía, en unos párrafos llenos de afecto y devoción a los jesuítas, y nos dice que tardó quince años en componerla:

« Pongo en vuestras manos, hijos heroicos de tanto Padre, vuestro Ignacio i mío ... Coronado os lo buelvo qual héroe al común orden superior, pero con los lauros estériles, que los Parnasos de la insulsa América pudiera ofrecer a tan altas cimas ... Coronáis vuestro Ignacio, imitán-

---

[96] El mismo sentido contrarreformista alienta en todas las epopeyas de santos del siglo anterior. Al dar forma épica a la leyenda de Garín, Cristóbal de Virués en el *Monserrate* (1587) resaltará fuertemente su sentido tridentino, antiluterano, en la glorificación de la penitencia y el verdadero arrepentimiento. En la obra de Gabriel de Mata, *El caballero de Asisio* (1587-1589), el apóstol seráfico del amor, enemigo de todo combate y lucha guerrera, se convierte en el caballero que con resonante armadura sale para luchar por la fe, uniendo el sentimiento ascético y místico con el temperamento de un cruzado. El amor de santa Teresa a la Eucaristía será una constante vela militar, una consagración caballeresca siempre renovada. Ignacio de Loyola sale al combate, caballero de Cristo, después de la vela de armas.

[97] PFANDL, 558.

[98] Pedro DE OÑA, *Ignacio de Cantabria* (Sevilla, Escudero, 1639), en 8°, 214 fols.

[99] Dice Calderón: « Está escrito con el decoro, la agudeza, el zelo y la atención que requirió tan gran assumpto ..., porque debaxo de la numerosa suavidad de los versos, está más apacible la exemplar enseñança de las virtudes » (fol. II). Y Montalbán; « Un elegante poema que renovará las perfeciones del arte que nos dieron Aristóteles y Horacio ... cuyo nombre es el crédito mayor de su acierto » (fol. III).

dole; coronad al mío, admitiéndole; puesto que por ser mío dais licencia a mi afecto, dadle mi desvelo piadoso ocupado quinze años en seguir con el buelo de mi pensamiento sus glorias »[100].

Comienza su poema al modo clásico, pidiendo la inspiración de la musa para cantar las glorias del capitán del cielo:

De aquel cantabro, capitán del cielo,
Musa, de allí las altas pruevas dime,
i el arduo fin, que su gigante celo
siguió alentando i alcançó, sublime[101].

Todo el poema consta de octavas reales, elegidas per los españoles y portugueses para sus poemas narrativos. No utiliza las octavas de invención propia, en las que los cuatro primeros versos forman un cuarteto, como aparecen en *El Arauco domado*, que no tuvieron aceptación entre los poetas. Consta de doce libros y trata desde la conversión de Ignacio convaleciente con la visión de san Pedro[102], hasta su estancia en la tierra de Palestina. Parece que su intención fue continuar la vida del santo en una segunda parte, que no realizó. En el primer libro encontramos una extensa y curiosa descripción del cielo, en la que hay un feliz y expresivo esfuerzo del poeta por pintar a Dios y a la eternidad:

Es Dios allá otro Sol, muy otro en lumbre
(si lícito es hablar de lo inefable)
i tres iguales cumbres: una cumbre
sin pie, ni cima, en pie firme i estable.
Sin playa un mar de sesga mansedumbre,
una serenidad invariable
y un Es eterno en fiel, sin las balanças
del fue, ni del será, ni sus mudanças.
El tiempo se compone acá de instantes
que allá la sabia eternidad ignora;
vezinos son de acá el después i el antes,
que allá no ay más de un bien templado agora.
Acá en tiniebla i luz, dos ¡ay! semblantes.
I allá es como un bello siempre aurora,
que puro a mano llena da el rocío
de la sin mezcla gloria i sin hastío[103].

---

[100] Fol. v.
[101] Fol. 1.
[102] Cobra esta visión extraordinaria importancia en el poema. Pone en boca de Ignacio una plegaria, llena de inspiración. De ella arranca, según Oña, toda su conversión.
[103] Fol. 3.

Con versos lapidarios y entusistas, canta Cantabria[104] guerrera, noble y laboriosa, que dió el nombre al poema :

Cantabria, la que asombro fue, respeto
de la águila bifronte i media luna,
aun siendo amiga dellas la Fortuna,
. . . .
fértil, de limpia sangre i útil hierro,
gente al trabajo dura, i tan bizzarra
que en su cerviz ay ombros para un cerro[105]

La nota contrarreformista, guerrera, se subraya fuertemente, como en los otros poemas y poesías. Pedro anuncia la fundación de una Compañía triunfadora en las batallas contra Lutero. Téngase en cuenta que esta visión constituye el centro y base del poema :

Este con diestra mano, a gloria mía,
mientras Luther vanderas mil tremola,
a conducir vendrá una Compañía,
que cierre con los mil, venciendo sola[106].

Al libro VII le da un aire simbólico, combativo, haciendo luchar a Ignacio, como en un torneo medieval, con cinco tentaciones que salen a la palestra con atuendo y armadura muy significativos. Adviértase la nota realista en la pintura de las tentaciones :

(*Gula*) : Aquella de color siempre amarillo,
de magro vientre i de cruel garganta . . .
(*Presunción*) : Sobre las armas désta, mil diamantes
brillan, i el del penacho es una estrella
entre riçadas plumas tremolantes . . .
(*Tedio*) : Tras ella el Tedio, triste i encalmado,
la tela ocupa, entrando al desafío[107].

No falta, como en el poema de Escobar y en las poesías anteriores, una extensa digresión sobre la casa de Austria, imperial, triunfadora, sin que note la decadencia, muy avanzada ya cuando Oña escribe su poema. Pinta a cada uno de los reyes con relieve escultórico. En Felipe II aparece la exaltación imperial, contrarreformista :

---

[104] De la Cantabria vienen a Castilla linajes y blasones. Ahí se origina, según Ortega y Gasset, la soberbia española : « Cantabria militar, cuna del Imperio : | Harto era Castilla pequeño rincón | cuando Amaya era cabeza | y Fitero el mojón »
[105] L. I, fol. 11r.
[106] L. I, fol. 1v.
[107] L. VII, fol. 97r.

Primero esta imperial Ave alemana
engendrará felize a quien, mirando
constante al Sol, eclipse la otomana
Luna, i quebrante el Ugonote vando [108].

La naturaleza entra muchas veces en sus prolijas descripciones renacentistas. En el libro II, aprovecha la entrevista de su hermano Martín en un soto, donde evoca la batalla de Pamplona y el porvenir de Ignacio, para darnos una fina pintura del paisaje :

A Ignacio llama i llévale García
a un soto bien de flores tributario;
que, pródiga, regando va una fuente
de jaspe claro i pórfido luziente,
cuyo vellón, alçándose espumoso,
i de tropel cayendo a poco rato,
da bueltas grave a un jardín, hermoso,
lisonja de la vista i del olfato.
Sobre el cruzero está, gentil umbroso,
un cenador, sirviendo al sitio grato ... [109].

Y en el libro V encontramos una plástica pintura de Montserrat :

En Monserrate un áspero collado
de riscos y arboledas coronado,
assí en la frente y pie como en el seno;
i de su crespa cumbre ossan los riscos
punçar el cielo en forma de obeliscos [110].

No hay duda que, aunque inferior al *Arauco domado*, Oña construyó un buen poema sobre san Ignacio, extenso, lleno de armoniosa majestad, de soltura y flexibilidad, de versificación fácil, en el que hay trozos de auténtica inspiración. Lope de Vega, al tejer la alabanza de Pedro de Oña en *El laurel de Apolo*, cita únicamente este poema ignaciano [111]. Es una filigrana de este genial orfebre del verso, labrada, como una fíbula indiana, para el Ignacio de Cantabria :

Que el Mar Septentrional su trompa oyera
en la última Tile,

---

108 L. IV, fol. 59v.

109 L. II, fol. 20r.

110 L. V, fol. 63r.

111 No dice nada del *Arauco domado*, según M. Pelayo lo que más leyó, como lo demuestra su comedia del mismo nombre, e inspirándose en él en su auto sacramental *La Araucana*. Cf. M. PELAYO, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, en O. C., XXIX (Madrid-Santander 1949) 124. ¿Se deberá al empeño de ocultar sus fuente ? Dámaso Alonso estudia otros casos y añade : « Después de leído todo esto, no deja uno de sonreirse cuando se topa con esta afirmación de Pellicer en la *Fama póstuma* : « mojó siempre la pluma en los cendales del ingenio, no en los algodones de la memoria. Nada dijo que hubiese dicho nadie ». *Poesía española*, 445.

el aire navegando vagarosa,
si propria a Escocia nuestra lengua fuera,
pues que por serlo en la remota Chile
con fuerza sonorosa
las musas despertó de Pedro de Oña,
no con ruda zampoña,
sino con lira grave,
poema heroico, armónico y suave,
del patriarca Ignacio de Loyola,
entre los cisnes de las Indias sola [112].

Muy distinto del poeta renacentista Pedro de Oña surge, muy avanzado el siglo XVII, un nuevo cantor americano, Hernando Domínguez Camargo, natural de Santa Fe de Bogotá (m. en 1656). Su poema heroico sobre san Ignacio de Loyola merece salir del olvido en que lo tuvo el siglo pasado [113], por su incomprensión del gongorismo. Esta epopeya abundante y rica, como un palacio de jaspes y pórfidos, es toda una representación de época. Por el tema y por la interpretación brillante, con un alto coeficiente de metáforas audaces; es el mejor retrato barroco de san Ignacio.

Consta el poema de cinco libros, y cada libro de seis cantos, desde el nacimiento de Ignacio en un establo, semejante al de Cristo, hasta que junta a sus discípulos y da comienzo a la Compañía de Jesús. No acabó el poema, devotamente confiado en que san Ignacio con su intercesión le había de dilatar la vida hasta que, « marcado con el sello del último primor y elegancia, lo sacrificara en sus aras», nos dice el editor [114].

Camargo preludia solemnemente su obra haciendo a san Ignacio un nuevo Sol que ilustra el zodíaco del mundo, al que engendraron águilas reales. Ya desde el comienzo, marca el tono bélico del poema heroico:

Al David de la casa de Loyola,
al rayo hispano de la guerra canto,
al que imperiales águilas tremola,
i es, aun vencido, del francés espanto;
al que sufrió de la celeste bola
sin fatigas el peso, Alzides santo,
al que el empíreo hollando triunfante,
habitador es ya del que fue Atlante [115].

---

[112] BAE, XXXVIII, 192.

[113] *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. Poema heroyco... Obra póstuma dada a la estampa i al culto teatro de los doctos por el Maestro D. Antonio Navarro de Navarrete* [jesuíta]. En Madrid, por José Fernández Buendía, en 1666, en 8^{c}, 400 pgs. Según Valbuena Prat, merecía claramente ser sacado del olvido. *El sentido católico*, 90.

[114] « Llegó a mis manos, nos dice Navarro, como obra en que su autor aún no avía echado la última línea de su elegancia y primor, por averle atrapado la muerte quando con más calor tratava de ajustarla » (pag. 2).

[115] L. I, c. I, 4.

Refulgen con brillo esplendoroso, al estilo del siglo XVII, los motivos heroicos de la juventud de Loyola, los « bélicos borrones» del soldado que vivirá « bajo los pendones del César español ». Escobar comparará a Ignacio con el dios Marte ; Camargo avanza más en la expresión. Cuando, en su plenitud, el futuro santo se arrea de soldado,

rayo pendió al escudo el talabarte,
i jubilóse con Ignacio Marte [116].

La batalla de Pamplona tiene extraordinaria proporción. La arenga del capitán Iñigo a los soldados de la plaza fuerte sobresale por su vigor cortado y sentencioso, de condensado conceptismo, tan distinto del culteranismo exuberante de otras partes. Nos recuerda el mejor estilo de Ercilla por su fuerza y sobriedad :

¿Qué miedo estipuló vuestra carrera ?
¿Assí escudáis el golpe al adversario?
¿Essas armas de azero son de zera,
o de diamante son las del contrario ?
. . . .
Pelear para vencer es grangería,
pelear para morir es rico empleo,
victimarse al cuchillo es valentía,
socorrerse del riesgo es gran trofeo.
Un ayroso morir colma en un día
la honrosa hydropesía del deseo . . .
Pelícanos de España, dad la vida
con su sangre al honor, que mató el miedo;
si faltare la pólbora, bertida
mi sangre lo será; mi menor dedo
se azicala puñal; bala escupida
el ademán será de mi denuedo . . .
¿Veis aquel escuadrón tan apiñado,
veis la selba de lanças enemigas?
Solo un grano será cada soldado,
cada pica una arista i una espiga
el campo, qual león vuestro, severo,
con garras segará de noble azero . . . . [117].

La descripción barroca que acompaña a la herida del soldado de Pamplona es un apiñado acierto más, de imágenes y brío, condiciones que serpean a través de todos los cantos de un poema, que bien merece « hablar alto al olvido ».

La variedad de riqueza y contenido de este poema hace que podamos indicar diversos aspectos. Es muy propio del gongorismo el halago de

[116] L. I, c. I, 11.
[117] L. I, c. III, 51-52.

los sentidos, incluso de las sensaciones táctiles, más materiales. Veamos cómo describe en el libro I la ciudad de Pamplona:

...do yedra de cristal el Arga undoso
abraços da a sus piedras apretadas
i en alagos de vidrio, quando octubre
le da caudales, las almenas cubre [118].

Es interesante, por sus relaciones con la plástica barroca, la interpretación muy significativa del templo de Montserrat, con la magnificencia de la arquitectura barroca, aunque en realidad el estilo de su iglesia era, en tiempos de Ignacio, de gran sobriedad. Los epítetos, las notas descriptivas y lo recargado y suntuoso de la decoración, alcanzan las expresiones que mejor permiten hermanar la literatura y la plástica del estilo del siglo XVII:

Coronó los umbrales de la puerta
i envistióle los ojos i el oído
la opulenzia i la música, i no acierta
de opuestos mar i viento combatido;
bajel con rumbo ni derrota cierta
i del mismo naufragio socorrido,
çoçobrando le ofrece su grandeça,
tabla a la voz i tabla a la riqueça... [119].

Y condensa la enumeración de las artes plásticas y la música en expresiones muy características de la época. Pintura con ala o ímpetu, escultura dinámica, milagrosa, riqueza y oro en lo decorativo. En el fondo, la figura humana, luminosa de Ignacio:

Las almas que ha mentido la pintura,
el oro que ha pendido en el brocado,
la que la voz desperdizió dulçura,
las perlas que anegaron lo bordado,
los que formó milagros la escultura...
Çoçobrando Loyola en tanta gloria,
sus grandeças, hydrópico, bebía,
quando entró a despertarle la memoria
una luz arrojada de María... [120]

La suntuosa visión volverá a encontrarse en el rapto del santo en

---

[118] L. I, c. III, 44. Comparémolos con estos otros, ya célebres, de Góngora en *Las Soledades*, cuando el peregrino pone sus vestidos a secar: «Lamiéndole apenas su dulce lengua de templado fuego, | lento le embiste y con süave estilo | la menor onda chupa al menor hilo. *Obras completas*, 663.

[119] L. II, c. II, 124.

[120] L. II, c. II, 125.

Manresa. Advirtamos el uso del adjetivo metafórico « hydrópico », tan corriente en los escritores comentados [121].

Es natural que en el poema haya exuberancia de paisaje americano, y que pueda notarse la influencia de América hasta en alusiones y comparaciones. Como en las tierras tropicales, un derroche de naturaleza vegetal y animal hace sus menudas incursiones por el poema. Describe la cueva de Manresa con esta estrofa tropical de fauna menuda:

Arteria en cada poro desta peña
late la espiritosa lagartixa,
i revuelta la sierpe zahareña
en cada piedra forma una sortixa;
en la ruga al cristal más halagüeña
se anuda un caracol a cada guixa,
i en quanto miembro enlaçan arenisco
son venas las hormigas deste risco . . . [122]

Con frecuencia repite los motivos de su tierra en las imágenes : « el culto Potosí », evoca en las lámparas de plata de Montserrat ; « tigre criollo es ya quien fue medrosa liebre » ; el dragón infernal « un Marañón de fuego azul derrama por la espumosa boca » ; « el bálsamo de América sudado » etc.

El espléndido convite, minuciosamente descrito con ocasión del bautismo de Ignacio, nada deja que desear en punto a condimento poético. Puede comparársele con otros de Lope de Vega, Valdivielso, los Argensolas o Soto de Rojas, y no saldrá malparado [123]. Ni falta la metáfora audaz, expresiva y original : « Pelícanos de España, dad la vida », dice a los soldados de Pamplona ; Iñigo, centinela, es comparado a Argos, que tiene « impresa una pupila en cada malla » ; al pie de la muralla ha sacudido « una teñida en sangre y otra ala la Fama ». Con frecuencia mezcla en sus descripciones el arte primitivo, minucioso y detallista del siglo xv, con la fronda exuberantemente barroca, como al pintar la armadura de Ignacio :

Diamante el peto en láminas batido,
si endurezidas su espaldar zentellas,
sol de azero su estoque es enzendido,
i sol con rayos de frecuentes mellas

[121] Calderón en el primer acto de *La vida es sueño* hablará de ojos hidrópicos. Pedro de Oña en el libro VII de su *Ignacio de Cantabria*, « montaña hidrópica de viento ». Y Camargo nos hablará, además, de la « honrosa hydropesía del deseo », « de la dulce hydropesía de los ojos » etc. con que expresa el mirar amoroso en sentido plástico, expresivo.

[122] L. II, c. IV, 150.

[123] Gerardo Diego, *Antología poética en honor de Góngora, desde Lope de Vega a Rubén Darío* (Madrid 1927) 42. En el suculento banquete de imágenes llama al gallo « gran turco de las aves arrogante », y el atún como, un toro, surge del encierro de una roca « a la plaça del piélago espumoso ».

pende del tahalí, que lo ha zeñido,
— astros de bronce sean, sean estrellas,
las láminas que brillan trecho a trecho —
çodíaco de oro, el ancho pecho . . . [124]

Aún más precioso que el cristal puro y el oro luminoso, cabe, con expresión de Camargo, llamar al poema; aunque, junto a las láminas delicadas y finas, no falta el oropel y la barata cristalería [125]. Menéndez y Pelayo lo condena con excesiva severidad sin atenuantes, como tenebroso aborto del gongorismo[126]. Acaso no hay otro poeta tan ceñidamente adicto a Góngora como Camargo, en este poema, no en las poesías, seleccionadas por Jacinto de Evia en su *Ramillete de varias flores pèticas*. En él puede valorarse, como ha afirmado acertadamente Gerardo Diego, la precisión, la calidad y la alteza del óptimo gusto de Góngora [127].

Un jesuíta, Antonio de Escobar y Mendoza, el moralista a quien Pascal hizo célebre hablando contra él en sus *Provinciales*, compuso un poema, que con razón llama heroico [128], a san Ignacio de Loyola. Dedica la obra a don Antonio Venegas de Figueroa, obispo de Sigüenza y consejero de su majestad, amigo de Góngora [129]. Al comienzo trae varios sonetos, desorbitados de alabanzas hiperbólicas al poema, en los que se compara a Escobar con un nuevo Colón. Es muy curioso el prólogo, típicamente barroco. Con muy limada prosa, Escobar hace aparecer al santo como un nuevo Marte, comparándolo con las esferas y con los nuevos signos del zodíaco.

Divide el poema en siete libros dedicados a siete musas, ya que excluye a Erato y Talía, porque favorecen los cantos lascivos. Comienza con el combate de Pamplona y termina con la muerte y milagros de Ignacio. Cada libro contiene tres cantos, en octavas reales, como todos estos poe-

---

[124] L. I, c. III, 35.

[125] Angel VALBUENA PRAT, *Historia de la literatura española*, I (Barcelona 1946) 1052.

[126] Menéndez y Pelayo, fiel a su época, no hizo justicia a Góngora. Como afirma Dámaso Alonso, lanzó la última maldición a un cadáver execrado ya por dos siglos: nihilismo poético. *Poesía española*, 310. - No nos extrañe, por consiguiente, su severidad con Camargo. No hay hombre genial que no tenga sus incomprensiones y vacíos.

[127] Ya el jesuíta Antonio Navarro, que publicó la obra, nos hizo notar que su autor era « el más culterano e ingenioso poeta, no solo del Nuevo Reyno de Granada, su patria, pero sí, a mi entender, el refulgente Apolo de las más floridas musas de todo este nuestro orbe » (p. 2).

[128] *San Ignacio de Loyola. Poema heroyco* . . . Valladolid, Francisco Fernández de Córdova, 1613, 16°, 268 fols. Entre unas sesenta composiciones dramáticas que compuso y no publicó, tiene una dedicada a san Ignacio: *El caudillo vizcaíno, san Ignacio de Loyola*, que ha desaparecido.

[129] Góngora le dedica un soneto a su quinta de Burlada, que empieza: « Este a Pomona, quando ya no sea | edificio al silencio dedicado». *Obras completas*, 409.

mas que estudiamos. En todo él abundan comparaciones mitológicas, moda y sarampión de la época. Todas pertenecían al amplio desván de antiguallas grecolatinas que poseía el lector de mediana cultura del siglo XVII. Actualmente las ignoramos, y nos parecen de mal gusto.

Llamó Escobar a su obra, poema heroico, y ciertamente es digno de un trozo de epopeya bélica el episodio de Pamplona, extensamente narrado en el libro primero :

Celebraré de Ignacio la cayda
que le levanta a triunfos superiores [130].

No falta, en estos momentos en que se asoma el tema heroico, la alusión a la casa de Austria, ni la arenga de corte clásico con citas de la mitología y de la historia de Roma. Veamos un ejemplo en la defensa de Pamplona :

Ciudad ilustre, pueblo belicoso,
¿adónde vays? ¿qué miedo os acobarda?
¿Cómo de vuestro honor el sol hermoso
se ofusca en miedo qual en nuve parda?
¿Temerosos huys de un temeroso
que con más miedo que valor aguarda? . . .
¿Qué importa que sean muchos los arneses,
i los navarros una escuadra sola,
si contra el brío de dos mil franceses
es vastante una cólera española? [131]

Las cualidades poéticas del autor y la índole culterana del poema aparecen continuamente en las imágenes coruscantes a lo Góngora o Paravicino. En el rapto de Manresa surge la visión de « una carroza de esmeraldas finas, bordada de arreboles encendidos ». Una doncella está reclinada en la triunfal carroza y simboliza la Gloria de Dios. La estrofa describe sus místicos desposorios con Ignacio. Del pecho de la Gloria, como Atenea de la testa de Zeus, nace otra doncella, « en cuyo rostro hermoso la aurora su belleza repartía ». Es la Compañía de Jesús, que pinta con ideal y plástica belleza en bien logrados versos :

En la madeja de su cuello undoso
el claro sol sus hebras escondía,
y con la luz de sus lumbreras bellas
se ivan escureziendo las estrellas.
La mano alabastrina enarbolaba
un gallardo pendón, en cuyo seno
un hermoso Jesús se dibuxaba

[130] L. I, c. I, fol. 1v.
[131] L. I, c. I, fol. 5v.

de raios de oro guarnezido i lleno.
Ignacio, que a su hixa contemplaba,
al goço y alegría quitó el freno...[132]

En el rapto de Manresa, como en las poesías que hemos visto de los certámenes, Ignacio contempla el nacimiento de la Compañía y la profecía de sus victorias y martirios por boca de la doncella que representa a la Compañía, dándole un matiz de grandeza y sueño:

¡Oh mártires famosos, que ya veo
en vuestro pecho la enemiga lança,
por quien ganando celestial trofeo
la real corona vuestra frente alcança!
No os sumirán las olas del Leteo,
ni del ligero tiempo la mudança:
ha de ser poderosa a sepultaros,
vertiendo sombra en vuestros triunfos claros.

Tras este verso el episodio se cierra en clásica atadura que contiene llamas y ráfagas de visión, en versos soberbiamente sonoros:

Ya el claro sol con paso más ligero
iva a subir en la pelada frente
del monte ocidental y del luzero
ya salía la antorcha refulgente,
quando despierta el celestial romero
i el fuego baxa de su cumbre ardiente,
i luego que sus oxos la luz vieron,
los fantasmas proféticos huieron[133].

Hay en el poema partidos de pelota —el juego vasconavarro típicamente ignaciano— y de billar. Este último juego, llamado entonces de trucos[134], lo describe como cronista minucioso. Se pleitea a treinta soles. Ignacio, jugando a los trucos, gana a otro que andaba perdido en París:

Teme el contrario, i en la ardua empresa
con grande admiración mira a Loyola;
hieren las volas, ruedan por la mesa.
Apuntó el santo a la enemiga; hirióla,
i del violento golpe a toda priessa
por la ventana se arroxó la vola,

---

[132] L. II, c. III, fol. 61v.
[133] L. II, c. III, fol. 72r.
[134] El Diccionario de la Academia española (1925) define así el juego de trucos: «juego de destreza y habilidad, que se ejecuta en una mesa dispuesta al efecto con tablillas, troneras, barra y bolillo, en el cual regularmente juegan dos, cada uno con su taco de madera y bolas de marfil de proporcionado tamaño. Consiste en echar con la bola propia la del contrario por alguna de las troneras o por encima de la barandilla».

saliendo la de Ignacio a la tronera,
a ver cómo rodó la compañera . . .
Ya Loyola le ofreze la cartilla;
admítela el doctor ; juega de mano;
con blando impulso toca la tablilla,
i cerca de la argolla para ufano.
Bien presto Ignacio su arroganzia humilla,
que aunque se emboca el enemigo, en vano
se queda, porque Ignacio diestramente
salva argolla y volillo juntamente . . . [135]

Citemos brevemente el juego de pelota, lleno de aguda observación, y de la gallardía de estilo de un pelotari vasco :

Parándose a mirar la coiuntura
que la pelota empieça su carrera,
uno la hiere con la pala dura,
otro a tornar a herirla se azelera.
Cae en tierra i votando se apresura
segunda vez con muestra más ligera;
corre a darla un gallardo moço i luego
el sitio muda haziendo pasajuego.
El braço vencedor dobla el partido;
buelve a salir el orbe rezumbando;
de la abexa solícita el ruído
va su ligero curso acompañando . . . [136].

Y con ocasión de describir las fiestas de la beatificación, aparece una corrida de toros. La pintura de esta lidia pone una nota de color y alegre movimiento en el poema :

Ya de las chirimías el ruydo
pronostica del toro la salida.
Todos levantan grita y alarido,
i los flacos se ponen en huyda.
Llégase el toreador más atrevido,
sin consultar el riesgo de la vida,
junto al umbral por donde sale al coso,
cubierto de yra, el bruto riguroso . . . .
Ya está la entrada del toril abierta,
ya el animal rezela la salida,
i, asomando los cuernos por la puerta,
ya se para, ya toma la corrida;
llueben sobre él garrochas; quál le azierta,
quál de la causa a que llegó se olvida,
i quál, saliendo de corage llena,
o se venga en el ayre o en la arena . . . [137]

---

[135] L. IV, c. III, fol. 132r.
[136] L. IV, c. III, fol. 140v.
[137] L. VII, c. III, fol. 242v.

Un gongorismo de buena ley, una noble retórica, anima todo el poema con las desigualdades de gusto, por supuesto, y desmayos, inherentes a todo poema épico extenso. El esfuerzo constante del verso, curvándose en línea cerrada, que reciba la atención constante del lector, hace pesada la narración, que debiera ser fácil y sencilla para poder seguirla en larga distancia sin cansancio.

Otro de los extensos poemas dedicado a san Ignacio es el del jesuíta José Antonio Butrón y Mújica[138]. Su autor, al comienzo, en una carta al P. Rector de Segovia, Alonso Cifuentes, nos da cuenta da su obra y sus intenciones :

« Mezclo burlas con versos, porque el asunto es melancólico de suyo; en esta edad del hollín ¿quién habría de sufrirme si siempre hablara de polilla y garnacha? Además de esto, el estilo es desigual muchas veces; i el caso es que el cuerpo de un libro es como el nuestro, ni todo duro, ni todo fluido; ni todo cabeça, ni todo pie . . . »[139].

La obra se divide el « alarmas »[140], y contiene la vida completa de Ignacio, desde su nacimiento hasta su muerte. En la segunda alarma, describe el estado deplorable de la Iglesia antes de nacer Ignacio, para que luego resalte más el carácter contrarreformista del santo. En la alarma quince intercala una extensa digresión, narrando los triunfos del P. Anchieta en el Brasil, con ambiente bastante impreciso y vago, ya que su autor no estuvo en América. Ignacio sigue siendo el héroe barroco, cuyos principales rasgos, en la pluma de estos escritores culteranos, es el valor militar y el ideal caballeresco, aunque en estos dos últimos autores jesuítas su figura está completada por otras virtudes religiosas. Por eso en la primera alarma introductoria, en la que « Apolo traslada al autor los espíritus del Numen en el theatro de una idea », deja por breve tiempo la cítara y pide a Marte el clarín. Por eso

---

[138] *El Gran Capitán de Dios, San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús con algunas notas municipales de la misma Compañía* . . . (Academia de la Historia : Colección Cortes, n. 423, 340 fols. en 4°). Va firmado en el colegio de Segovia, año 1729, pues no se publicó. Hay también ejemplares en el archivo de Loyola y en el de la prov. de Toledo S. I. El P. Butrón nació en Calatayud en 1657. Ejerció más de 30 años el ministerio de la predicación, cultivando tanmbién la poesía. A veces su humor satírico un tanto atrevido le produjo sinsabores. Murió en Segovia

[139] Fol. III.

[140] Al principio pone un resumen que denomina *Guerra*, y a continuación lo desarrolla en al-arma, que quiere significar al combate) subrayando así la nota bélica del poema. Estas raras y retorcidas maneras de llamar a los capítulos o partes de la obra, eran muy frecuentes en el siglo XVII. Así Gracián en *El Criticón* usará la expresión « crisi » ; Vélez de Guevara divide *El diablo cojuelo* en « trancos » ; Cristóbal Suárez de Figueroa llama a sus capítulos « alivios » ; Lope de Vega denomina « silvas » las partes de su *Gatomaquia* ; *El Fénix y su historia natural* de José Pellicer de Salas y Tovar, se divide en « diatribas », y el *Marcos Obregón* de Espinel, en « descansos ».

en el poema no podía faltar la lucha de Pamplona, con todo el vuelo y garbo recargado del barroco:

¡Qué galán se mirava, qué garboso,
qué olvidado de riesgos el corage!
El hielmo levantado, pavoroso,
haziendo ayre a su incendio su plumage
a los riços de plomo estrepitoso.
De las plumas lisonja era, no ultrage,
no era temblor el crespo movimiento,
riçábalos el ayre, no el aliento.
¿Quién es aquél, dezía un artillero
con la mecha enzendida, que gallardo
en su arnés i su escudo llama fiero
a su escuadrón i acude a su voz tardo?
¿Quién el loco o insigne caballero
consigo osa a la plaza hazer resguardo,
pensando, porque está a altura tanta,
que Francia está debajo de su planta? [141]

También hace acto de presencia en el poema el consabido juego de trucos, aunque sin el ingenio y movimiento de Escobar:

Tal vez un desafío cortesano
admitió de un doctor en theología,
llevando a misterio lo profano,
que a los trucos vencerle pretendía;
i bien podía, porque el guipuzcoano
de la espada no sólo usar sabía;
pero el juego mudando en veras luego,
juego i milagro fue entre burla i juego.
Hazer los Ejercicios fue la apuesta
con que el santo doctor conforme estaba,
i ello por lei de su contrario impuesta . . . [142]

Ni falta la estrofa humorista, como nos advierte al principio, envuelta en luces e imágenes gongorinas. Veamos la descripción de la caída de Lucifer:

Volaste, era el sermón, volaste osado;
pólvora plumas dio a tu movimiento;
volaste, arpón del cielo disparado;
rompiste, raio, la región del viento.
Volaste a querer ser astro adorado
de quantas lumbres sella el firmamento;
volaste a ser cometa de ti mismo,
i volaste, volaste hasta el abismo . . . [143].

[141] Alarma III, fol. 58v.
[142] Alarma VII, fol. 135r.
[143] Alarma X, fol. 195r.

Es un poema que, si lo comparamos con los anteriores, resulta inferior a todas luces. Un gongorismo tardío, a comienzos del siglo XVIII, debía de ser dislocado. La rima es más pobre, las imágenes no tienen el brillo e ingenio del auténtico culteranismo. Hay trozos de quincallería y pasajes que no despegan de un rastrero prosaísmo. Tiene, sin embargo, partes de mayor inspiración y más felizmente logradas. *La harmónica vida de santa Teresa de Jesús* (1722), otro extenso poema en octavas reales de este autor, es también, según Gerardo Diego, de un prosaico culteranismo de muy mediocre estro.

El sevillano y dramaturgo Luis Belmonte Bermúdez habia compuesto otro gran poema heroico a san Ignacio de Loyola [144]. Pocos detalles sabemos de su vida. Ignórase la fecha de su nacimiento, aunque desde luego hay que rechazar la de 1587, que admiten sus biógrafos, y pensar en otra muy anterior[145]. Sabemos por declaración de Mateo Alemán en el elogio de la vida de san Ignacio, que él y Belmonte eran amigos, nacidos ambos en Sevilla. Se trasladó muy joven a Nueva España y un año después pasó al Perú. Trabó allí amistad con Diego de Hojeda, el autor de *La Cristiada*, con Pedro de Oña y otros literatos. Fue secretario y cronista de la expedición que al mando del general Pedro Fernández de Quirós salió en 1606 a explorar las regiones del Austro (islas de Salomón, Molucas etc.). Volvió a Méjico. Y entonces dio a la estampa, en casa de Jerónimo Balli, la vida de san Ignacio en verso, con el retrato del autor. Es una lástima que no se conozca otro ejemplar de esta producción sino el que pertenecía antes al marqués de Jerez de los Caballeros, y ahora al hispanófilo norteamericano Mr. Huntington. Así que no me ha sido posible leer esta obra, ni estudiarla. Más tarde volvió a España y residió en Sevilla y Madrid, siendo amigo de Arguijo y muy alabado por Lope y Montalbán. Aún vivía en Madrid en 1649.

Escribió también otros poemas en octava rima : *La Hispálica* (1621) sobre la conquista de Sevilla, *La Aurora de Cristo* (1616) y algunos más. Pero sobre todo es autor dramático, muy celebrado en su tiempo. Se conservan de él unas veinticinco comedias; a pesar del éxito que tuvieron, la mayor parte están inéditas. La más conocida es *El Diablo predicador*, tomada del *Fray Diablo* de Lope, entretenida comedia sacra, en que lo picaresco absorbe a lo sobren atural. En *Don Alvaro o la fuerza del sino* el duque de Rivas alude a esta obra de Belmonte. De estilo correcto y bello, hábil en algunas tramas de imaginativo inventor, es a veces un poco monótono en sus argumentos y no crea gran variedad de tipos, repitiéndolos con frecuencia.

---

[144] *Vida del padre Ignacio de Loyola*... México, Gerónimo Balli, 1609.

[145] Mario MÉNDEZ BEJARANO, *Los grandes poetas españoles que vivieron en América* (Madrid 1924) 35.

De menos valor que las anteriores es otra vida en verso de san Ignacio, de autor desconocido, pero ciertamente, por su estilo, jesuíta[146]. Consta de 340 estrofas, de versos endecasílabos, rimando en asonante los versos pares. Trata, en doce pasos, de la vida de Ignacio, desde que quedó herido en Pamplona hasta que parte de Venecia a Roma con sus nueve compañeros. En esta obra se da gran importancia a la estancia del santo en Loyola y Manresa, resaltando la vida de oración y penitencia. Todo el poema es de escasa inspiración y valor literario, con estrofas deficientes en la métrica.

Tanto en la Academia de la Historia, como en la sección de manuscritos de la Biblioteca nacional, en los archivos jesuíticos de Chamartín, Loyola y Oña, hay numerosas poesías, dedicadas a san Ignacio. No las estudio aquí, dado el carácter selectivo del artículo. Este gran santo llena toda la poesía del siglo barroco, y no hubo poeta, bueno o malo, que no ensayara su estro con tema de tan universal aceptación.

---

[146] *Compendio armónico de la vida del gran padre y patriarca san Ignacio de Loyola, fundador de la sagrada religión de la Compañía de Jesús*... Los argumentos y notas marginales que corresponden a cada paso, están al fin. Sin autor. Manuscrito de 29 fols. en 8º. Academia de la Historia, sección jesuítas 11.10.2/19.

PARS ALTERA

DE SANCTI IGNATII SCRIPTIS ET DOCTRINIS

IV. - DE FONTIBUS

EL RETABLO DE LA VIDA DE CRISTO COMPUESTO POR EL CARTUJO DE SEVILLA

REV. DR. D. JOSÉ TARRÉ. – Barcelona.

SUMMARIUM. — Cum aliqui auctores inter libros, quos Ignatius iuvenis fortasse legerit, volumen *Retablo de la vida de Cristo* Iohannis de Padilla carthusiensis recensuerint, haec dissertatio locos praecipuos huiusmodi *Retablo* enumerat, qui cum sancti Ignatii vel locutionibus vel factis pressius cohaerent. Tandem, cum primus scriptor qui de Ignatii vita et in Deum conversione verba fecit, librum quem ipse Loyolae legit *Vitam Christi* tantum nuncupaverit, prorsus reticito nomine auctoris, scriptor huius commentarii proponit eam Vitam fuisse non quidem opus a Ludolfo Carthusiensi conscriptum, sed *Retablo* Iohannis de Padilla, pluries editum Hispali ab anno 1500.

Una mención de la Cartuja de Sevilla aparece en la Autobiografía de san Ignacio (nº 12). En Loyola, el convaleciente, « echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén para que siempre viviese en penitencia, ofrecíasele meterse en la Cartuja de Sevilla, sin decir quién era, para que en menos le tuviesen, y allí nunca comer sino hierbas ». A este propósito dice el P. Leturia :

« Deducir de aquí, como quiere Coster, que Iñigo debió de estar de mozo en la capital andaluza y aun tener un empleo en la Casa de la Contratación, equivale a forjar una fantasía más en las muchas de que abunda su obra. No son necesarias tan infundadas conjeturas. Si no bastara para explicar aquel propósito concreto la fama que de la magnificencia exterior y de la observancia interior de aquella Cartuja corría en toda España, contaríamos con el antecedente de Padilla y sus libros. Porque es el caso que el poeta devoto y dantesco había gastado su mocedad en trovas mundanas, como lo dice él mismo en su *Retablo*. Arrepentido luego de su vida liviana, se encerró a los treinta años en la Cartuja de Santa María de las Cuevas de Sevilla, contribuyendo con sus versos a hacerla famosa en toda España. Conocíasele con el nombre del *Cartujano* » [1].

* * *

Como es sabido, Dante Alighieri puso en el año del jubileo de Bonifacio VIII, 1300, la transformación de su alma, por medio del viaje, a través de las tinieblas del infierno y la semioscuridad del purgatorio, a los esplendores del cielo. El *Retablo de la vida de Cristo*, que tiene por

---

[1] *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*[2] (Barcelona 1949) 182.

destacado objeto mover a los lectores a pasar de las vanidades del mundo al servicio de Dios, lo compuso Juan de Padilla en 1500, año del jubileo de Roma. Dice el *éxplicit*:

« Acabóse de componer el Retablo del cartuxo sobre la vida de nuestro redemptor Jesu Christo jueves a XXIV días de deziembre: vigilia de la natividad de nuestro Señor: cumplidos los años de mill y quinientos. Año del jubileo de Roma ».

El libro de Juan de Padilla es un retablo en cuatro tablas.

« La primera tabla comienza del principio hasta el baptismo de Christo. La segunda, de allí hasta el domingo de Lázaro, que se llama domínica *in passione*. La tercera, de allí hasta que espiró en la cruz, y lo pusieron en el monumento. La quarta, desde la resurrección, hasta que subió a los cielos, y ha de venir a juzgar los vivos y los muertos ».

Al propio tiempo, este libro es un poema, con su prólogo y sus cánticos. En primer lugar, el « Prólogo en el que el auctor provoca a todo fiel christiano a la contemplación de la vida de Christo, y reprueva las musas poéticas, e invoca a la providencia divina ». Dice el autor:

Canta, christiano, comigo la vida
del Hijo muy alto de Dios ineffable;
con tan excelente memoria notable,
venza la carne, del vizio venzida.
Levanta, christiano, la mente caída
considerando las cosas del suelo;
ponla en el throno divino del cielo,
allí do su vida se canta cumplida . . .
Aquí no pintamos las bueltas humanas. . .
Callo las cosas del mundo livianas,
dexo los hechos romanos aparte,
repruevo los templos de Palas y Marte,
y las opiniones de las gentes profanas.

En 1493 Juan de Padilla había cantado, en el *Laberinto*, las gestas de Rodrigo Ponce de León, héroe de la conquista de Granada. En 1500 dice:

Callo los hechos de los poderosos
y muy excelentes señores pasados . . .
Callo los hechos muy maravillosos
d'España la clara, con todo su vando,
y callo los hechos del quinto Hernando,
rey de reyes d'España famosos.
Los quales exceden ingenios humanos,
queriendo sumarlos en poco papel,
y su sereníssima doña Isabel,
reyna muy alta de los castellanos . . .

Dexa, por ende, las grandes historias,
o curioso christiano leído,
ca cierto se halla ser tiempo perdido,
dexar a Christo por tales memorias.
Dexa las pompas que son transitorias,
si dellas te precias, gentil castellano,
toma tan sancta escriptura en la mano,
y sus excelencias verás muy notorias.

En el primer cántico, el autor trata de « cómo la vida de Christo se deve escrevir simple y devotamente, sin los altos estilos de los oradores y vanos poetas ». Y dice :

Dexa, por ende, las falsas ficciones
de los antiguos gentiles salvages . . .
Sus fábulas falsas y sus opiniones
pintamos en tiempo de la juventud ;
agora, mirando la summa virtud,
conozco que matan a los corazones.

En el segundo cántico, Juan de Padilla explica poéticamente cómo se metió en la Cartuja de Sevilla :

Yo pintaría, mas cierto no oso,
el mal que en el mundo contino se halla . . .
No suffre mi simple vivir religioso
contar sus reveses de cómo los vimos;
pero digamos de cómo huímos
dél, al servicio de Dios poderoso.
Herían mis fuerzas sus males y penas,
y más mis peccados que me lastimavan . . .
Ligavan sus lazos y fuertes cadenas
mis cinco sentidos, teniéndome firme,
que, quando quería más descabullirme,
más apretavan las fuerzas amenas.
Pero Dios quiso que huve sentido
aquella floxura, que me convenía;
huyo a la yglesia, con tal agonía,
como quien huye por ser guarecido . . .
En el crucero del medio tenía
un excelente retablo quadrado,
en quatro tablas diviso y labrado,
de más de pinzel y mazonería.

El cartujo de Nuestra Señora de las Cuevas, imitando los conocidos versos de Dante (III, 31), *Se i barbari, venendo di tal plaga . . ., vedendo Roma, e la ardua sua opera . . .*, pone esta comparación :

Yo me sentía tan embevecido
mirando sus cosas de gran maravilla,

como en el templo de nuestra Sevilla
el rústico simple que nunca la vido.
O como qualquiera de Francia venido,
mirando en las Cuevas la nave ya surta
de sobre las torres y mesas de Murta,
donde yo hize primero mi nido.
   Este magnífico templo que digo,
las santas cathólicas son religiones,
do los prudentes, devotos varones
huyen del mundo, mortal enemigo.

En el tercer cántico « comienza principalmente la obra ». Es « de la eterna y divina generación de Christo ». El cuarto : « De la caída de los primeros padres y del remedio della, y de la concepción de nuestra Señora y de su nascimiento, y cómo fue offrescida al templo ». El quinto : « De los desposorios de nuestra Señora ».

Después, desde el sexto cántico de la primera tabla hasta el sexto de la cuarta, siguen los episodios evangélicos. En los últimos cánticos trata el autor de la predicación y de los milagros de los apóstoles; de lo que hizo nuestra Señora después de la ascensión de su Hijo; del día del juicio, de los condenados y de los bienaventurados. En el último cántico, el autor « quita el velo delante del retablo, para que lo vean assí los doctos como los simples, sometiéndose siempre a la correctión de los más entendidos ».

Juan de Padilla no se limita a la narración de los temas. Dirige sentidas plegarias a Jesucristo y a la Virgen. Además, con frecuencia habla al lector de su libro, y, algunas veces, dialoga con los personajes de las escenas. Por ejemplo, dice en el cántico 18º, « De las virtudes y excelencias deste nombre Jesús »:

   Tú, cavallero, no tengas rezelo,
quando rompieres las fuertes batallas,
ponlo en tu boca, verás lo que hallas,
puesto que caygas herido en el suelo.
   Y tú, religioso, si quieres venzer
mil tentaciones perversas, malignas,
pon en tu frente sus letras divinas,
ca cierto con ellas te puedes valer.

Y en la segunda tabla, cántico 14º :

   Di, Magdalena, que tanto peccaste,
hecha prinzesa de vizios y males,
¿ y cómo los siete peccados mortales,
que te ligavan, tan presto desligaste?

Responde la Magdalena:

   No fue menos grande mi grave dolor
que fue mi peccado mortal cometido,

ni fue menos grave mi triste gemido,
quando me vide a los pies del Señor.
Venzida me vide de su buen amor,
más que del otro mundano vizioso;
con éste que digo, por ser virtuoso,
quise aplacar a mi buen redemptor.

Y dice el cartujo:

Tres cosas provocan a los corazones
de los humanos a carnalidades:
grandes riquezas, o grandes beldades,
o canto suave de dulzes canciones.
Éstas, sin otras diversas passiones,
provocan amores carnales viziosos
los quales tú puedes hazer virtuosos,
si amas al rey de las dominaciones.
En él hallarás hermosura graziosa,
sobre los hijos de humanas mugeres,
en él las riquezas y grandes averes,
teniendo debaxo de sí toda cosa.
En él hallarás una voz deleytosa,
de canto muy dulze, que son sus sermones.
Ved si devemos, por estas razones,
amar a tan alta persona famosa.

Después de dirigirse « a qualquier muger errada », el cartujo habla « a qualquier hombre vizioso ». Dice:

Convierte, convierte tu vida mundana,
hombre vizioso, muy mal comedido;
convierte tu seso, del vizio venzido,
venzido de forma que nada no gana.
Tu carne se puede llamar la manzana,
considerando su tez y frescura,
que siempre se halla, por su desventura,
dentro podrida y de fuera muy sana.
Sana de dentro tu mala consciencia,
como la buena de la Magdalena;
sana lo más que tu vida condena
a muerte segunda, por justa sentencia.
Mira la summa, divina clemencia,
que abre sus brazos, si te convertieres;
por ende, mira quién es, y quién eres,
polvo de tierra, pesar y dolencia.

Dice Juan de Padilla, en el preámbulo del *Retablo*: « Nota que no tan solamente aquí se descrive la vida de Christo, pero la de nuestra Señora y de sant Juan baptista, padre grazioso de los cartuxos ».

En el poeta de Sevilla, la devoción a nuestra Señora toma formas

caballerescas. En el cántico 9º, hablando de la visita a santa Isabel, dice el poeta:

Siquiera, Señora, que me saludaras,
con tu palabra muy dulze, preziosa,
y viera tu cara muy más que graziosa,
puesto que mucho festina passaras;
creo, señora, que tú me llevaras
la vida, el seso y el entendimiento,
según lo que en este momento yo siento,
pensando en el gozo que tú me causaras.

En el cántico 14º:

O mi Señora muy esçlarezida,
y quánto tedeve la humana natura;
esconde tu cara gentil y segura
la pena, que tú rezebiste sentida.
Ponías tu Hijo, manjar de la vida,
en el pesebre de los animales,
porque a nosotros humanos mortales,
allí nos hartasse la hambre creszida.

En el cántico 15º:

O Reyna muy alta, Señora tan pía,
pavés y vandera de la pudicicia,
¿y quál es el hombre que no te cobdicia
tener por Señora, según eres mía?

En el cántico 22º, hablando de la huída a Egipto:

O quién te viera, Señora, passar
allí por los riscos y áspera breña,
y cómo quitara las ramas y leña,
porque pudieras mejor caminar.
Hiziérate, Reyna muy grande, lugar,
taxando con fuerza las zarzas y yedras,
y más apartando los cantos y piedras,
tal que pudieras seguro hollar.
¿Y quién no besara tus sacras pisadas?
o serenissima Reyna, Señora,
siendo del mundo la governadora,
y de las substancias que son separadas.
O dignas montañas, que fuistes holladas
de Reyna de reynas muy ezclarezida,
y más de la vista del Rey de la vida
fuistes muy sanctas y muy consagradas.

En el cántico 8º, el cartujo de Sevilla expresa, en términos vivos,

su indignación contra los que niegan la virginidad de nuestra Señora. Dice:

Malditos aquellos que en esto no creen,
mirando los cursos de nuestra natura;
noten y miren la sancta Escriptura,
y quantas figuras por ella se leen.
Huye, christiano, de los que discreen
de aqueste misterio de summo consexo;
no rompen los rayos del sol al espexo,
pero tus oxos ya dentro lo ven . . .
Despide, por ende, la dubda dañada,
y cree, pues tanto la fe lo pregona . . .

En el cántico 15º, « De cómo nuestra Señora fue virgen en el parto, y después del parto, y para siempre jamás virgen »:

Oísteis, nascidos, tan gran maravilla,
que para María, sin triste gemido,
y más que de virgen su Hijo naszido,
limpia, segura de mal y manzilla . . .
Pero no dubden en esto las gentes,
como los grandes hereges dubdaron;
el precio que dello los tales pagaron,
fueron los fuegos eternos ardientes.
Callen, por ende, los inconvenientes,
pues es una cosa, que pudo hazer
Dios en su Madre, con justo poder,
por estas razones que pongo siguientes . . .

De su patrono, el Bautista, Juan de Padilla pondera especialmente la rigurosa penitencia. Dice en el primer cántico de la segunda tabla:

El qual ya mirado lo vimos vestido
de áspera piel de camello peloso,
ceñido su lomo de cinto velloso,
como Tebites lo tuvo ceñido.
Tenía su cuerpo no poco venzido
de la abstinencia feroz y continua,
comiendo langostas y miel campesina,
con yerbas, sin otro potage cozido.

En el cántico 12º, dice a san Juan:

De piel de camello tu cuerpo vestiste,
en el desierto las yerbas comías.

En el curso del libro, aparece variedad de colores en las escenas del retablo imaginado por Juan de Padilla. En la escena de la Anunciación, el autor vio la salutación angélica, « escrita de letras de oro muy

finas» sobre fondo blanco. Vio la segunda tabla, «bien matizada de vivos colores». Después de esta tabla, sigue la visión de la tercera:

Vide la tercia muy bien dibuxada,
pero sus tristes figuras y penas
robaron sangre de todas mis venas...
Vi sus colores no bien matizados,
por ser lachrimosa su triste pintura...
Vimos sangrientas las manos sagradas
del hijo de Dios, con los otros dolores.

Su mano, escribiendo, pinta:

Pero yo quiero, contado mi llanto,
mezclar con mis lágrimas toda la tinta,
pues que, con ella, mi mano ya pinta,
pintura de grave dolor y quebranto.

Aparición solemne:

Los altos pendones del rey de la gloria,
vemos en tinta muy negra teñidos,
de cruces de sangre subtil esculpidos,
lo qual es un signo de nuestra victoria.

De la cuarta tabla dice:

Sus claras figuras y muy singulares,
luego me fueron del todo patentes,
aunque sus vivos colores fulgentes
turbavan mis oxos los especulares.

El ciego no puede distinguir ni los colores más destacados. Dice Juan de Padilla, describiendo la segunda tabla:

El ciego no juzga jamás de colores,
si son colorados, azules o prietos...
O ciego sentido con muchos errores,
y ¿cómo presumes, con viso muy ciego,
mirar los colores más vivos que fuego?
Pero, rogamos aquella potencia
de la divinal, real magestad,
que rompa las telas de mi ceguedad.

Las evocaciones de Juan de Padilla y los grabados que las acompañaban en el libro, seguramente despertaban, en el ánimo de algunos lectores, el deseo de conocer con detalles y venerar devotamente los lugares donde se desarrollaron los misterios de nuestra redención.

* * *

Desde las primeras líneas del libro, el autor manifiesta que procuró hacerlo atrayente, al objeto de lograr mejor el fin que se proponía. Dice el *íncipit*:

« A gloria y alabanza del Hijo de Dios eterno, nuestro maestro y redemptor Jesu Christo, y de su bendita Madre, y consolación y provecho de los fieles christianos, comienza la vida de Christo, compuesta por un religioso monge de la orden de la cartuxa, en versos castellanos o coplas de arte mayor, a causa que mejor sea leída ».

El *Retablo* fue el libro de la Vida de Cristo, el *Vita Christi*, como se decía netonces [2], más divulgado en España durante el siglo XVI, más leído todavía que el popular *Flos sanctorum*. Se tiene noticia de cuatro ediciones aparecidas en los veinte primeros años de aquel siglo : las de 1505, 1513, 1516 y 1518, en Sevilla. Después, las ediciones continuaron sucediéndose con frecuencia.

La Biblioteca universitaria de Barcelona guarda, procedente del antiguo convento de padres predicadores, un ejemplar de una de las ediciones de Alcalá. Al principio, fray Diego de Estella dice, en un informe de 16 de julio de 1565, que ha leído el *Retablo*, y que no halló en él « error, ni heregía, ni cosa alguna contra nuestra sancta fe cathólica; antes es libro lleno de mucha erudición y digno de loor con el auctor dél ». Un permiso de imprimirlo, dado por el rey Felipe II el día 10 de noviembre de 1569, dice que, con licencia suya, « avía sido impresso otras muchas vezes, y era muy útil y provechoso; y porque avía falta dél », Gaspar de Ortega había pedido permiso de imprimirlo

---

[2] Varios manuscritos intitulan el libro de fray Francisco Eximenis *Libre qui és apellat Vita Christi ;* en París, Biblioteca nacional, *Livre intitulé de Vita Christi* ; Bibl. del Arsenal, *Libro llamado Vita Christi* (MASSÓ, *Annuari I. E. C.*, III, 660-670) ; en Granada 1496, *Primer volumen de Vita Christi de fray Frascisco Eximenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada.* – De fray Iñigo López de Mendoza : *Vita Christi fecho por coplas*, Zamora 1482. – De sor Isabel de Villena : *Ací comensa hun Vita Christi en romans*, Valencia 1497. – De fray Ludolfo de Sajonia : *Lo primer del Cartoxà. Lo segon . . . , Lo ters . . . , Lo quart . . . per lo rev. mest. Rois de Corella*, Valencia 1495-1500 ; *Vita Christi cartuxano por fray Ambrosio*, Alcalá 1502-1503. – En Valladolid 1512, *La vida de nuestro redemptor, ysal vador Jesu Christo, egún el seráphico doctor sant Buenaventura* ; Barcelona 1522 : *Vita Christi del seràphic doctor sant Bonaventura traduit de latí en romans per un devot religiós del monestir de Montserrat* ; Valencia 1564 : *Aquí comienza el libro llamado Vita Christi hecho por el seráphico doctor sant Buenaventura.* – En Sevilla, 1538 : *Confessionario breve e muy provechoso con el Vita Christi e una instrucción para losn uevamente convertidos.* – En Medina del Campo, 1552 : *Segunda parte delas obras del illustríssimo Sr. D. Francisco Borja, duque de Gandía*, n. 2, *Tratado llamado Vita Christi.* – Del beato Alonso de Orozco, 1554 : *Comienza un Vita Christi breve en el qual cada día se deve occupar qualquier christiano*, en el libro *Regimiento del alma.* – De fray Luis de Granada, en varios de sus libros : un *Vita Christi.*

nuevamente. La edición de la Biblioteca universitaria es de Sebastián Martínez, año 1577.

El *Retablo* era un libro de lectura familiar en innumerables hogares españoles. Uno de estos hogares fue el de santa Teresa de Jesús. Antes de su nacimiento, en un inventario de 1507, su padre decía : « Quedóme un libro de marca mayor enquadernado que es Retablo de la vida de Christo » [3].

* * *

Leemos en la Autobiografía de San Ignacio (nº 5) : « Porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo ; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un Vita Christi y un libro de la vida de los Santos en romance ».

Los primeros biógrafos de san Ignacio añadieron algunos detalles a este relato de la Autobiografía. Según Maffei [4], ninguno de los libros que él solía leer se halló en aquella casa, *divino plane consilio.* Le dieron dos libros de otro género *non absque Dei singulari providentia* (Filaletes, por la pluma de Nadal [5]) ; *forte fortuna* (anónimo romano [6]). *Alter vitae Christi ex Carthusiano* (Nadal, en sus pláticas y sus apologías [7]) ; *liber Ludolphi Carthusiani de vita Christi* (anónimo romano [8]). *Alter qui Flos Sanctorum inscribitur* (Du Coudret, en la versión latina [9]) ; *alter qui Flos Sanctorum nuncupatur, quo vitae sanctorum enarrantur et gesta* (Filatetes [10]) ; *otro de vidas de santos, que comúnmente llamamos Flos Sanctorum* (Ribadeneira, en la edición castellana [11]) ; *alterius, quo selecta virtutum exempla continebantur, Sanctorum Flores erat inscriptio* (Maffei [12]).

El P. Bartoli recogió estos detalles de los primeros biógrafos y añadió algún otro, en su biografía de san Ignacio :

---

[3] Los restantes libros de la reducida biblioteca de Alonso Sánchez de Cepeda eran : *Tulio de Oficiis* ; *Proverbios de Séneca e Vergilio* ; *De consolación de Boecio* ; un *Lunario* ; *Tratado de la missa*, de Guzmán ; *Los siete peccados* ; *La conquista de Ultramar* ; *Las trescientas* y *La coronación*, de Mena. SERRANO SANZ, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, II, p. 482.

[4] *Ignatii Loiolae vita* (Roma 1587) 6.

[5] MI, *Fontes narr.*, II, 233.

[6] Ibid., 429.

[7] Ibid., 64, 186, 234, 404.

[8] Ibid., 429.

[9] Ibid., I, 371.

[10] Ibid., II, 234.

[11] *Vida del P. Ignacio de Loyola* (Madrid 1586) 4.

[12] *Ignatii Loiolae vita*, 6.

«... Sua ergo figmenta ut interpungeret alienis, librum aliquem ex iis poposcit, qui per artificiosi mendacii mirabiles exitus et varietatem fabulae sic oblectant, ut sibi legentem suffurentur, vixque sentienti curas et taedium adimant. Verum, Dei omnino nutu factum, ut qua in domo talium copia librorum passim occurrebat, ne ullus quidem tunc diligenter quaerenti, ullo usquam in angulo se daret. Duos forte sors bona obtulit, sed longe diverso, ab iis qui expectabantur, argumento. Ludolphi Carthusiani alter de vita Christi Iesu, alter vero de sanctorum gestis, castellano uterque idiomate» [13].

En *Acta Sanctorum Julii*, t. VIII, *De S. Ignatio confessore*, «commentarius praevius», § 4, dijo el P. Juan Pien:

«Librum porro de Vita Christi, quem legerit, vult Bartolus, fuisse Landolphi Carthusiani... Et vero, quia tam avide hoc Ludolphi opus fuit exceptum, uti ex frequenti eiusdem impressione liquet..., facile potuit contingere, ut Hispanice redditum ad manus S. Ignatii pervenerit. An vero reipso factum sit, viderit Bartolus qui id asserit».

El P. Codina, en el tomo *Exercitia spiritualia et eorum Directoria* [14], dice: «Cum quatuor illa in folio volumina *Vitae Christi* a Montesino perscripta in manus sumpseris, facile mentem subiit dubitatio, legeritne Ignatius ea integra (quibus adde Florem Sanctorum) an forte eorum partem tantum» [15]. Y dice el P. Creixell que «había para espantar al pobre convaleciente con tan prolija y maciza lectura» [16]. Lectura prolija: unas mil tres cientas páginas en folio, a doble columna. Y, además, maciza: comentarios patrísticos del texto evangélico.

---

[13] *De vita et instituto S. Ignatii* (Lyón 1665) 6.

[14] Pag. 93.

[15] Los cuatro tomos de Ludolfo de Sajonia — en castellano, *los Cartujanos* — eran el *Vita Christi* de los eclesiásticos y de las religiosas, especialmente como obra de consulta. El beato Juan de Avila, en *Carta a un predicador*, decía: «... Libros que son más acomodados para esto: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, los *Abecedarios* espirituales, los *Cartujanos* son muy buenos, *Opera Bernardi*, *Confessiones* de S. Augustin». Y santa Teresa, en sus *Constituciones*: «Tenga en cuenta la Priora que aya buenos libros; y en especial Cartujanos, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, Oratorio de religiosos, los de Fray Luis de Granada y los del P. Fray Pedro de Alcántara». En el *Libro de su vida* (cap. 38), dice la santa: «Estaba un día, víspera del Espíritu Santo, después de misa, fuíme a una parte bien apartada adonde yo rezaba muchas veces, y comencé en un Cartujano [vol. IV] esta fiesta, y leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfetos...».

[16] *San Ignacio de Loyola* (Barcelona 1922) 34.

INTORNO ALLA SCUOLA DI ORAZIONE METODICA STABILITA A MONSERRATO DALL'ABATE GARSIAS JIMÉNEZ DE CISNEROS (1493-1510)

DOM ANSELMO M. ALBAREDA

Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana.

SUMMARIUM. — Pluribus monumentis et libris manu scriptis vel rarissimis inquiritur in origines sic dictae « devotionis modernae » in coenobio Montis Serrati ab exeunte saeculo XIV; in erectionem, anno 1500, atque in rationem verae et propriae Scholae « orationis methodicae »; in libros spirituales qui tunc temporis in bibliotheca servabantur; in difusionem et praxim huiusmodi commentationis ad initium usque saeculi XVIII ope libri, saepe excussi, *Compendio de Exercicios espirituales*, qui est veluti fructus illius Scholae cisnerianae.

Garsías Jiménez[1], cugino del cardinale Francesco Jiménez, nacque a Cisneros, diocesi di León, nel 1455 e morì a Monserrato nell'anno 1510. Giovanissimo, entrò nel monastero di « San Benito » a Vallaolid, di cui diventò secondo priore. Nel 1493, quando i re cattolici ottennero da papa Alessandro VI l'annessione di Monserrato a « San Benito », Garsías fu inviato a prenderne possesso con altri dodici monaci, i quali lo elessero superiore; e tale rimase, col titolo prima di priore e poi di abate, fino alla morte.

Nei diciassette anni che durò il suo governo, il Cisneros ebbe modo di mettere in evidenza le sue qualità non comuni. L'impresa era assai delicata, poichè il monastero di « San Benito », divenuto capo della Congregazione benedettina vallisoletana, teneva gelosamente alle sue costituzioni e le imponeva fino nei minimi particolari a tutti i monasteri che

---

[1] Jiménez è il nome di famiglia. Lui, da religioso, firmava: Garsías de Cisneros. È prevalso l'uso di chiamarlo così o, semplicemente, Cisneros. Per la storia di Monserrato, dell'abate Cisneros e della Congregazione di Valladolid, vedere: Antonio DE YEPES, *Crónica general de la orden de S. Benito*, IV (Valladolid 1613); Gregorio ARGAIZ, *La perla de Cataluña* (Madrid 1677); A. M. ALBAREDA, *Historia de Montserrat* (Montserrat 1931). diversi studi e documentazione in *Analecta Montserratensia*, I-VIII (Montserrat 1918-1955); Dom Manuel NAVARRO, *Vida de el venerable Fr. Garcia de Cisneros*, introduzione all'edizione *Exercitatorium spirituale*, Salamanca 1712; Dom Mateo ALAMO, *Congregación de San Benito de Valladolid*, in *Enciclopedia europeo-americana, Espasa*, LXVI, 930-988, eccellente monografia, ove sono riassunti ed ampliati i lavori di Dom Berlière, Dom Curiel ed altri: Dom G. COLOMBÀS, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid* (Scripta et documenta, 3) (Montserrat 1954).

di essa entravano a fare parte. L'applicazione di tale rigida uniformità causava dappertutto, come si può immaginare, disagi, ma a Monserrato in particolare doveva dare luogo a difficoltà quasi insormontabili. Il suo caso, come monastero, era unico, in ragione dei suoi antecedenti storici. Circa l'anno 1025, Oliva, vescovo di Vic e abate di Ripoll, eresse in piccolo cenobio una « ecclesia » o romitorio, dedicato a Santa Maria, proprietà del monastero di Ripoll, nella diocesi di Vic, e situato nella scoscesa montagna di Monserrato. Santa Maria formava parte di un gruppo di « ecclesiae » la esistenza delle quali è documentata dal secolo IX : laura eremitica, come pare con grande probabilità, fin dai tempi visigotici. Poco tempo dopo la sua fondazione, circostanze non conosciute nei particolari, ma sicuramente fatti prodigiosi attribuiti alla Madonna, attirarono i primi pellegrini al nuovo cenobio. L'afflusso sempre crescente dei fedeli e la posizione impervia del luogo, molto distante da ogni abitato, determinarono gli sviluppi futuri di Santa Maria di Monserrato. I pellegrini che vi giungevano, sfiniti per la dura fatica sostenuta nella ripida ascesa, erano costretti a pernottare sul luogo, rimandando di uno o due giorni la discesa. Incapaci di attendere all'ospitalità di un tale numero di persone, i monaci costituirono dentro il cenobio gruppi di sacerdoti secolari, d'inservienti religiosi e laici, di giovani scolari con il compito di praticare largamente le opere di misericordia corporale e spirituale verso i pellegrini di ogni ceto sociale, dal monarca al mendicante, che confluivano in schiere sempre più fitte al santuario della Madonna.

Quando il Cisneros giunse a Monserrato, nel 1493, fu colpito da uno spettacolo straordinario. Centinaia di pellegrini arrivavano, quotidianamente, al monastero, accolti con spirito di ospitalità benedettina da dodici inservienti religiosi, « donati », che offrivano a loro alloggio e li fornivano gratuitamente di pane, vino, sale, ecc. I sofferenti che si fossero trovati, venivano posti nella piccola infermeria per essi allestita. In chiesa, dodici sacerdoti erano pronti ad amministrare ai pellegrini i santi sacramenti e a riceverne gli *ex voto* di ogni genere, molto numerosi fino dal secolo XII. I devoti assistevano attoniti alle solenni funzioni liturgiche celebrate dai monaci, e si deliziavano dei canti degli « scolari » adibiti al servizio delle messe e ai cori in lode della Madonna. Saziata la pietà, i più animosi salivano ancora più in alto sulla montagna, dove tra le rocce, in celle simili a nidi di rondini, avevano la loro dimora di austerità e di penitenza dodici eremiti, dai quali ricevevano spirituali ammaestramenti. Anch'egli, il Cisneros, ammirò la carità dei « donati », l'innocenza dei giovanetti scolari, la virtù degli eremiti, lo splendore del culto e il fervore della vita religiosa dei monaci. Il problema che gli si presentava era come ridurre questa esuberante fioritura di vita attiva e contemplativa dentro gli stretti limiti di costituzioni, generate da comprensibili ma violente reazioni, che segregavano quasi il monaco da ogni contatto con i secolari, fino agli estremi, che si ebbero in alcuni

monasteri durante il primo tempo della riforma vallisoletana, grate e ruote giranti al modo dei conventi di suore della più rigida clausura.

Garsías de Cisneros, uomo di Dio e uomo d'azione, spirito positivo ed equilibrato, sorretto da grande dirittura morale e da animo coraggioso, formò entro di sè il proposito illuminato di conservare e migliorare ciò che faceva di Monserrato un monastero-santuario unico. Dura fu la lotta che egli sostenne a questo intento; Valladolid, tanto lontana nello spazio e nelle idee, non si arrese che a fatica. Ma il grande prestigio derivante al Cisneros dalla dottrina e dalla santità di vita, la sua prudenza e tenacia, riuscirono a fargli ottenere, dopo sette anni, dal capitolo generale della Congregazione di Valladolid, il riconoscimento delle particolari caratteristiche di Monserrato, includendo tra esse la solennità dell'ufficiatura e la forma della orazione mentale.

Fu precisamente la conservazione di tale forma di orazione a procurare, nei primi anni, all'abate Cisneros le maggiori amarezze, perchè essa veniva avversata fino da alcuni dei suoi monaci venuti da Valladolid. Al riguardo informa autorevolmente lo stesso abate [2] nella prefazione delle sue costituzioni di Monserrato, e volentieri lasciamo a lui la parola cercando di interrompere il suo discorso il più raramente possibile, anche perchè queste costituzioni sono quasi inedite [3]. Lo scritto mira prevalentemente a esaltare l'orazione mentale e a biasimare con severità i monaci che ne contrastano l'accoglimento. Il Cisneros premette che a suo avviso occorre, per conseguire la perfezione monastica, accettare l'eredità delle sante usanze praticate dagli antichi monaci, incominciando da san Benedetto, e seguitare inoltre le lodevoli abitudini del proprio monastero, così da tramandarle ai posteri nella loro integrità. Egli vuole pertanto che a Monserrato la vita religiosa si svolga secondo lo spirito della regola benedettina e in conformità alle sante consuetudini colà osservate. E ciò sia fatto per dare gloria a Dio e alla Vergine, la quale opera tante meraviglie in questo santuario, e anche per non

---

[2] G. J. DE CISNEROS, *Constituciones de los monges*, Bibl. di Monserrato, ms. 39. Un'ampia descrizione e la riproduzione di una pagina del codice, scritto nel 1502 o poco dopo: ALBAREDA, *Bibliografia dels monjos de Montserrat, segle XVI*, in *Analecta Montserratensia*, VII (1928) 46-48. Cisneros forse fece stampare nel 1501 queste costituzioni. Cf. ibid., 49. Nel titolo di esse si dice: « Síguense las costumbres y cerimonias ». Alla fine, però, si parla sempre de « las presentes constituciones ». Riteniamo meglio conservare questo titolo anche per non fare confusione col *Cerimoniale* di Monserrato, pure del tempo di Cisneros, del quale parleremo dopo. Citiamo: *Const.*, diamo i fogli in cifre arabiche invece delle romane.

[3] Nella nostra opera: *Sant Ignasi a Montserrat* (Montserrat 1935) abbiamo trascritto diversi frammenti, in relazione con la meditazione, confessioni, letture spirituali, ecc. Il compianto P. Pedro DE LETURIA S. I., *La « Devotio moderna » en el Montserrat de San Ignacio*, in Razón y Fe, 111 (1936) 371-385, ha fatto riferimento ad alcune di queste note e ne ha trascritto alcuni frammenti. ARGAIZ, 125-129, fece un riassunto di queste costituzioni e ne trascrisse le approvazioni.

diminuire la devozione dei pellegrini [4]. Abitudini lodevoli vengono considerate la forma dell'orazione e l'ufficio divino [5].

La forte ostilità da parte di alcuni monaci nell'accettare la meditazione, trova una sua spiegazione. I vallisoletani erano fieri della loro Congregazione e delle loro costituzioni, che ritenevano perfette e tali anzi da servire di modello a tutti gli altri benedettini, e appunto al fine di imporle, essi si erano recati a Monserrato. Dovevano invece sottomettersi colà a pratiche spirituali sconosciute nel monastero della loro professione, quasi passando in questa maniera da riformatori a riformati. Il Cisneros tuttavia attribuisce, per suo conto, tale avversione a mancanza di spirito buono, e fustiga aspramente quei monaci che si sforzano di attirare alla loro cattiva disposizione i semplici, cercando di formarsi per questa via una maggioranza che s'imponga quasi legalmente [6].

Con molta afflizione egli parla di questi monaci semplici, che hanno un barlume di buona volontà, ma, deboli, facilmente si spaventano e tornano indietro, preferendo di avvicinarsi ai più numerosi e potenti e discostarsi dai perseguitati per quella causa; cosicchè, abbandonando l'orazione mentale e le opere sante, corrono dietro alle consolazioni della carne [7]. Guai però a quelli, prosegue il santo abate, per cui decadono i buoni costumi nel monastero, e che sono motivo della perdizione dei

---

[4] « Pareciónos ser cosa muy digna para gloria de nuestro Señor y de su gloriosíssima madre, nuestra Señora la virgen María que en esta su devota casa tantas maravillas más que en otra parte obra, siguiéssemos, según nuestra flaqueza, el espíritu de la regla de nuestro padre san Benito, y dexássemos a los que después de nosotros han de venir esta heredad. Y en otras cosas, algunas differentes de nuestra congregación [di Valladolid], nos conformássemos con las loables costumbres de este monasterio, por conservar la devoción de los peregrinos ». *Const.*, f. 3.

[5] Cisneros si preoccupa costantemente dei numerosi pellegrini che con tanta devozione vengono al santuario, e desidera che non rimangano scontenti o meravigliati dei cambiamenti che comporta la venuta dei vallisoletani, già grave per la diversità della lingua, e cerca di diminuirli al massimo possibile, anche nella foggia dell'abito monastico: « y por la conformidad del monasterio con los hermitaños que están en la montaña, y assimismo por la diversa manera de governación que en él es menester para dar recado a los peregrinos, que como dicho es en tanto número a nuestra Señora visitan; queremos y diffinimos que se guarden de aquí adelante perpetuamente las costumbres y manera de vivir que fasta el día presente se guarda assí en el vestir, calçar, dormir [nell'orario per il mattutino a mezzanotte] forma de oración, officio divino, cerimonias y governación del dicho monasterio ». *Const.*, f. 3 v.

[6] « Hay algunos religiosos que dexadas las asperezas de la religión quieren relaxadamente vivir, que aun no contentos de su miseria y perdición, procuran de atraher los simples y menos fervientes a tal relaxación porque siendo muchos puedan defender, assí como por ley, su mala libertad y relaxada vida ». *Const.*, f. 1r-v.

[7] « Los quales [i semplici] aunque tienen alguna centella de buena voluntad, pero flaca, espántanse y tornan atrás; y escogen de se conformar con los que veen ser más y que más pueden, y apártanse de los que sobre estos veen ser atribulados e infamados. Y assí dexados los estudios de la oración mental y obras de sanctidad, siguen las obras y consolaciones de la carne con los otros, en tal manera que de todo en todo pierden los affectos y desseos espirituales ». *Const.*, f. 1v.

semplici e fanno sì che il giardino di Dio, il monastero, dove prima olezzavano le rose e i gigli in grazia dei santi esercizi, non produca che spine e cardi. Beati, per contro, quelli che per la loro vita lodevole e per gli spirituali esercizi si rendono esempio ai posteri e mostrano e appianano la via della perfezione e della vita religiosa [8].

Si poteva prevedere l'argomento contro l'orazione mentale da parte dei non conformisti: la singolarità e la novità [9]. Curioso è tuttavia notare come ancora negli ultimi anni del secolo XV questa forma di orazione sia ritenuta un'innovazione, come già nel XIV era nominata « devotio moderna ». A ciò il Cisneros reagisce, dichiarando che questa strada fu già battuta dai santi Padri, che Benedetto stesso stabilì il suo ordine sopra il fondamento delle meditazioni sante [10]; ma per i religiosi che non hanno esperienza delle cose interiori tutto è inutile, essi ignorano perfino il senso dei vocaboli spirituali. Quando leggono questi nelle scritture sante, non capiscono le cose significate; quando ne parlano le persone che hanno avuto esperienza della vita interiore, le disprezzano, anzi ritengono gli esercizi mentali e la contemplazione delle cose superne, oppressioni e suggestioni del nemico [11]. Nè accettava l'abate il pretesto che tali oppositori si attengono alla orazione vocale: i non curanti della meditazione, diceva, confidano unicamente nell'orazione vocale, ma

---

[8] « Pero guay de aquellos por quienes las buenas costumbres se pierden en el monasterio y son causa que los simples vengan a tal estado, y que el vergel de Dios, que es el monasterio, que acostumbrava a dar de si rosas y lilios de suavíssimos olores por razón de los santos exercicios, se haya tornado en dar espinas y cardos. Y por el contrario, bienaventurados son aquellos que por su loable conversación y spirituales exercicios dexan de si tal exemplo que sus successores fallen allanado y trillado el camino de perfección y vida religiosa ». *Const.*, f. 1v-2r.

[9] « Como las virtudes sean difficultosas y no se puedan alcançar sino con mucho estudio y cuydado y trabajo, cresce a las veces tanto este vicio [de los relaxados en el monasterio] que vienen a destruir las buenas costumbres y estudio de sanctidad y obras del espiritu y . . . a los que desean bivir religiosamente, según el devido estado de disciplina y honestad y según el espiritu, *so color de singularidad y novedad*, persiguen ». *Const.*, f. 1v. Cisneros allude nuovamente a tali pretesti di singolarità e di novità presentati dai non conformisti nel seguente passaggio: «Y porque los que después de nosotros vernán sepan lo que agora se guarda y no tengan escusación de no lo guardar, y los que quisieren seguir el camino de la vida spiritual no puedan ser impedidos *so los dichos colores* [singularidad y novedad], lo dexamos en escrito para perpetua memoria ». *Const.*, f. 4.

[10] « Este camino por cierto siguieron y nos enseñaron y dexaron por heredad nuestro padre sant Benito y todos los sanctos padres passados, los quales porque pusieron los fundamentos de la religión sobre el estudio de la oración y espirituales exercicios . . ., amando sobre todas las cosas los dones mentales, posseyeron en mucha paz y concordia los comienços de la religión y recibieron tan copiosamente la sapientia de las divinas illustraciones ». *Const.*, f. 2.

[11] « Estos religiosos no tienen experiencia de los mentales excessos, más aún, los vocábulos ignoran. Y si lo leen en las escripturas no lo entienden, y quando lo oyen de las personas que lo experimentan, burlan de ellas y menosprécianlas; y lo que peor es, tales mentales excessos y contemplaciones de las cosas soheranas estiman ser opressiones y engaños de los demonios ». *Const.*, f. 2v.

neppure di essa hanno il sapore interiore, nè mai raggiungono la pace dell'anima; illudono se stessi, poichè la loro vita religiosa è sempre in superficie e tutta la loro osservanza consiste negli esercizi esteriori [12].

La vittoria, al termine dell'aspra lotta, fu completa. Fino dall'anno 1500 la Congregazione di Valladolid concesse a Monserrato quanto aveva domandato Cisneros, pur dimostrando essa il suo rincrescimento per la discordanza che si veniva a creare con gli altri monasteri della Congregazione [13] e imponendo la condizione di rinunziare per l'avvenire a qualsiasi altra eccezione [14]. Ma soddisfazione più grande ebbe il Cisneros, quando tutti i suoi monaci, radunati il 18 agosto 1502 nell'aula capitolare, riconoscendo il grande profitto spirituale che la comunità aveva ricavato dall'osservanza delle costituzioni cisneriane (tra cui spiccava la forma dell'orazione mentale), non solamente le approvavano, ratificavano e di nuovo confermavano, ma stabilivano che in futuro gli abati nuovi eletti non fossero confermati se non dopo essersi obbligati con giuramento a osservarle e a farle osservare [15]. Il Cisneros prestò allora il suo giuramento [16]. Per quanto non risulti che i suoi successori si siano

---

[12] «Los quales religiosos no curando de los lacrimosos y mentales excessos, en la sola oración vocal confían, la qual ponen en el acatamiento de los hombres, sin tener en ella sabor interior. Y assí distrahen y apartan su mente de la paz interior, que nunca tienen reposo, ni conocen el alto estado de su perfección, ni reciben los altos sentimientos de las divinas immissiones. Mas enganyando a si mismos, en la superficie, en estas cosas y exercicios exteriores, ponen toda su religiosa observancia». *Const.*, f. 2v-3r.

[13] «Lo qual [la conformidad con las loables costumbres de este Monasterio] generalmente propuesto y ventilado en nuestro capítulo general [di Valladolid], aunque pareciesse difficultoso que esta casa [Monserrato], fuesse differente de las otras de nuestra congregación, consideradas las cosas susodichas y otras, fue aprovado». *Const.*, f. 3.

[14] «Nos place que de aquí adelante se guarden [i costumi particolari di Monserrato] perpetuamente. Pero todas las otras cosas [sean] conformes a las cerimonias y costumbres generales de la congregación, y no se consienta que se muden en poco ni en mucho, según que por el capítulo general está diffinido». *Const.*, f. 17.

[15] «A XVIII del mes de agosto de mil y quinientos y dos años, nos, el dicho fray García de Cisneros electo abbad del dicho monasterio, fray Alonso de Santoyo, prior [seguono i nomi di diciotto monaci] considerando el gran aprovechamiento spiritual que de guardar las dichas constituciones se ha seguido y mediante la gracia del Señor esperamos que más se seguirá, según que la experiencia nos demuestra, y desseando que para siempre assí se guarden, las tornamos otra vez a aprovar [la prima approvazione conventuale fu fatta nel 1501] y ratificar..., y por mayor firmeza de ellas estatuimos que todos los abbades que de aquí adelante para siempre en este monasterio fueren elegidos, ante que por el convento les sea prestada la obediencia, juren en su consciencia que assí las guardarán y farán guardar..., y si, lo que Dios no quiera, algún electo no lo quisiere assí jurar..., por el mismo caso la elección sea ninguna, y por aquella vez no pueda ser elegido, y el convento torne libremente a fazer otra elección». *Cons.*, f. 14v-15.

[16] «Yo, el dicho fray García de Cisneros, electo abbad del presente monasterio por complir y poner en effecto y execución el dicho presente statuto, juro en mi consciencia de guardar las dichas constituciones y de no las revocar, mudar ni innovar, según en ellas y en el dicho estatuto se contienen». *Const.*, f. 15.

sottomessi in effetto a questa disposizione, forse non del tutto canonica, è certo che la forma, a lui tanto cara, della meditazione continuò a sussistere nel monastero lungo i secoli.

In uno studio definitivo della spiritualità cisneriana occorrerà certamente prendere in esame la formazione ascetica e spirituale del grande abate e indagare quali siano stati i suoi primi contatti con le opere e gli ambienti improntati alla « devotio moderna ». I PP. H. Watrigant e M. Alamo hanno congetturato che nel 1496, durante un'ambasciata presso Carlo VIII di Francia, Garsías de Cisneros avrebbe avuto occasione di avvicinare Mombaer e di conoscere alcune opere di quella scuola [17]. Si tratta di una ipotesi assai attendibile, in particolare se si ammette che egli già conoscesse e apprezzasse l'orazione metodica, prima di recarsi, per motivi molto diversi e con tutt'altre preoccupazioni, in Francia. Con questi unici elementi, tuttavia, non sarebbe lecito, a nostro avviso, concludere che la nuova forma di orazione sia stata dal Cisneros introdotta a Monserrato dopo il 1496. Nelle sue Costituzioni egli afferma esplicitamente che ha ritenuto opportuno mantenere in vigore alcune lodevoli abitudini di Monserrato, sebbene differenti da quelle osservate a Valladolid. Le abitudini, com'egli precisa, si riferivano alla maniera particolare del « vestire, calzare, dormire (orario del riposo notturno), forma di orazione, ufficio divino, cerimonie e governo del monastero ». Tali caratteristiche monserratine egli appunto desiderò e ottenne di conservare [18]. Ora è sicuro che il Cisneros trovò colà in uso un abito diverso per il colore e la foggia da quello di Valladolid, e altrettanto è da dire per il genere della calzatura. Le funzioni liturgiche, già lodate da Isabella la Cattolica, erano « ab antiquo » celebrate in maniera solenne e particolare, in grazia alla presenza e assistenza dei giovani scolari, dei sacerdoti beneficiati e dei pellegrini. E tale celebrazione dell'ufficio divino imponeva speciali orari, soprattutto notturno, e modifiche non indifferenti nelle cerimonie. L'amministrazione « sui generis » di un cenobio-santuario-eremitorio non fu certamente impiantata dai monaci di Valladolid. Il Cisneros, perciò, avrebbe trovato tradizionalmente in uso a Monserrato l'insieme delle abitudini da lui giudicate degne d'essere mantenute, meno proprio la « forma de oración », che per lui è sicuramente l'orazione metodica. Pare difficile ammettere che l'austero abate annoverasse tra quelle lodevoli abitudini da mantenere una prassi da lui ultimamente introdotta, e più ancora che l'intransigente Congregazione vallisoletana, la quale tollerava a malincuore costumi

---

[17] H. WATRIGANT, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle* (Enghien 1920) 62-83; M. ALAMO, *Cisneros: Vie, œuvres, caracteristique spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, II (Parigi 1953) coll. 910-921.

[18] Abbiamo trascritto il testo delle Costituzioni Cisneriane riguardanti le lodevoli abitudini da mantenere, nelle note 4 e 5, e quello delle approvazioni delle medesime nelle note 13 e 14.

diversi dai propri, anche se profondamente radicati, avesse accondisceso a introdurre una forma d'orazione, risultante ai suoi monaci nuova e singolare. Tutto induce, in conclusione, a ritenere che il Cisneros trovò inizialmente stabilita quella forma d'orazione, e che, da spirito non innovatore ma rinnovatore, egli si comportò nei confronti di essa similmente a quanto fece verso le altre abitudini del santuario: le conservò amorevolmente e con sapienti ordinazioni ne accrebbe l'efficacia e il valore.

* * *

Un secolo prima dell'annessione di Monserrato a Valladolid, il terreno spirituale era in ogni maniera già bene preparato ad accogliere il nuovo seme dell'orazione metodica. Da lungo tempo, la fama dei prodigi attribuiti all'intercessione della Madonna attirava al santuario un numero ingente di romei, che ne facevano la meta dei loro pellegrinaggi. La felice circostanza della vicinanza a Barcellona, rendeva Monserrato punto convergente e sosta quasi obbligata per i visitatori dei più grandi santuari del medio evo. I pellegrini della Spagna che per via mare si portavano ai sepolcri dei Principi degli Apostoli o a quello del Signore, s'imbarcavano a Barcellona, e vi approdavano ugualmente quelli che dalla Terra Santa e da Roma si recavano, per la via mare, a S. Giacomo di Compostella. Avidi del meraviglioso, vagabondi che fossero o devoti, pochi pellegrini rinunziavano all'occasione di visitare il rinomato santuario. Gente di ogni ceto sociale, di diversa levatura culturale e spirituale, proveniente da tutte le parti del mondo cristiano, costituiva, per i monaci, un continuo e familiare contatto con i pellegrini, una larga e preziosa fonte d'informazione sui fatti contemporanei e sulle correnti di pensiero e di pietà. Nè devono essere dimenticate le frequenti uscite dal monastero dei suoi inservienti e monaci. I « baciners o almoiners », collettori di elemosine per il santuario, che muniti di salvacondotti e privilegi varcavano le frontiere della Catalogna verso l'Aragona, la Navarra e la Francia per diffondervi la devozione alla Madonna, tornavano sempre carichi, se non di denari, di notizie e chiacchiere d'ogni sorta. Anche gli « iuvenes magnae spei », mandati agli Studi generali per esservi iscritti, e i monaci che frequentavano le Università per graduarsi nelle diverse discipline ecclesiastiche (sorprende in certi periodi il numero, proporzionalmente alto, tra i monaci di Monserrato, dei dottori in diritto, teologia, arti, e dei professori in sacra Scrittura) riportavano le opinioni dominanti in quei centri di cultura. Presto, il tema più scottante fu quello della legittimità del Pontefice, mentre dilagava lo scisma d'Occidente. Il priore di Monserrato, V. di Ribes, strenuo difensore dell'obbedienza di Roma nei tempi di Urbano VI, Bonifazio IX e Innocenzo VII, fu nominato cardinale da Gregorio XII nel 1408. Poco tempo dopo, alla presa di possesso che fece di Monserrato Benedetto XIII, il gruppo dei

monaci sostenitore dell'obbedienza romana, con a capo il sottopriore Celestino, si esiliò in Italia. Martino V, appena incoronato, raccomandò all'abate di Monserrato, il 24 febbraio 1418, di ricevere amorevolmente i monaci fuorusciti durante lo scisma [19]. Costoro ritornarono, ma i monserratini avevano oramai preso il gusto delle cose d'Italia, e i viaggi continuarono. La regina Maria d'Aragona si valse, talvolta, di tali occasioni per avere dall'Italia libri spirituali. Note sono le relazioni culturali di Monserrato con la famiglia reale d'Aragona. Al nostro riguardo le più interessanti sono quelle mantenute con la moglie di Alfonso il Magnanimo. Questa pia e malaticcia dama cercava conforto e rassegnazione alle sofferenze fisiche e alle interminabili assenze del re, immergendosi nella lettura di libri devoti. Per la ricerca e la copia di essi si serviva volentieri dell'opera dei monaci, dei sacerdoti e dello « scriptorium » di Monserrato. Così, al principio del 1420, avendo la regina smarrito un libro che le stava molto a cuore e sapendo che era posseduto da Monserrato, lo domandò in prestito ai monaci, che si affrettarono a mandarlo. L'11 febbraio, la regina scrisse: « vos responem que us regraciam molt com tan liberalment nos havets tramès lo libre ». In qualche caso l'entrare in possesso di un'opera richiedeva parecchie lettere e anche la presenza di un « missus ». Nel novembre dell'anno stesso giunse appunto a Monserrato P. Caselles, appartenente alla segreteria della regina, per prelevare un libro varie volte domandato per lettera. Di questo e del precedente ignoriamo il titolo, ma invece sappiamo che la regina ricevette il *De consolatione* di Boezio in una versione catalana trascritta a Monserrato (sicuramente il n° 34 del catalogo della libreria della regina); *Libre de vicis e de virtuts*, forse di G. Pérault, che corrisponde al n° 30 del catalogo; e ancora, il *Libre de confessió*, probabilmente il *Confessional*, n° 38, che la regina aveva richiesto al monastero nell'avvicinarsi della quaresima (l'altra opera intitolata *Confessió*, n° 22 della libreria stessa, fu infatti scritta a richiesta della regina Iolanda de Bar, da Antonio Canals). Fu il monaco di Monserrato Bernardo de Vilalta a portare da Napoli alcuni libri spirituali, per mandato della regina Maria. E Pietro Busquets, altro benedettino catalano, attesta di essere stato lui, che trascorse più di quindici anni in Italia e sapeva bene quella lingua, a tradurre in catalano uno appunto di quei libri, lo *Specchio della Croce* di Domenico Cavalca, e altre opere toscane. Del Cavalca si registrano nell'inventario della libreria della regina le versioni fatte dal Busquets dello *Spill de la Creu*, n° 48, e del libro *De pasciència*, n° 37.

A guardare da vicino il genere dei libri posseduti dalla moglie del Magnanimo, esce anche meglio confermato questo influsso monastico.

---

[19] Per gli studi dei monaci fuori del monastero, cf. A. Mundó, *Notes sobre la cultura montserratina del segle XIV*, in *Anal. Monts.*, VIII (1955) 470-491 ; per lo scisma d'Occidente e Monserrato, cf. Albareda, *Els darrers priors de Montserrat*, in *Anal. Monts.*, IV, 217-226; *Història de Montserrat* (1931) 71-74.

Si notano tre esemplari delle *Collationes* di Cassiano, due in catalano, nn° 4 e 59, e una in castigliano, n° 62; le *Vitae patrum*, n° 11 ; i Dialoghi di s. Gregorio, n° 5, con i *Morales*, n° 27, e le *Homiliae*, n° 9; il *Libre dels sants pares hermitans*, n° 50; due esemplari delle Omelie dell'abate Isaac di Ninive, *De l'ànima e de certes virtuts de vida*, n° 11, e *Libre appellat Abbat Isaac*, n° 17 (è curioso osservare come già in quel secolo esistesse a Monserrato quest'opera, tradotta da B. Boil e fatta stampare in latino dal Cisneros a Barcellona, 1497). Un altro dei libri che risultano essere appartenuti alla regina, *De la vida de Jesucrist de Bonaventura*, n° 66, era molto apprezzato a Monserrato, come appare dall'essere stato il primo libro stampato nel monastero, nel 1499, e successivamente tradotto anche in catalano. L'agiografia è bene rappresentata con il *Flos sanctorum* in catalano, n.° 55, e con le vite dei santi Lazzaro n° 2, Paolo primo eremita n° 23, Girolamo n° 8, Onorato n° 68, Elisabetta n° 24, e Radegunda n° 40. Di autori catalani figuravano parecchie opere di Francesco Eiximenis, nn° 13, 16 e 29; l'*Exercitatorium mentis ad Deum* di Bernardo Oliver, n° 6, e la versione del *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore, eseguita da Antonio Canals, n° 10. Meritano in fine rilievo speciale il *Libre e doctrina de la molt virtuosa dona sancta Angela de Foligno*, n° 26, e il *Libre appellat Sancta Caterina de Sena*, n° 54: opere giunte dall'Italia, possibilmente per mezzo del P. B. Vilalta, insieme con quelle del Cavalca. Nella libreria della regina Maria, legata da così familiari relazioni con Monserrato, erano in conclusione assai bene rappresentate le varie correnti spirituali dell'epoca. Naturalmente i rapporti culturali e spirituali dei monserratini e l'attività dello « scriptorium » del monastero non si limitava alla casa reale, anche se altre corrispondenze e informazioni non siano purtroppo giunte fino a noi [20].

Uno splendido prodotto dello « scriptorium » monserratese della fine del secolo XIV, l'attuale codice n° 1, contiene preziose informazioni sull'istruzione religiosa e spirituale impartita a Monserrato in questa epoca [21]. I monaci dovevano istruire i pellegrini nella dottrina cristiana

---

[20] Per le relazioni culturali di Monserrato con la casa regnante d'Aragona, prima di Alfonso il Magnanimo, vedi RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, I (Barcellona 1908), II (1921). Per le relazioni con la regina Maria, F. TORRES - AMAT, *Memorias ... diccionario de los escritores catalanes* (Barcellona 1836) 526-527, che fu il primo che pubblicò le lettere della regina al sacerdote di Monserrato Guglielmo Ramon. Per la biblioteca della regina: *Inventario de los libros de la reina de Aragón doña María, (año 1458)*, in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 2 (Madrid 1872) 11-14, 28-30, 43-46; F. SOLDEVILA, *La reina Maria muller del Magnànim* in *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, X (1918) 316-332; nelle pp. 334-336 riproduce i docc. del Torres-Amat, con una nuova lettera della regina al monserratino Giacomo Prats. Per il monaco B. Vilalta e lo *Specchio della Croce* del Cavalca, vedi G. M. BERTINI, *Studi e ricerche ispaniche* (= Pubbl. Univers. Sacro Cuore, sez. IV, Scienze filologiche, v. XXXIX) (Milano 1942) 47-51.

[21] Per la descrizione del codice nominato *Libre Vermell*: *Anal. Monts.*, I (1918)

e nella pratica della virtù a seconda delle loro capacità. Essi dovevano incominciare con la spiegazione dei precetti del Decalogo e degli articoli della fede. Richiamando poi alla loro mente le promesse di rinunziare il diavolo e le sue opere, fatte allorchè, mediante il battesimo, avevano ricevuto la fede cattolica, dovevano rammentar loro che, mancando a tali promesse, sarebbero stati eternamente condannati e torturati nell'inferno [22]. Frequentemente dovevano pure i pellegrini pensare alla morte, che sta in agguato di ciascuno di noi giorno e notte, senza che sappiamo quando, nè come, nè dove dovremo morire; nè quale, dopo la morte, sarà la sorte dell'anima nostra [23]. Dovevano ancora i monaci istruire e indurre i pellegrini alla pratica dell'umiltà più profonda e della pazienza, proponendo loro e offrendo al loro sguardo gli esempi di umiltà infinita che ci ha lasciato il benedetto Figliol di Dio Nostro Signore Gesù Cristo nella Sua sacratissima e virginale Incarnazione, nella Sua nascita, in piena nudità e povertà, in mezzo a due animali e nel decorso di tutta la Sua vita, durante la quale fu visto dimorare sulla terra e trattare e conversare con gli uomini, soprattutto se poveri e diseredati [24].

Tutti i pellegrini, tutti i cristiani, son tenuti a ricordare con frequenza e devotamente contemplare la Passione del Salvatore Nostro Gesù Cristo [25]. Perchè, potrebbe mai esistere un mezzo più efficace per combattere e distruggere fin le minime tracce del nostro sciocco e malvagio orgoglio che la contemplazione della Sua Passione benedetta e gloriosissima, infinitamente pia, infinitamente memorabile, infinitamente compassionevole ? Certo che no; a meno che, deliberatamente, non vogliamo essere per sempre membri del diavolo [26].

3-9; VIII (1955) 342-348 ; per la notazione musicale, G. SUÑOL, *Els cants dels romeus (segle XIV)*, ibid., I, 100-192, con dodici riproduzioni fototipiche. Trascrizione dei testi in catalano, ibid., I, 201-225.

[22] «Item sunt instruendi [i pellegrini] in decem preceptis decalogi et articulis fidei, et qualiter in baptismo fidem catholicam petierunt ac diabolus et omnibus eius pompis abrenunciaverunt. Unde si hanc promissionem violaverint, nisi per penitentiam reparentur, eternaliter dampnabuntur ut in infernum crucientur». BM, ms. 1, f. 78.

[23] «Item [i pellegrini] debent sepius cogitare mortem cuicumque insidiantem die ac nocte; tamen nescimus quando, quomodo, ubi moriemur nec quo tendet, post mortem, anima nostra». Ibid., f. 78.

[24] «Item [i monaci] debent instruere ac inducere ipsos peregrinos ad omnimodam humilitatem et pacientiam, reducendo ipsis ad memoriam qualiter Filius Dei benedictus Ihesus Christus dominus noster, exemplum prebuit nobis infinite humilitatis in sua sacratissima ac virginali Incarnatione; in sua Nativitate, volens nasci in stabulo inter duo animalia et cum tanta nuditate et paupertate. Item in sua conversatione, quamdiu in terris visus est et cum hominibus ..., maxime pauperibus et abiectis, conversatus est». Ibid., f. 77v.

[25] «A tot fael cristià deu soving recordar e devotament contemplar en la Passió del Salvador nostre Jesu Christ». Ibid, f. 70v.

[26] «Nonne misterium sue gloriosissime, infinite piissime, infinite memorande, infinite lamentande, Passionis benedicte est sufficiens ad conterendum, posternendum et expugnandum quodcumque specimen et velamen fatuissime atque nequis-

Le ore notturne, terminata in chiesa la salmodia monastica, erano il tempo più adatto per la contemplazione [27]. I monaci facevano sospendere allora i canti anche devoti per non recare disturbo ai fedeli dediti all'orazione e a devote contemplazioni, nelle quali — soggiungevano — tutti i pellegrini dovevano insistere e devotamente perseverare [28].

Da queste istruzioni spirituali, impartite nel secolo XIV a Monserrato, non sembra tanto lontana la prassi di esercizi, con i richiami sui novissimi per la « Via purgativa », sulla vita e Passione di Gesù per la « Via illuminativa », con le pie e devote contemplazioni per la « Via unitiva ». Non vogliamo precorrere i tempi, ma certamente il clima spirituale di Monserrato si mostrava molto propizio alla « devotio moderna » un secolo prima che l'abate Cisneros giungesse al santuario catalano.

Gioverà ancora, al nostro studio, dare uno sguardo sullo stato spirituale del monastero durante il decennio precedente l'arrivo di Cisneros. Due personaggi di rilievo lo avevano qui preceduto, tra gli anni 1480 e 1493, nella nobile e meritevole fatica della formazione spirituale: Bernardo Boil e Giovanni de Peralta. Figura quasi leggendaria, il primo. Uscito da nobile casato ed educato alla corte dei re d'Aragona, fu dapprima segretario di Ferdinando il Cattolico, suo incaricato in molte missioni diplomatiche, commissario dell'armata dell'ammiraglio Bernardo de Vilamarí e capitano di galera. Inattesamente lasciò il mondo, e nel 1480 divenne eremita di Monserrato. Ordinato sacerdote nel 1481, fu nominato superiore degli eremiti nel 1482; successivamente fu vicario di s. Francesco di Paola nel 1492 per l'ordine dei Minimi della Spagna. Superiore degli ecclesiastici destinati alle Indie occidentali, partì con Cristoforo Colombo nel 1493 e rientrò in patria nel 1494. Dal 1494 al 1501 promosse l'ordine dei Minimi, e finalmente fu eletto abate del monastero benedettino di S. Michele di Cuixà nel Rossiglione, dove morì nel 1509 [29].

---

sime superbie nostre ? Utique, nisi membra diaboli, mente deliberata, velimus esse perpetua ». Ibid., f. 77.

[27] Attendere alla preghiera in chiesa durante tutta la notte fu pratica normale e costante dei pellegrini. Percorrendo i *libri miraculorum* di Monserrato (il codice più antico, tuttora esistente, risale al secolo XII), i documenti della regia cancelleria d'Aragona, le biografie di personaggi ecc., si apprende che le porte della chiesa di Monserrato rimasero per secoli aperte giorno e notte. Centinaia di pellegrini d'ogni ceto, tra i quali emergono grandi nomi, da Pietro il Grande d'Aragona a s. Ignazio di Loyola, da Giovanni I con la consorte Violante di Bar al vescovo Antonio de Guevara, dalla regina di Sicilia Eleonora a s. Giuseppe Calasanzio, trascorsero a Monserrato tutta la notte in preghiera. Cfr. ALBAREDA, *Sant Ignasi*, 48, 51-53.

[28] «Quia interdum peregrini quando vigilant in ecclesia beate Marie de Monte Serrato volunt cantare et trepudiare et etiam in platea [la piazza dinanzi al monastero] de die, et ibi non debeant nisi honestas ac devotas cantilenas cantare; idcirco superius et inferius alique sunt scripte. Et de hoc uti debent honeste et parce, ne perturbent perseverantes in orationibus et devotis contemplationibus, in quibus omnes vigilantes insistere debent et devote vacare. BM, Ms. 1, f. 22.

[29] Non esiste una biografia su Bernardo Boil. La documentazione sulle sue re-

Di questa movimentata vita, i dodici anni trascorsi nell'austera solitudine di Monserrato furono, malgrado le frequenti interruzioni per affari del monastero o incarichi reali, quelli spiritualmente più fecondi. La promozione al sacerdozio, la nomina a superiore degli eremiti e a confessore dei pellegrini, spinsero il Boil a colmare le lacune della sua formazione umanistica, che mancava di fondamenti filosofici, teologici, ascetici. Dai primi tempi della sua vita solitaria volle dedicarsi allo studio delle dottrine di Raimondo Llull. Ebbe corrispondenza e contatti personali con diversi lulliani, specialmente con Arnaldo Descós di Maiorca e con alcuni dei suoi discepoli: il francese Giovanni, che si offriva a dargli lezioni a Monserrato; Egidio, incaricato di portare la corrispondenza e i cordiali saluti a Descós e gli allievi, che Boil chiama suoi condiscepoli. Ma soprattutto egli ebbe relazioni con il celebre Pietro Deguí, titolare della cattedra di lullismo stabilita a Maiorca nel 1481. Il Boil, in corrispondenza con lui fin dal 1482, professava ammirazione sconfinata per l'autore dell'*Opus divinum*, in particolare dopo avere assistito nel 1488 ad alcune sue lezioni in Saragossa e inteso qualche commento alla *Ianua artis*. Le vicende della vita non permisero al fervente discepolo di seguire la scuola del maestro, ma non mancò di opere sue e del « Dottore illuminato » [80]. Dal 1481 al 1489 furono pubblicate a Barcellona, di questi autori, le opere: *Ars brevis, Logica abbreviata, Tractatus formalitatum, Opus divinum, Ianua artis, Arbor scientiae.* Esse si trovavano tutte nell'antica biblioteca di Monserrato, con eccezione dell'ultima; ma, in compenso, dell'*Ars brevis* esistevano due edizioni, 1481 e 1489, possibili doni di Pietro Deguí al Boil. Monserrato continuò ad interessarsi delle opere del Llull, che vennero acquistate anche dopo la partenza del Boil, come il *Liber proverbiorum*, il *De conceptione B. Mariae*, pubblicato sotto il nome di Llull, ecc. Ma ciò riguarda piuttosto la storia letteraria di Monserrato.

Più che alla scienza filosofica, il Boil, nei suoi ardori di neofito, desiderava giungere, attraverso le dottrine lulliane, a una conoscenza più

---

lazioni col lullismo e su altri aspetti della sua vita fu pubblicata dall'erudito P. Fedele Fita S. I. in diversi articoli in *Boletín de la Real Academia de la Historia* (= BAH) Madrid, 19 (1891) 173-233, 267-348, 354-356, 557-560; 20 (1892) 160-205, 573-586; 22 (1893) 280-310. Molto si è discusso sulla professione benedettina del Boil quando scelse la vita eremitica a Montserrato. Noi riteniamo che non fu benedettino. Anteriormente a Cisneros tali eremiti giuravano obbedienza ai prelati di Montserrato mentre dimoravano nella montagna, ma non avevano altri voti e potevano andar via a loro beneplacito: « Licebat enim illis [ai suddetti eremiti] pristino more, ab incepta heremitarum vita impune pede reducere et denuo ad mundi laqueos et illecebras . . . redire ». CISNEROS, *Constitutiones heremitarum Monteserrati*, in *Anal. Monts.* III (1920) p. 128. La sua nomina ad abbate del monastero benedettino di Cuixà la crediamo sicura, ma probabilissimamente fu abate commendatario, come i suoi immediati antecessori e successori.

[80] Vedere la documentazione di tutte queste notizie negli articoli citati del P. F. Fita.

perfetta di Dio [31]. Nell'eremo di Monserrato, vuole dimenticare la sua cultura umanistica e accetta mal volentieri a questo riguardo gli elogi del suo amico Descós: « olent enim tuae epistolae Ciceronem ». Gli sfugge una sola volta una reminiscenza classica: « Orestis Pyladisque sive fabula sive historia docet ». Ma egli non si preoccupa che delle opere dei Padri e di autori ascetici, abbastanza bene rappresentati nella biblioteca di Monserrato. Dei libri ascetici, ebbe stima straordinaria per l'opera dell'abate Isaac di Ninive. Il titolo del libro, a suo avviso è *De religione*, cioè dello stato della vita religiosa : opera certo ideale al suo uso, per le condizioni personali e la carica di superiore degli eremiti, perchè contiene norme di vita spirituale sia per i monaci sia per i solitari, e offre suggerimenti sul modo di vincere le tentazioni, acquistare le virtù e progredire nella via della vita spirituale, monastica ed eremitica, fino a congiungersi con Dio. Alcuni capitoli, come « De las dulces obras de las vigilias de la noche », « De la guarda y contemplación más subtil », predispongono lo spirito alla meditazione e contemplazione. Il Boil, apprezzava questo libro per la sua « maravillosa doctrina y ensenyança », come particolarmente utile a quelle anime « que dessean allegarse a Dios en breve tiempo ». Fin dal principio della sua conversione lo adoperò per il proprio perfezionamento, lo lesse e commentò nelle sue conferenze agli eremiti, i quali lo pregarono di tradurlo dal latino, che alcuni tra essi, laici, non capivano. Anche i sacerdoti desideravano di averne copie stampate [32]. L'antico segretario di Ferdinando il Cattolico ne fece infatti la versione, fino dal 1482; e fu stampata presso Barcellona, nel monastero benedettino di Sant Cugat, nel 1489. L'opera *De religione*, che ebbe grande influsso nella vita spirituale di Monserrato, collega il Boil con il Cisneros, il quale a sua volta la stimò tanto da promuoverne un'edizione latina.

Garsías de Cisneros ebbe un altro precursore nell'abate Giovanni de Peralta, che lo precedette immeditamente nel governo di Monserrato. Era nato a metà del secolo XV, da nobile famiglia catalana; il fratello Guglielmo, elevato dai re d'Aragona alle più alte cariche, giunse fino a

---

[31] Boil scriveva a Descós, il 20 aprile 1484, che desiderava andare a Maiorca «ut te caeterosque istius sanctissime doctrine [lulliana] professores aliquando viseremus, degustaturi aliquid istius suavissimae Artis, quae aegrotantis ingenii hebetudinem sanat, perpetuamque ad intuendam Divini Luminis claritatem inducit valetudinem». FITA, BAH, XIX, 300.

[32] «Pedísteme, senyor [l'arciprete di Daroca, Pietro Çapata], en los días passados el nuestro abbat Ysaach, el qual yo por su maravillosa doctrina y ensenyança, a ruego de los padres y hermanos desta nuestra montanya [Monserrato], en el comienço de mi conversión, de latino aveva fecho aragonés... Y pedístelo, según veo, para que con vuestra industria y caridat [l'arciprete di Daroca fece la spesa dell'edizione] la su provechosa doctrina que fasta aquí, por falta de traslados stava celada y encubierta, con el maravilloso artificio de la enprenta publicada, con muy poca costa, en manos de los que dessean allegarse a Dios en breve tiempo, viniesse». BOIL, Prologo del *De religione*. Cfr. nota 82.

quella di vicerè di Sardegna e di Sicilia. Probabilmente questo personaggio ebbe ingerenza nel procurare al fratello minore Giovanni varie prebende ecclesiastiche: decanato della chiesa di Girgenti e commenda del monastero siciliano della Grotta, dell'ordine di S. Basilio [33]. Ferdinando il Cattolico domandò a Sisto IV, fino dal 1479, di consentire in favore del Peralta la permuta di questa abbazia con quella di Monserrato, della quale era abate commendatario il nipote del Papa, Giuliano della Rovere. Ma il futuro Giulio II amava assai Monserrato, dove fece anche costruire un piccolo chiostro, gioiello di arte gotica; e non cedette al desiderio reale che il 10 marzo 1483, data in cui il Peralta ebbe quella nomina. I più fermi propositi di ricostruzione e di riforma animarono il nuovo abate fino dal principio; non erano stati da lui spesi inutilmente i quattro anni trascorsi in Italia, dal 1479 al 1483, con la previsione di essere destinato al governo di Monserrato. Informato minuziosamente del suo stato dal fratello Guglielmo, allora procuratore del re nel monastero, ebbe tempo e agio di preparare un piano di riforma. Conobbe i superiori e molti monaci, tra i quali alcuni catalani, della fiorente Congregazione osservante di S. Giustina di Padova, fondata pochi decenni avanti dal vescovo di Treviso Ludovico Barbo [34], e si propose d'impiantare a Monserrato un tenore simile di vita nella forma giuridica e secondo la spiritualità monastica. Al tempo debito, chiese e ottenne dal pontefice una bolla che gli dava autorità di procedere alla riforma di Monserrato, iniziandola di fatto non appena ne prese il possesso. Desiderava

---

[33] Per quanto si riferisce a questo abate e al suo operato a Monserrato a favore della riforma, vedere: A. M. ALBAREDA, *L'abat Joan de Peralta i els reis catòlics en la reforma de Montserrat*, in *Anal. Monts.*, VIII (1955) 6-90.

[34] Sui rapporti di Ludovico Barbo e la Congregazione di Santa Giustina con la Congregazione di Valladolid e Monserrato conviene rettificare alcune supposizioni del compianto Padre Pietro de Leturia S. I. nell'articolo citato: *La «Devotio moderna» en el Montserrat de S. Ignacio*, p. 377. «Sabemos que Luís Barbo envió en 1433 y 1439 sus istrucciones espirituales a los monjes de San Benito de Valladolid». Non è esatto. Nel 1439, i monaci di Valladolid presentarono alla approvazione di Eugenio IV quindici proposizioni che mitigavano il rigore eccessivo dell'osservanza primitiva. Il Papa diede incarico a Ludovico Barbo di esaminarle e riferire. Barbo aggiunse qualche osservazione e Eugenio IV, «vivae vocis oraculo», lo autorizzò a rimandarle approvate, cosa che lui fece nell'agosto del 1439. Questi quindici punti, non riguardanti la meditazione, furono inseriti in *Privilegia praecipua Congregationis S. Benedicti Vallisoletani* (Valladolid 1595) ff. 101-104, e pubblicati da Dom F. CURIEL, *Congregatió hispano benedectina, alias S. Benedicti Vallisoleti* in *Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterzienzer-Orden*, 25 (1904) 698-703. Prosegue il P. Leturia: «Montserrat estuvo de 1440 a 1452 bajo el influjo de a quella Congregación italiana». Occorre precisare. Tra queste due date vennero a Monserrato alcuni monaci di Montecassino, ma questo monastero non fece parte della Congregazione di Padova fino al 15 novembre 1504. L'influsso dei suoi monaci su Monserrato fu nullo. Cfr. A. M. ALBAREDA, *Monjos de Montecassino a Montserrat*, in *Casinensia* (Montecassino 1929) 210-216. Non è improbabile che Valladolid conoscesse la *Forma orationis* di L. Barbo, ma ancora nel 1500 considerava l'orazione metodica come una singolarità di Monserrato.

avere alcuni monaci della Congregazione di S. Giustina, che fungessero quasi da maestri monastici e preparassero i monaci ad accettare la vita propriamente comune, rilassata dovunque dalle vicende miserevoli dell'età delle commende e per dispense incluse in costituzioni approvate dalla Sante Sede. Tuttavia Padova non credette opportuno di mandare i suoi monaci, neppure dopo la triplice insistente richiesta avanzata da Ferdinando il Cattolico, perfino con l'indicazione dei nomi dei monaci desiderati, per personale conoscenza, dal Peralta. Pur non riuscendo nella riforma giuridica, non dipendente soltanto dall'abate, egli in ogni maniera ebbe successo nel governo spirituale della comunità. È molto probabile che a questo intento si valse anche dell'orazione metodica, poichè il suo continuato contatto con i superiori e i monaci di S. Giustina aveva sicuramente portato a sua conoscenza l'opera scritta dal fondatore di questa abbazia, Ludovico Barbo, *Forma orationis et meditationis* [35]. Non possiamo garantire che sia stato egli a impiantarla, anzi che semplicemente a continuarne l'uso già in precedenza stabilito. Certo è che quando l'abate Peralta lasciò la badia di Monserrato e il 27 marzo 1493 assunse il vescovato di Vic, il suo successore Garsías de Cisneros, annoverava tra le lodevoli consuetudini vigenti nel monastero e diverse da quelle della congregazione di Valladolid, « la forma de oración », cioè l'orazione metodica.

* * *

Qualunque siano stati i precedenti, è certo che se il nome di Monserrato figura nella storia della spiritualità nel periodo della « devotio moderna » è merito incontrastato di Garsías Jiménez de Cisneros. Convinto dell'utile inestimabile che poteva recare nella formazione spirituale dei suoi monaci la conoscenza approfondita e la pratica costante dell'orazione metodica, stabilì una vera scuola per insegnarla, formulando minuziose prescrizioni per un tale studio: tempo e luogo destinati alle lezioni, maestri, libri di testo, circostanze per l'applicazione pratica.

La monastica « ratio studiorum » cisneriana conteneva tre corsi: orazione metodica, istruzioni sull'ufficio divino, specialmente circa lo studio dei salmi, e teologia morale e predicazione. I professori potevano adibire diversi libri di testo nel secondo, sebbene Cisneros dimostrasse la sua preferenza per il Commento ai Salmi di s. Agostino, che a suo avviso conteneva l'essenza della sacra Scrittura e del quale inculcava lo studio con tutta diligenza [36]. Per la teologia morale suggeriva, non in modo

---

[35] Su Ludovico Barbo e la sua opera, vedere Dom Ildefonso Tassi, *Ludovico Barbo (1381-1443)* (Roma 1952), che riproduce la *Forma orationis* a p. 143-152.

[36] [I monaci del secondo corso] «den lección de los libros que por el abbad les fueren assignados. Los quales deven ser primeramente de aquellos por donde sean enseñados en el entendimiento de los salmos y officio divino, assí como las quinquagenas de sant Agostino sobre el psalterio, en las quales muy estudiosamente se deven

esclusivo, la *Summa* di s. Antonino e il *Preceptorium* di G. Nider [37]. Bene inteso, questi studi non dovevano essere intrapresi fino a che i monaci non fossero perfettamente istruiti, « assí por práctica como por theórica », negli esercizi spirituali del primo corso.

Lo studio dell'orazione metodica s'iniziava nel noviziato. Appena vestito l'abito, i novizi erano tenuti a prepararsi a una confessione generale [38], della quale diremo più avanti. Compiuta questa, venivano istruiti nella recitazione dell'ufficio della Madonna e dei defunti, nelle lezioni di coro ecc. [39]. Contemporaneamente il maestro iniziava i suoi allievi ad alcune pie considerazioni sulla vita e la passione del Signore e insieme ad alcune orazioni vocali [40]. Non si trattava ancora di esercizi propriamente mentali, che Cisneros anzi sconsigliava ai principianti [41]. Ad essi più volentieri suggeriva di pensare che di meditare: « Quelli che incominciano, prima devono pensare su quelle materie che muovono al timore, e poi pensare alla vita e Passione del Signore » (*Exercitatorio*, cap. VIII). La confessione generale seguita dalle meditazioni sui novissimi e sulla vita di Gesù costituiva ciò che oggi chiameremmo esercizi spirituali; i quali venivano condotti in un numero determinato di giorni. Il monaco di Monserrato era sottoposto a essi una sola volta, all'ingresso del monastero. L'orazione metodica invece costituiva un esercizio quotidiano della sua spiritualità, quasi come la recitazione dell'ufficio divino, e durava tutta la sua vita.

La menzionata confessione generale dei novizi voluta dal Cisneros dà occasione a rilevare l'altissima stima da lui fatta della confessione sacramentale e l'importanza a essa attribuita nella vita spirituale. Egli sembra perfino interessarsi più del sacramento della penitenza che di quello stesso della santa Eucaristia. Fu egli certo a ordinare, o a confermare la consuetudine, che i non sacerdoti residenti nel monastero, e specie gli eremiti, si comunicassero tutte le domeniche e feste di pre-

---

exercitar porque en ellas se contiene la substancia de toda la sancta escriptura ». *Const.*, f. 10v-11.

[37] «Lo segundo, en los libros que puedan ser enseñados para las confessiones, assí como la *Summa anthonina*, el *Preceptorio* Iohannis Nider, y otros semejantes». *Const.*, f. 11.

[38] «Ordenamos que el maestro de los novicios primeramente entienda en la salud de sus ánimas. Esto es, que les faga luego confessar generalmente con el abbad». *Const.*, f. 15.

[39] «Después de confessados, enséñeles a rezar de nuestra Señora, de defunctos y todo el officio menor que dize el convento, y a dezir las lecciones en el coro, a servir de archícoros y achólitos, a guardar muy bien a missa y las señales». *Const.*, f. 15.

[40] «Después de confessados . . ., según la disposición de cada uno, los enseñe algunas devotas oraciones vocales y meditationes devotas de la vida y passión del Señor ». *Const.*, f. 15v.

[41] «Lo qual [le istruzioni preliminari, i novizi] podrán bien saber en los tres meses primeros, si con diligencia son enseñados y tienen mediana capacidad. En el qual tiempo no conviene ocuparlos en oraciones y exercicios mentales ». *Const.*, f. 15v-16.

cetto [42]: ciò che equivaleva, in tempi nei quali i fedeli ricevevano pochissime volte all'anno la santa Eucaristia, quasi alla comunione quotidiana dell'età nostra. E fu egli ancora che si valse di regole semplicemente disciplinari per raccomandare ai monaci l'azione di grazie dopo aver ricevuto il Corpo del Signore. Così dispose, ad esempio, che nelle domeniche e feste di precetto, dopo la messa cantata, i monaci si trattenessero almeno un quarto d'ora prima della refezione. Con spirituale delicatezza, aggiungeva: « in tal modo quelli che si sono comunicati potranno rendere grazie per il dono ricevuto della santa comunione, domandare venia per le negligenze incorse, pregando che il Signore li renda partecipi di quel santissimo sacramento e li trasformi con il suo amore. E per tale via assaporeranno il celeste Cibo ricevuto e sentiranno in sè l'ardore della divina carità. Allora, suonata la campana, con tutta riverenza, come se udissero il Signore che dice: « venite et prandete », si accingeranno ad andare in refettorio con tutta devozione, recitando le solite preghiere [43]. Cisneros consigliava pure di non lasciare la comunione a causa d'alcuni scrupoli; e a questo soggetto dedicò il cap. LV dell'*Exercitatorio*.

Ma più numerose e insistenti sono le disposizioni riguardanti la confessione sacramentale. Incominciando dai novizi, essi dovranno, quando abbiano indossato l'abito, spendere dieci o dodici giorni nella preparazione d'una minuziosissima confessione generale, rimanendo per questo tempo dispensati da quasi tutti gli atti conventuali. Il maestro avrà cura di procurare *Confessionarios*, trattati per la preparazione alla confessione con esami di coscienza estremamente particolareggiati, in maniera che essi possano ridurre alla memoria tutti i peccati della propria vita e disporsi a una buona confessione [44]. Di molta importanza egli

---

[42] « Item statuimus quod [gli eremiti]... omnibus diebus dominicis et festis principalibus communionem summant ». CISNEROS, Costituzioni degli eremiti, *Anal. Monts.*, III (1928) 132. I fratelli conversi non avevano l'obbligo della comunione settimanale, ma non la potevano differire oltre due settimane.

[43] « Los domingos y las fiestas de guardar no tangan a comer fasta que passe a lo menos un quarto después de sallidos del choro, porque assí el preste que ha dicho la missa mayor como los que han comulgado puedan hazer gracias del don recebido de la spiritual comunión, y demandar perdón de las negligencias, y rogar y suplicar al Señor que les quiera participar el effecto de aquel sanctíssimo sacramento y transformarlos todos en su amor. Y de esta manera masticarán el manjar celestial que han recebido y sentirán en sí mesmos el calor del amor divinal. Y tañida la campana con mucha reverencia, assí como si oyessen dezir al Señor: « Venite et prandete », yrán al refectorio con toda devoción, diziendo las oraciones acostumbradas ». *Const.* f. 9r-v.

[44] Il maestro dei novizi « les faga luego confessar generalmente con el abbad. Y para que puedan ordenar bien sus confessiones y reduzir a la memoria toda su vida passada, les dé *Confessionarios* por donde lo estudien. Y en ninguna otra cosa los ocupe fasta que se acaben de confessar. Lo qual podrán bien complir dentro de .x. o .XII. días después que tomaren el hábito. En el qual tiempo escúseles que no vayan

considera che si trovino nella comunità degli eccellenti confessori; e rivolge ai suoi successori gravi moniti affinchè il monastero non difetti di ottimi professori che istruiscano bene i monaci nella teologia morale. Qualora questi venissero a mancare, l'abate faccia ricorso a dotte persone fuori del monastero; e renderà gran servizio a Dio e alla comunità, nell'assicurare la presenza di uomini dotti, capaci di confessare e predicare convenientemente. E se diversamente si comportasse, sappia che dovrà renderne stretto conto al Signore [45]. Cura speciale ebbe il Cisneros della confessione sacramentale dei monaci, che dovevano recarsi per compierla, tutte le domeniche e feste di precetto, dall'abate o da qualcuno degli anziani: ciò costituiva appunto un atto conventuale. Dopo la recita dell'ora di Prima, tutti i monaci si radunavano nell'aula detta della collazione. Il Cisneros vi presenziava, e raccomanda ai suoi successori di seguire l'esempio, unitamente ad alcuni anziani, zelanti della alute delle anime e dell'osservanza monastica, disposti a sentire i mosnaci in confessione. Da tali confessori, egli affermava, dipende in gran parte che i monaci siano virtuosi o cattivi [46].

Ritornando al corso preparatorio dell'orazione metodica, i novizi, trascorsi circa tre mesi dall'ingresso nel monastero, ricevevano dalle mani del maestro l'*Exercitatorio de la vida spiritual*, e movevano i primi passi nell'addestramento di quella pratica. L'abate vuole che il maestro insegni e spieghi prima di tutto le meditazioni appartenenti alla via purgativa, contenute, egli specifica, nei capitoli dal XII al XIX esclusivo dell'*Exercitatorio* [47]. Si tratta di sette meditazioni per ciascun giorno della settimana, da farsi dopo il mattutino: lunedì sui peccati,

---

al choro, salvo a los maytines, vísperas y completas, y por la omañana oyan una missa rezada ». *Const.*, f. 15.

[45] «Y deve el prelado tener gran cuydado que siempre los monges sean en estos libros enseñados. Y si en el convento no huviere quien los enseñare, traer persona de fuera que los lea, ca en esto se faze gran servizio a Dios nuestro Señor y ala religión, porque assí havrá en ella personas doctas que sepan confessar y predicar. Y si assí non lo faze, sepa que dará estrecha quenta a Dios». *Const.*, f. 11rv. Cisneros trovò a Monserrato l'abitudine, sconosciuta a Vallalloid, di procurarsi maestri di prestigio anche quando non fossero dei monaci. Probabilmente, conobbe il maestro Alessio, uomo di gran scienza e eccellente predicatore, che l'abate Peralta aveva ottenuto «per predicare e insegnare» a Monserrato. Barcellona: Arch. Corona d'Aragona: Reg. 3566, f. 56.

[46] «Los domingos y principales fiestas de precepto, dicha la pretiosa [il versicolo «Praetiosa in conspectu Domini», dell'ora canonica di Prima] el presidente venga con todo el convento a la collación, y allí se confiessen todos los monges ... Y deve el abbad trabajar de estar allí aquella hora, con uno o dos confessores, para confessar el convento, que sean zelosos de la salud de las almas y de la guarda de la religión, porque de ellos depende ser los monges viciosos o virtuosos». *Const.*, f. 12.

[47] «Enséñeles [il maestro ai novizi] las meditaciones de la vía purgativa, según están en el *Exercitatorio*, dende el capítulo .XII. fasta el capitulo .XIX., las quales les faza dar en lección, assí como faze el convento [la communità], y trabaje porque las sepan muy bien». *Const.*, f. 15v.

martedì sulla morte, mercoledì sull'inferno, giovedì sul giudizio, venerdì sulla passione di Cristo, sabato sulla Madonna, domenica sul paradiso. Il novizio doveva mandare a memoria questi sette capitoli, e il maestro procurare che li capisse bene. In seguito, come vedremo, si passava alla pratica delle meditazioni. Tale corso preparatorio durava un anno, più o meno, vale a dire fino che il novizio, diventato professo, veniva incorporato alla comunità.

Il corso degli studi monastici si apriva, annualmente, il lunedì dopo la prima domenica della quaresima, con un atto conventuale e in un rito che rivestiva una certa importanza, durante il quale l'abate consegnava i libri di testo e di lettura ai singoli monaci. La distribuzione annua di codici ai monaci risale, come si sa, a s. Benedetto [48]. Il Cisneros conferì una particolare solennità alla cerimonia, e nella distribuzione ordinaria incluse pure i libri che servivano di testo ai monaci in relazione al corso della « ratio studiorum » monastica da seguire durante l'anno. La suggestiva cerimonia si svolgeva in questa maniera. Nell'aula capitolare, il cantore maggiore, non il bibliotecario, aveva predisposto un tavolo con un determinato numero di codici e libri stampati; vicino, si collocava un tappeto disteso. Conventualmente, la comunità faceva ingresso nell'aula, ciascun monaco recando in mano il libro ricevuto l'anno precedente. Si leggeva il capitolo XLVIII della regola di s. Benedetto, e si dava principio alla riconsegna, mentre il cantore maggiore, catalogo alla mano, leggeva i nomi dei monaci con i titoli delle opere a essi affidate. Uno a uno, essi si levavano, si approssimavano all'abate e mostravano il libro; baciata la mano del superiore, depositavano quindi il volume sul tappeto. Effettuata la riconsegna da tutti, l'abate prendeva per sè la regola, e si procedeva alla distribuzione per l'anno nuovo. Due cantori, stanti a destra e a sinistra dell'abate, consegnavano il volume da lui singolarmente indicato a ogni monaco, che lo riceveva umilmente a testa scoperta. Il nome ne veniva registrato di mano in mano con il titolo dell'opera avuta. Finita la distribuzione, i cantori ritiravano e conservavano con grande cura i libri non consegnati. Per ultimo, i monaci negligenti nello studio o lettura dell'opera avuta l'anno antecedente, confessavano la loro mancanza. La cerimonia aveva termine con gli ammonimenti ed esortazioni dell'abate. La solennità inconsueta dell'apertura dell'anno scolastico colpiva specialmente i giovani monaci, imprimendo in essi l'idea dell'importanza degli studi e delle letture, e disponendoli a ricavarne il maggior profitto [49].

---

[48] « In quibus diebus Quadragesimae accipiant omnes monaci singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant: qui codices in caput Quadragesimae dandi sunt ». *Reg. S. Bened.*, cap. XLVIII, ed. *Butler* (1935) p. 91.

[49] « De II^{a} feria post primam quadragesimae dominicam . . . Hodie cuncti monachi, libros quos ad legendum per abbatem assignatos habuerint, ad capitulum [aula capitolare] deferant; curaque sit cantori maiori, priusquam capitulum inchoe-

Il tempo assegnato allo studio delle lezioni era quello che intercorreva tra la recita delle ore canoniche di Prima e di Terza ; l'orario mutava a seconda delle stagioni. Tutti dovevano allora recarsi nelle rispettive celle e studiare proprio quella lezione che il prelato o il maestro aveva assegnato, tralasciando ogni altra lettura. Durante questo tempo a nessuno era lecito, senza un permesso speciale, andare in giardino o uscire dalla propria stanza [50].

Quattro erano i libri principali per coloro che seguivano lo studio dell'orazione metodica: la Regola di s. Benedetto, il trattato *De spiritualibus ascensionibus*, correntemente denominato dalle sue prime parole *Beatus vir*, di Gerardo da Zutfania; l'*Exercitatorio de la vida spiritual* e il *Directorio de las horas canónicas* [51], questi due scritti dall'abate Cisneros. Fondamentali erano, a suo avviso, questi libri per la vita spirituale del monaco. Prima di tutti, s'intende, la Regola, che lo stesso s. Benedetto aveva detta maestra: « omnes magistram sequantur Regulam ». Il *Beatus vir*, continuamente citato dal Cisneros, era un complemento, sia per la tecnica degli esercizi mentali quanto per i modelli di meditazione. Il libro di testo più adoperato era, però, l'*Exercitatorio*, di cui l'autore stesso discorre frequentemente nelle sue costituzioni. Così, nel capitolo secondo, avverte che gli esercizi mentali dovranno essere eseguiti « según la forma que en el *Exercitatorio de la vida spiritual*, que para esto especialmente ordenamos, se contiene ». Da sottolineare, le parole « que ordenamos », prima testimonianza diretta della paternità letteraria del Cisneros [52]. E al termine « ordenar » giova avvicinare l'espressione: « El presente tractado fue copilado » e « Presens tractatus compilatus fuit », che si legge nei colophon dell'edizione castigliana e latina, 1500, dell'*Exercitatorio*. Il Cisneros non scrisse il suo

tur, libros ad capitulum asportare (!) aptos dari monachis, eosque in medio capituli super stragulum reponere. Et postquam in regula lectum fuerit capitulum de observatione quadragesime, cantor vel cui ille commisserit, sedeat ad pedes abbatis legatque cathalogum in quo nomina conscripta sunt monachorum quibus superiori anno libri fuerunt assignati. Cumque nomen alicuius monachi legerit, reponat ille monachus librum quem habuit assignatum in stragulo ad pedes abbatis cum aliis libris, deosculans eius manum » ecc. Bibl. Escurial, Ms. Q. III. 3. *Liber cerimoniarum . . . monasterii B. M. de Monte Serrato*, f. 16v-18v. Cfr. H. PLENKERS, *Un manuscrit de Montserrat* in *Revue bénédictine*, 17 (1900) 362-378. La cerimonia, a eccezione di alcuni dettagli, corrispondeva all'uso di Valladolid.

[50] «Después, de Prima, váyanse con summo silencio a sus cellas, de las quales ningún monge salga fasta el signo primero de Tercia ... En el qual tiempo tenga cada uno leción diputada, según que el prelado se la assignare, en la qual sólo se ocupe y no en otra ... y en tal tiempo ninguno salga a la huerta sin expressa licencia del prelado». *Const.*, f. 11v.

[51] «Esta leción principalmente ha se ser de la Regla, de *Spiritualibus ascensionibus* del *Directorio de las horas canónicas* y del *Exercitatorio de la vida spiritual*». *Const.*, f. 10rv.

[52] Nessuno ha dubitato che Cisneros fosse l'autore dei due libri suddetti, a causa della tradizione del monastero; ma le prime edizioni uscirono senza nome di autore o con l'espressione: «por un devoto religioso», fino alla metà del secolo XVI.

nome in questo libro, che era piuttosto un ordinamento, una compilazione dei testi offerti dai numerosi libri ascetici da lui usati nelle letture ed esperienze di vita interiore. Fino dal principio della sua venuta a Monserrato, raccolse appunti con lo scopo di servirsene al profitto spirituale proprio e dei suoi monaci, senza il più remoto intento di comporre un'opera originale per la pubblicazione. Si tratta, in sostanza, d'una raccolta di testi a uso così domestico che talvolta nei colloqui, a lui tanto cari, con il Signore, allude alle bellezze del Monserrato, del luogo ove ha la sua dimora [53]. Raccolta di testi, si è detto, ma la scelta è tanto indovinata, l'articolazione dei molteplici frammenti tanto agile, la fusione generale tanto perfetta, da costituirne un'opera originale, sintesi mirabile e meditata dei diversi metodi d'orazione mentale noti al suo tempo; che si completa di una seconda parte pratica, con una serie di meditazioni sistematicamente ordinate. Nell'insieme, il libro di testo ideale per la scuola Cisneriana d'orazione metodica.

La scuola si teneva ogni giorno, nelle ore che precedevano alla recita del vespero. Tutti i monaci si radunavano nell'aula della « Colación », sostavano in preghiera circa sette minuti [54] e si distribuivano quindi in gruppi diversi a seconda degli studi o delle classi rispettive. Ogni gruppo era presieduto da un monaco dotto, designato dall'abate, il quale fungeva da maestro. Gli alunni che avevano già superato il primo corso d'esercizi spirituali si raccoglievano in un angolo del chiostro [55]; quelli invece della scuola d'orazione metodica, la più frequentata, si riunivano in diversi gruppi nell'aula della « Colación » e nell'altra parte del chiostro [56]. Uno a uno, tutti gli alunni dovevano rispondere alle domande del monaco che presiedeva, qualche volta dell'abate, intorno ai quattro libri già menzionati: per conoscere, come rileva il Cisneros, chi era diligente e chi negligente [57]. Il libro studiato più a fondo, anzi im-

[53] «Gracias os hago, Dios mio,... que me habéis dado en lo exterior lugar tan ameno y deleitoso, lleno de muchos objetos gozosos: conviene a saber, de olores y suavidades, cantos, melodías y armonías de muchas maneras, y lugar tan alto y tan espacioso, claro y muy luminoso». CISNEROS, *Exercitatorio*, cap. XXIII, p. 90-91.

È curioso osservare come il Cisneros applica a Monserrato espressioni che Mombaer adoperò per depingere la felicità del paradiso.

[54] «Al tiempo de la leción [scuola] assí después de comer como después de la meridiana..., concurran todos los monges a la collación y allí tengan esta forma: primeramente oren un rato, quasi medio quarto o poco menos». *Const.*, f. 10.

[55] «Los [monaci] que ya bien los supieren [gli esercizi spirituali]..., venidos al lugar de la leción y fecha oración juntamente con el convento, apártense a otro lugar en la misma claustra y allí, por la forma sus dicha, den leción de los libros por el abbad asignados». [Commento ai salmi di S. Agostino, ecc.]. *Const.*, f. 10v.

[56] «Los otros monges que hovieren de dar leción de los exercicios suso dichos, quédense a la otra parte de la claustra, y si fuessen muchos repártense en dos o tres partes, para dar la leción a aquellos que el abad diputare». *Const.*, f. 11v.

[57] «Cada uno [allievo] por sí, según su capacidad, por la orden que el prelado o presidente mandare, diga lo que ha estudiado de la leción que le es assignada, porque

parato a memoria, era l'*Exercitatorio*; e non soltanto dai novizi, in quei sette capitoli, ma da tutti per intero. Il Cisneros considerava cosa capitale e inderogabile che i monaci sapessero perfettamente a memoria (« de coro », come egli dice, « memoriter », come si esprime il Cerimoniale) tutti gli esercizi del meditare, del pregare, del contemplare secondo la via purgativa, illuminativa e unitiva. Aggiungeva che non era lecito ai monaci studiare e leggere altro prima di avere imparato tutto ciò alla perfezione, sia praticamente sia teoricamente; perchè senza tali principi tutto il resto è vano, e mai i monaci saranno capaci di conseguire la perfezione spirituale alla quale sono votati. Sopra questo solido fondamento, invece, potrà essere edificata qualunque santa dottrina [58].

Non risulta fissato un numero determinato di mesi o di anni per compiere questo corso di meditazione metodica: ciò dipendeva dalla capacità e diligenza, e anche dall'età degli alunni. Non devono essere dimenticati i casi, non rari, di sacerdoti e anche di persone dotte già anziane che domandavano l'abito monastico. Pare che la decisione circa il passaggio da un corso all'altro fosse affidata a due dotti monaci, previo esame del profitto raggiunto da ciascun monaco; in conformità a quanto si faceva, sicuramente, per il cambio dei libri di lettura [59]. In ogni maniera, lo studio teorico dell'orazione mentale aveva un termine; la pratica degli esercizi mentali e spirituali si protraeva durante tutta la vita.

Nella pratica dell'orazione mentale tutti i monaci di Monserrato erano stati pure iniziati fino dal noviziato. Il fatto medesimo d'essere stati ammessi alla professione deponeva favorevolmente su questo punto, perchè prima della professione subivano un rigoroso esame al riguardo [60].

---

assí se vea quién aprovecha o es negligente. Esta leción principalmente ha de ser de la *Regla, de Spiritualibus ascensionibus. . . .* ». *Const.*, f. 10.

[58] «Esta leción principalmente ha de ser . . . y del *Exercitatorio de la vida spiritual*, en lo qual es muy necessario que los monges sean bien prácticos y sepan muy bien de coro todos aquellos exercicios de meditar, orar, y contemplar, y de las vías purgativa, illuminativa y unitiva. Y fasta que esto sepan muy bien, assí por práctica como por théorica, no les sea permitido leer ni estudiar otra cosa; porque sin estos principios y fundamentos todo lo otro es vano y nunca podrán aprovechar en la vida spiritual, a la qual somos dedicados. Los que ya bien los supieren, podrán passar adelante, y sobre tan firme fundamento edificar qualquier doctrina». *Const.*, f. 10v.

[59] «Duo preterea monachi, ceteris doctiores, deputandi sunt qui accurate inspiciant, si ceteri monachi in codicibus sibi assignatis proficiant. Et si quemquam illorum in codice sibi annotato repererint ob materie arduitatem vel alia ratione non prodesse, poterunt ei alium codicem in quo proficiat assignare ». *Cerimoniale*, ms. Escur. Q. III. 3, f. 18. PLENKERS, 370.

[60] « El maestro tenga gran cuydado de yr a ver como los cumple [gli esercizi di orazione mentale] porque no sean en ellos negligentes; y finalmente assí trabaje por los enseñar, que quando quisieren hazer professión estén bien instruydos . . ., porque en otra manera no serán a ella admitidos. Y deve mucho mirar el prelado de los examinar primero que se la dé, y no se la dar si no lo supiere». *Const.*, f. 16.

Del resto, fatta eccezione del luogo, ch'era quello riservato al noviziato, il procedimento seguito era molto simile a quello tenuto dalla comunità. Rileveremo, al luogo opportuno, qualche particolarità. Due tempi erano destinati all'esercizio dell'orazione mentale: dopo il mattutino e dopo la compieta. Il mattutino principiava alla mezza notte precisa e durava fino alla una e mezzo o alle due del mattino, secondo l'ufficiatura del giorno. I monaci salutavano la Madonna con l'inno « Ave Stella matutina » e, udito il segno della campana, uscivano dal coro. La chiesa, riempita dai pellegrini, non offriva la quiete necessaria alla meditazione e contemplazione; e perciò essi si radunavano, d'estate nel chiostro, d'inverno nella « Casa de la oración », aula costruita dal Cisneros a questo scopo [61]. Tutta la comunità era presente, e si trattava quindi d'un atto conventuale, ma l'esercizio era individuale. Giunti tutti ai propri posti, le luci erano spente, e ciascuno, in ginocchio, nel più profondo silenzio e raccoglimento incominciava la sua meditazione, mettendo in pratica quanto aveva imparato a scuola. Non aveva bisogno dell'*Exercitatorio*, perchè tutto sapeva a memoria. Segnatosi, recitava, sempre in privato, l'invocazione « Veni sancte Spiritus » e ripetuto tre volte il versetto « Deus in adiutorium » ecc., il monaco procedeva alla composizione di luogo in relazione al soggetto della meditazione, e proseguiva secondo il metodo imparato, trattenendosi a lungo nei celesti colloqui, tanto cari al Cisneros [62].

Nella vita austerissima di quei monaci, con un orario già riempito dagli uffici liturgici e dalla vita apostolica, con la parsimonia nel vitto e l'astensione completa dalla carne, e con il sonno interrotto a mezzanotte, l'orazione mentale alle due del mattino portava non lieve fatica. Specie ai giovani novizi Cisneros, memore dell'aurea sentenza di s. Benedetto: « Discretio est mater omnium virtutum » non solo permise ma

[61] «Acabados los matines... el presidente toque un golpe en la campana, el qual oydo, todo el convento se ayunte; en el tiempo del verano en la collación de las claustras, y en el tiempo de ynvierno en la casa de la oración ». *Const.*, f. 5v «Hizo también [Cisneros] la pieça de la oración, donde el convento a su tiempo se recogiesse a orar». ARGAIZ, loc. cit. 123.

[62] «Y estando allí [nella casa della orazione] con tanto reposo que uno no pueda ser impedido por otro, ocupense en oración mental, según la forma que en le *Exercitorio de la vida spiritual*, que para esto especialmente ordenamos, se contiene». *Const.*, f. 5v. Después de los Maytines, a la hora establecida de la oración, venido al lugar acostumbrado, puesto de rodillas, signándote en la frente, en la boca y en los pechos dí esta antífona «Veni Sancte Spiritus», etc., y tres veces este verso: «Deus in adiutorium » etc. y recolegida tu ánima, forma la meditación [ad esempio] cómo... nuestro Redentor estava orando en el huerto, y como si allí estovieses presente...». « Mira quanto será el espanto, quando aquella trompa y aqusellos eñales tan terribles de los truenos y relámpagos oirán y verán los pecadores » etc. CISNEROS, *Exercitatorio*, capp. XII, XV, XVI ecc., ed. Barcellona 1912, p. 40, 41, 56, 59. I colloqui, a volte, occupano qualque pagina dell'*Exercitatorio.* Oltre quelli rivolti al Signore e alla Madonna, Cisneros consiglia dei colloqui speciali a secondo dei giorni della settimana. Ibidem, cap. XII, 49-51.

raccomandò ai maestri dei novizi di combinare la meditazione notturna con orazione e letture, così da non affaticarli troppo, invitandoli inoltre a intervenire in persona a tali esercizi, per esserne il moderatore. Stia pure attento, egli avverte, che non si facciano prendere dal sonno; e una volta finito il tempo delle orazioni, subito li mandi a riposare [63]. In tali circostanze, la tentazione del sonno, e non solo nei novizi, è molto comprensibile, anche senza fare risorso al nemico. E il Cisneros raccomandava ai suoi successori di presiedere a questo atto conventuale, per sorvegliare che nessun monaco mancasse, e inoltre appunto che non si addormentasse [64], pericolo previsto nell'*Exercitatorio* [65]. Anche ai monaci fu dato permesso di occuparsi in letture, recite di salmi e altre orazioni vocali, quando gli esercizi mentali diventassero troppo penosi [66] per i motivi accennati.

Il tempo dedicato all'orazione mentale variava in relazione alla lunghezza dell'ufficio divino, risultando generalmente da trenta a quarantacinque minuti. Dopo il Cisneros venne stabilita un'ora intera.

Ogni giorno, dopo compieta, i monaci attendevano, un'altra volta, all'orazione mentale, nelle rispettive celle o stanze. Questo atto si componeva di due parti: orazione mentale ed esame di coscienza [67]. La prassi, diciamo pure la tecnica, dell'orazione metodica era identica a quella del mattino, mutando solo i soggetti. La particolarità di rimanere soli nella propria stanza offriva ai monaci l'opportunità di assumere durante la meditazione diversi atteggiamenti, indicati dal Cisneros, e che non potevano essere presi nell'adunanza: inginocchiarsi, alzarsi, distendere le braccia, incrociarle sul petto. All'orazione mentale faceva seguito l'esame di coscienza, considerato naturalmente dal Cisneros della più grande importanza, e al quale egli dedica tutto il capitolo XXI dell'*Exercitatorio*. Come atto a sè, doveva aprirsi con il segno della croce, l'invocazione dello Spirito Santo ecc. La lista delle mancanze, negligenze,

---

[63] «Pero porque los novicios no ternán todos al principio spíritu para estar tanto como el convento en oración mental, déveles compartir aquel tiempo parte en leción y parte en meditación, según conosciere que cada uno podrá mejor aprovechar. Los quales exercicios después de los Maytines, él juntamente con ellos cumpla en el lugar que les es disputado, y tenga gran zelo que estén allí sin algún torpor de sueño; y dende cumplido el tiempo del exercicio, embíelos a dormir a sus cellas, sin lumbre, porque sin occupase en otra cosa luego se acuesten». *Const.*, f. 15v-16.

[64] «Y en quanto fuere possible, deve el prelado venir a este exercicio con el convento, y ser muy solícito de lo hazer guardar, y zeloso que ningún monge falte o se duerma». *Const.*, f. 6.

[65] «Pues vela, hermano, en tus exercicios, y no te duermas al tiempo de la oración ordinaria después de Maytines; ca quando no pensares, sarás llamado, y cata que son dichos bienaventurados los que velan». CISNEROS, *Exercitatorio*, cap. VII, p. 24.

[66] «Los monges que no trovieren spiritu para assí orar y quisieren ocupar aquel tiempo o parte de él en psalmos o otras oraciones vocales, estén en otro lugar para ello diputado, donde tengan lumbre». *Const.*, f. 6.

[67] «Después de Completas, todos los monges se recojan en sus celdas para se exercitar en oración y examinación de sus consciencias». *Const.*, f. 13v.

omissioni redatta dal Cisneros è molto lunga; ma l'abate avverte di avere piuttosto abbondato perchè essa potrà servire per la confessione sacramentale [68]. L'esame quotidiano doveva essere piuttosto breve: detto il « Confiteor » e il salmo « De profundis », il monaco era ammonito piuttosto di pensare molto lentamente ai grandi benefici ricevuti e di rendere con accesa devozione grazie al Signore per la sua infinita bontà [69]. Il Cisneros insiste moltissimo su codesta azione di grazia per i benefici ricevuti, e propone, nel capitolo XXII, estesi modelli per ciascun giorno della settimana: lunedì, beneficio della creazione; martedì, « gratificacion », sacramenti e mezzi d'ottenere la grazia; mercoledì, vocazione, ecc. [70].

La discrezione del Cisneros appare anche in questa seconda orazione mentale ed esame di coscienza; i quali andavano fatti durante tutto l'anno, d'estate e d'inverno, con differenza di durata secondo le stagioni. Il Cisneros tollera che nell'estate, dopo compieta, i monaci, qualora ne abbiano voglia, escano a prendere aria, e al ritorno in cella abbiano facoltà di leggere, bene inteso senza detrimento dei due esercizi [71]. Non consente invece che il monaco, per un fervore indiscreto, continui l'orazione dopo dato il segnale di andare a letto. Questi eccessi e la mancanza di sonno possono produrre effetti contrari nell'individuo e dare pretesto ad altri meno fervorosi di abbandonare gli esercizi spirituali [72].

In uno studio sul Cisneros e l'« Opus Dei », occorrerà occuparsi ancora dell'orazione mentale, ch'egli collega con l'ufficio divino, prescrivendo

---

[68] «Mira este modo susodicho de examinación, el qual habemos assí alargado, porque lo sepas y te aproveches de él en la confessión». CISNEROS, *Exercitatorio*, cap. XXI, p. 79.

[69] «Brevemente examinándote de lo que has hecho aquel día, dehes demandar a Dios perdón, haciendo la confessión general, y diciendo el Psalmo «De profundis» por las negligencias. Y de aquí passarás con tu entendimiento a considerar y reconoscer morosamente y con mucha diligencia, los beneficios de Dios. E . . . con encendida afección te conviene hazer gracias». Ibidem.

[70] Nelle Costituzioni pure Cisneros accenna brevemente al metodo dell'esame quotidiano di coscienza, prescrivendo che venga eseguito, come è scritto nell'*Exercitatorio*: «examinación de sus consciencias, esto es, cómo han despendido aquel día, y en reconoscer assimismos, y en implorar la venia del Señor, haziéndole gracias de todos sus beneficios, según que en el *Exercitatorio* se contiene». *Const.*, f. 13v.

[71] «En el verano quien quisiere un poco espaciar se podrá salir al cimiterio, pero no a la huerta, la qual por entonces ha de estar cerrada; y después torne a la cella a complir el dicho exercicio. Pero si quiere levar candela para leer ante un rato, assí lea que cumpla siempre, como dicho es, sus exercicios ». *Const.*, f. 13v.

[72] « Porque por la indiscreción, cerca de las obras virtuosas, muchas vezes desfallesce la flaqueza humana y viene en aborescimiento de ellas y del todo las desampara, en tal manera que assí por los tales indiscretos como por los que de su indiscreción y dexamiento de los virtuosos exercicios ha notizia, la carrera de Dios por Spiritu Sancto administrada es repudada infame i abominable; por tanto, porque los monges puedan perseverar en los dichos exercizios [di orazione mentale] y por falta de su necessario dormir no retrocedan, ordenamos que el monge que, después de tocados los maços a dormir, no se acostare dentro de un quarto, el día siguiente no beva vino sin licencia del abbad ». *Const.*, f. 14.

che venga praticata, sia pure brevemente, al principio di ogni ora canonica — tre punti di meditazione, diversi per ciascuna di esse durante la settimana — e a tale fine ordinò il *Directorio de las horas canónicas* [73].

* * *

La severità di Cisneros che interdiva ai monaci la lettura di qualunque libro, oltre quelli di testo delle rispettive scuole, diventava liberalità e generosità quando gli studi erano finiti. Allora non soltanto raccomandava ai monaci di leggere, ma perfino consigliava di scrivere libri. Nel capitolo LXVIII, infatti, dell'*Exercitatorio* osserva che per non allontanarsi troppo, durante tutto il giorno, dagli esercizi spirituali converrà dedicarsi a quelle opere corporali più vicine alle spirituali, ad esempio, dice lui, scrivere libri devoti. Bene inteso, avvertirà nel capitolo V, che tutto, anche i propri esercizi spirituali, dovranno essere scritti in conformità con la Srittura Santa e la dottrina dei Santi Padri: « tutto quello che è in disaccordo con le scritture divine, benchè possa sembrare buono, non senza cause è sempre sospettoso. Ora, essendo molti che riportano il senso delle sacre scritture al parere proprio, tu farai bene a mostrare i tuoi esercizi a persona spirituale e da essa prenderai consiglio ».

I monaci, finiti gli studi, avevano nelle proprie stanze opere dei santi Gregorio, Bernardo, Bonaventura, le *Vitae Patrum*, la Vita di Cristo di Ubertino da Casale, l'*Eruditio religiosorum* e altre, come l'abate giudicherà opportuno [74]. Indicò, oltre ai libri di testo, quelli che si dovevano leggere in comunità, sia nell'aula della collazione che durante la refezione dei monaci e quella degli scolari. Per questi ultimi redasse, con la solita saggezza, la *Regula puerorum* [75], nella quale vengono regolati l'orario per lo studio [76], la lettura che uno dei piccoli terrà alla mensa [77], la forma-

[73] «A todas las horas canónicas, entrando en el coro, fecha la inclinación, cada monge se ponga en su silla, de rodillas, y assí esté preparándose con oración mental, para dezir el officio divino, fasta que el presidente faga señal . . . acabadas las horas..., offrezcan mentalmente el sacrificio . . . , pero assí esta oración como la que se haze al principio sea breves». *Const.*, f. 4r-v.

[74] «Después de estos [dei libri di testo] sabidos, podrán tener para leer en sus celdas otros libros morales y que muevan a devotión los leyentes, assí como, *Vita Christi* Ubertino, *Vitas Patrum*, *Collationes Patrum*, *Morales Gregorii*, *Opuscola Bernardi*, *Clímaco*, *Secunda pars opusculorum* de Buenaventura, *Formula novitiorum*, *Eruditio religiosorum* y otros semejantes, o aquellos que según el estado de cada uno el abbad juzgare ser necessario y más provechoso ». *Const.*, p. 11.

[75] Questa *Regula puerorum* esiste in un ms. contemporaneo di Cisneros nell'Escurial, Q. III. 3, pubblicato da H. Plenkers in *Rev. bénédict.*, 17 (1900) 371-374, con una appendice *De disciplina et cerimoniis*, dello stesso Cisneros, p. 374-378.

[76] «Hora septima ante prandium et prima post prandium aut certe hora qua decrevit magister, omnes infantes conveniant ad lectionem» ecc. PLENKERS, 377.

[77] «Mense donatorum, sive prandii, lectio non desit; ubi legat unus ex infantibus. Lecturus autem presente magistro . . . prius diligenter lectionem provideat, ut lectio ipsa prosit audituris ». *Ibid.*, cap. IV, f. 89r.

zione cristiana [78] e scolastica [79], e sono inoltre citati alcuni libri da leggere in lingua vernacola [80].

In tutte le circostanze, il Cisneros, dopo aver menzionato libri da leggersi particolarmente o collettivamente, non manca di aggiungere: « y otros libros semejantes », « vel alios libros consimiles », « et similes libri qui aedificant audientes ». Tutte queste espressioni confermano l'abbondanza di libri esistente nel monastero, e anche la quantità di esemplari posseduti di una stessa opera. L'abate si dava cura che i monaci avessero presso di sè i libri necessari agli studi e alle letture, e pregava i successori di non trascurare per parsimonia l'acquisto in copia di essi aggiungendo che tale spesa va considerata nel monastero la più utile e necessaria [81].

Per suo conto il Cisneros provvide con larghezza a comprarne, ma fece anche di più e meglio: incominciò a editare libri per conto del monastero. Già nel 1497, egli aveva fatto stampare a Barcellona, coi tipi di Diego Gumiel, castigliano, il libro *De ordinatione animae* dell'abate Isaac, autore, come sappiamo, tanto apprezzato a Monserrato dal tempo di Bernardo Boil [82]; e nel 1498, le *Horae secundum ordinem s.*

---

[78] «Studeat quoque diligenter magister infantium ut memoriter teneant precepta Dei et precepta Ecclesie, peccata capitalia» ecc. *Reg. puer.*, cap. VII, f. 86v. PLENKERS, 373.

[79] «Magister infantium sit per omnia gravis et sancte conversationis cui secure committatur cura erudiendi eos . . . Qui doceat eos legere, scribere et principia artis grammatice» ecc. *Reg. puer.*, cap. II, f. 85v. PLENKERS, 372. Il Sacrista maggiore doveva sorvegliare questa istruzione: « sollicite inquirat si infantes sufficienter eruditi in omnibus que precedenti capitulo sunt praemissa et qualiter se habeat erga eos magister eorum». *Ibid.*, cap. VIII, f. 87r. PLENKERS, 373. Tuttavia non bisogna dimenticare che l'occupazione principale di questi ragazzi era la musica: «Principale officium infantium est cantare quotidie missam matutinalem» ecc. *Ibid.*, cap. IV, f. 86r. PLENKERS 372.

[80] «Sunt autem legendi in refettorio isti libri vulgariter, scilicet: *De vitis Patrum, Historiae Sanctorum*, Cartusiensis *De vita Christi*, et similes qui edificant audientes». *Ibid.*, cap. IV, f. 86r. PLENKERS, 372.

[81] «Porque este es su officio y cuidado principal [dell'abate] que sobre sus ovejas deve tener. Y provea que cada monge tenga por sí el libro que se leyere; y no dexe por avaricia de se los comprar, que ésta es la despença más necessaria en el monasterio ». *Const.*, f. 11v. Tra le costruzioni di Cisneros a Monserrato occorre menzionare la biblioteca. Cisneros «hizo la librería que oy [1677] llaman vieja, y la pobló de libros». ARGAIZ, 123.

[82] Il testo è stato pubblicato dal Migne, P. G. t. 86, coll. 811-886, col titolo: *De contemptu mundi*. Opera che generalmente si attribuisce a Isaac di Ninive, del secolo VII, in tutti i casi non è Isaaco di Antiochia, detto il Siro. Osserviamo che la versione castigliana di Bernardo Boil è la prima stampa conosciuta di questa opera certamente scritta in siriaco, e che la edizione di Cisneros, fu la prima edizione in latino. Sembra che non ebbe altre impressioni durante il secolo XV, oltre una versione castigliana apparsa in un volume dedicato a opere di san Bonaventura: *Forma de los novicios*, Siviglia 1497, HAIN, 3509, che non è, però, una ristampa della versione di Bernardo Boil. Nella libreria della regina Maria di Aragona, esistevano, come abbiamo detto, due manoscritti in catalano.

Benedicti, con in fine un compendio della dottrina cristiana, a opera dello stampatore tedesco Giovanni Luschner [83]. Ma, desideroso di una maggiore rapidità e comodità, nel 1499 pattuì con lo stesso Luschner il trasferimento a Monserrato del suo impianto tipografico. Negli anni 1499 e 1500 vennero ivi impressi una ventina d'incunabuli, alcuni liturgici e altri spirituali.

Prime a venire in luce, con la data 16 aprile 1499, furono le *Meditationes vitae D. N. Iesu Christi secundum Bonaventuram* : opera scritta certamente da un francescano, la quale ebbe un influsso non ancora abbastanza valutato nella spiritualità monserratense, anche posteriore alla morte del Cisneros.

Formerebbe certo un bel contributo allo studio della spiritualità Cisneriana redigere la lista completa di tutti i libri manoscritti o stampati esistenti a Monserrato nell'anno 1500, che è appunto la data più significativa nello sviluppo dell'orazione metodica regolata dal grande abate, permessa dalla Congregazione di Valladolid e accettata dai monaci; la data di costituzione della scuola teorico-pratica e della pubblicazione dell'*Exercitatorio della vida spiritual*. Ma, purtroppo, la distruzione dell'archivio e di grandissima parte della biblioteca di Monserrato nel 1811 non lo consente. Tuttavia l'argomento è così attraente da stimolare a un tentativo di ricostruzione, almeno parziale, di quella biblioteca, limitatamente alle opere patristiche, spirituali e ascetiche, con qualche allargamento per i libri di scuola dei « pueri cantores ».

Nell'assoluta mancanza di cataloghi contemporanei, adoperiamo tutte le fonti, a noi note, utili al fine : i libri fatti stampare dal Cisneros e quelli da lui prescritti nelle sue *Constitutiones, Cerimonial, Regula puerorum*. I manoscritti di Monserrato, anteriori al 1500, giunti ai nostri giorni. I manoscritti che certamente fecero parte della « res libraria » monserratina, secondo la testimonianza di alcuni cataloghi del secolo XVIII recentemente scoperti e pubblicati da Dom Baraut. Gli incunabuli appartenenti al fondo antico e a noi noti, alcuni dei quali, attualmente esistenti e recanti le antiche segnature o note di possesso, descritti da Dom A. Olivar; altri comunicati con molti dettagli bibliografici, alla fine del secolo XVIII, dall'intenditore e scrupoloso archivista di Monserrato B. Ribas ai bibliografi F. Méndez e R. Diosdado Caballero, che li consegnarono alla storia per mezzo delle loro opere, apparse entro il medesimo secolo, le quali sono indicate nella pagina 300.

Naturalmente, non si può escludere che alcuni di questi manoscritti e incunabuli fossero giunti al monastero dopo il 1500 ma dovevano essere pochi. Non bisogna dimenticare, invero, che i monasteri erano

---

[83] ALBAREDA, *Un incunabulo sconosciuto dello stampatore J. Luschner*, in *Miscellanea bibliografica Don Tommaso Accurti* (= Storia e Letteratura, 15), (Roma 1947), 29-37.

soliti a comperare i libri man mano che si pubblicavano. I manoscritti diventarono rari a partire dalla fine del secolo XV, e gli stampati del secolo XVI sostituirono rapidamente quelli del secolo XV, incomodi a causa delle eccessive abbreviature. Trascorrerà qualche secolo prima che abbia inizio la ricerca del libro raro e prezioso. D'altra parte, come si è visto, il Cisneros aveva un grande amore per i libri : voleva che i monaci li avessero nelle proprie stanze, e raccomandava ai successori di non risparmiare su quella voce del bilancio monastico. Egli stesso diede ottimo esempio spendendo somme ingenti nella costruzione della biblioteca, nell'impiantare una stamperia nell'interno del monastero e molte altre opere, delle quali oggi non possiamo precisare autori e titoli. anche nell'editare alcuni libri a Barcellona. Per questa ragione, includiamo nel nostro elenco alcune opere di soggetto spirituale, stampate in quella città da tipografi che ebbero relazioni con Monserrato.

Le numerose citazioni di autori fatte dal Cisneros nelle sue opere, specialmente nell'*Exercitatorio*, potrebbero accrescere il numero del nostro elenco. Tuttavia, dato che molte di esse sono evidentemente di seconda mano, si è ritenuto più conveniente non adoperare tale fonte. Per l'interesse che può suscitare il sapere quali opere lo colpirono di preferenza, pur nelle citazioni altrui, e anche perchè non mancano quelle proprie, diamo, in nota, le citazioni cisneriane, escluse quelle bibliche e quelle generiche di autori senza indicazione diretta o indiretta delle rispettive opere [84].

Pubblichiamo in appendice, pp. 300-316, la lista dei manoscritti e incunaboli presenti a Monserrato nell'anno 1500.

* * *

[84] AGOSTINO, s. *Confessionum libri XIII, Exerc.*, ecc. 46, 49; *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X*, ibid., c. 10. ANSELMO, s. *De similitudinibus* ? «Según dice s. Anselmo en el *libro de las doctrinas*», ibid., c. 10. BENEDETTO, s. *Regula s. Benedicti, Const.*, c. 14 *et passim*. BERNARDO, s. *Sermones super cantica canticorum, Exerc.*, cc. 10,, 31. PSEUDO-BERNARDO, *De sermone Domini in ultima coena habito, Const.*, c. 6. BONAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores, Exerc.*, cc. 9, 59; *Parvum bonum* ibid., c. 19. PSEUDO-BONAVENTURA, *De contemplatione vitae Christi, Direct.*, c. 8: *Stimulus amoris*. CASSIANO, s., *Collationes Patrum*, ibid., c. 3 *et passim*; *De coenobiorum institutis libri XII*, ibid. c. 10. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, ibid., c. 28; *De coelesti hierarchia*, ibid., c. 12 ; *De mystica theologia*, ibid., c. 29. EFREM s. ? *Tractatus de contemplatione*, ibid., c. 25. ENRICO O UGO DE BALMA, *Mystica theologia*, ibid., c. 19. ENRICO SUSO, *Horologium sapientiae*, ibid., c. 46. GERARDO DI ZUTFANIA, *De spiritualibus ascensionibus*, ibid., c. 1 *et passim*., e *De reformatione virium animae*, ibid., c. 3. GERSON, *De monte contemplationis, Exerc.*, Prologo, c. 32 ; *De mystica theologia*, ibid., c. 67, *Direct.*, c. 3; *Epistola ad sorores, Monetessaron, Direct.*, c. 7; *Considerationes* ? «*Según dize el Gerson en sus Consideraciones*», *Direct.*, c. 1. GIROLAMO, s. *Epistola ad Eustochium virginem, Exerc.*, c. 46. GREGORIO, s. *Moralium libri XXXV*, ibid., cc. 31, 32; *Dialogorum libri IV*, ibid., c. 54. GROSSETESTE, R. « Según lo dize el Linconiense », *Direct.*, c. 5. PIETRO LOMBARDO, *Sentent. III, Exerc.*, c. 10. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De gratia contemplationis libri quinque, Exerc.*, cc. 30, 46. UGO DI SAN VITTORE, *De modo orandi, Direct.*, c. 2.

Dopo stabilita la scuola di orazione metodica, accettata dai monaci la prassi di quella forma di meditazione e approvata la sua introduzione da parte della Congregazione Vallisoletana, il Cisneros ebbe ancora la possibilità di consolidarla durante un decennio. Negli ultimi anni, pur nella fedeltà che egli serba ai propri indirizzi, si avvertono in lui una maggiore condiscendenza e larghezza di spirito. L'incoraggiamento a scrivere libri spirituali riuscì bene accetto ai suoi allievi. Ma poichè non tutti i loro scritti potevano, naturalmente, essere destinati alla stampa, la scelta da parte del maestro è assai indicativa. Nel 1500, ad esempio, aveva sconsigliato la lettura di libri, come l'*Horologium sapientiae* di Enrico Suso, in cui l'unione dell'anima contemplativa con Dio viene insistentemente paragonata a un matrimonio spirituale [85]; ma nel 1508 egli scelse, per darla in luce, l'opera di un suo allievo, Alfonso di Vizcaia, intitolata precisamente *Matrimonio espiritual* [86].

La sorte della scuola e dei suoi ammaestramenti spirituali corse indubbiamente un grande pericolo alla morte del Cisneros. Egli aveva sempre considerato il precetto « nihil Operi Dei praeponatur » di s. Benedetto come il punto essenziale della vita monastica; mai l'orazione metodica, da lui tanto apprezzata, era venuta a conflitto con l'« Opus Dei ». Egli riteneva anzi la prassi di essa, « extra chorum », come la migliore preparazione remota; e la « trina meditación », all'inizio delle singole ore canoniche, la più desiderabile preparazione prossima per la recitazione dell'ufficio divino, degna di un monaco. Gli esercizi spirituali, tuttavia, diventarono per il santo abate quasi una pia ossessione. Nell'*Exercitatorio* l'espressione « exercicios espirituales » ricorre una ventina di volte, e qualche centinaio di volte le parole « exercitar, exercitarse, exercicios, exercitador, exercitante exercitado ». E più ancora delle parole contavano l'apprezzamento e i fatti. Per lui, senza questi principi e fondamenti, non era possibile progredire nella vita spirituale. Ma la prassi costante del severo metodo cisneriano rendeva la vita monastica assai dura. Era quindi prevedibile una reazione, alla sua scomparsa o almeno verso la metà del secolo XVI, quando la « devotio moderna » era già in declino e cominciava a diffondersi una nuova forma di meditazione che da quella traeva le origini ma con sviluppi, indirizzi e intendimenti propri. In realtà, a Monserrato, una tale reazione non si produsse.

---

[85] « el qual modo, conviene a saber, del matrimonio espiritual entre Dios y el ánima, sigue un nuevo doctor, haciendo entre la divinal sapiencia y el ánima, por igual manera, un matrimonio espiritual. El libro es intitulado *Orolosio de la eternal sapiencia.* Y en verdad, este modo es alto y sotil, y harto peligroso, mayormente a aquellos que le quisieren tener en principio de su conversión ». *Exerc.*, cap. 46, p. 168.

[86]. Cf. Albareda, *Bibliografia dels monjos de Montserrat*, p. 145-146.

Quando nel 1512 i monaci, dopo il brevissimo governo di A. Muñóz (1510-1512) elessero abate Pietro di Burgos (1512-1536), la continuazione dell'opera del Cisneros nei suoi indirizzi pratici, culturali e spirituali, fu definitivamente assicurata [87]. Pietro, il più giovane dei monaci di Valladolid venuti a Monserrato nel 1493, era stato il discepolo prediletto dall'abate Cisneros e il suo uomo di fiducia presto associato al governo del monastero in cariche di responsabilità. Divenuto a sua volta abate, egli decise di calcare le orme del suo venerato padre e maestro. Come lui si preoccupò del benessere morale e materiale dei pellegrini e della educazione culturale e spirituale dei monaci. Edificò per i primi più accoglienti alloggi acquistando vaste tenute, specie nell'Urgellese, per le vettovaglie loro occorrenti. Accrebbe inoltre la capacità della chiesa, divenuta insufficiente con il sempre crescente numero dei visitatori. Per i monaci, costruì la sala capitolare, il refettorio e un'ala del dormitorio. Creò nel monastero cattedre di filosofia, teologia e Sacra Scrittura per dodici alunni e, memore dei consigli del suo predecessore, ne affidò l'insegnamento a maestro competente, largamente remunerato. Facendo ancora tesoro del monito del maestro, che la spesa più utile nel monastero è l'acquisto dei libri, arricchì notevolmente la biblioteca; e, sempre imitando l'esempio di lui, stabilì nel chiostro un attrezzatissimo impianto tipografico (1518-1524). Scrisse, probabilmente, un adattamento degli esercizi spirituali del maestro per persone di vita devota non contemplativa e pubblicò diverse volte la versione delle *Meditationes Vitae Christi*, tanto apprezzate dal suo predecessore [88].

L'abate Pietro di Burgos osservò e fece osservare le disposizioni del Cisneros circa l'orazione metodica. Grazie al suo impulso, la prassi della meditazione, secondo le prescrizioni delle *Costituzioni* e dell'*Exercitatorio*, continuò a Monserrato almeno fino alla seconda metà del secolo XVII. Risulta significativo al riguardo il mettere a confronto le suddette prescrizioni con la descrizione della prassi dell'orazione metodica seguita in comunità, quale si contiene nelle edizioni del *Libro de la Historia* di Monserrato [89].

---

[87]. Per la storia di questo abate, cf. YEPES, ARGAIZ, nelle opere segnalate nella nota 1.

[88] *Vita Christi del seràfic doctor sanct Joan Bonaventura, traduhit de latí en romanç, a gran utilitat dels devots qui en la vida y passió de nostre Redemptor contemplar desigen, per un devot religiós del monestir de Montserrat de la orde de sanct Benet.* Bella edizione con molte xilografie, terminata a Barcellona, il giorno 8 febbraio 1522, da J. Rosenbach. Esiste un'altra edizione di questi anni, senza le xilografie. *Anal. Monts.*, II (1919) 149-154; VII (1928) 194-199.

[89] *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de nuestra Señora de Monserrate.* Scritto dall'abate Pietro di Burgos nel 1514. Per le molte edizioni di quest'opera cf. ALBAREDA, *Bibliografia*, p. 147-187.

CISNEROS, *Costituzioni*, 1501	*Libro de la Historia* ... ed. 1574
En acabando de dar las doze [della notte] táñase luego la campana mayor ... y los monges se aceleren para ir al choro ... Los maytines se digan por esta manera ... [Finito il matutino, incomincia l'ufficio] de nuestra Señora ; récelo cada monge con su compañero. Acabados los maytines de nuestra Señora ... el presidente toque un golpe en la campana, el qual oydo, todo el convento se ayunte en la casa de la oración, y estando allí con tanto reposo que uno no pueda ser impedido por otro, occúpense en oración mental. [Dopo la quale] el presidente faga señal, y vayánse los monges a dormir.	Desde las doze horas de la media noche, los padres monges comiençan ... sus maytines con muy gran devoción ... y dichos los maytines... de dos en dos dizen el oficio de nuestra Señora ; el qual dicho, al són de una campana vienen todos a un lugar determinado que se dize la casa de la oración. Y allí puestos de rodillas y sin alguna lumbre están hasta las tres horas de la noche poco más o menos, en contemplación y oración y otros exercicios mentales con gran quietud, y sin hazer estorvo el uno al otro. Y esto hecho se va cada uno a su celda.

Anche i particolari che l'orazione in comunità doveva farsi in ginocchio e a luce spenta sono, come il lettore ricorderà, prescrizioni cisneriane. Si potrebbero trascrivere altri testi circa il metodo osservato nella meditazione dagli eremiti di Monserrato secondo la forma del Cisneros, ma non pare necessario. L'*Exercitatorio* e il *Directorio* continuarono per moltissimi anni il loro ufficio di manuali di meditazioni « extra chorum » ed « in choro ». I monaci della fine del secolo XVI, alludendo agli esercizi spirituali del monastero, aggiungevano : quelli cioè dell'abate Cisneros [90]. E ancora sul principio del secolo XVIII il mistico fratel Giuseppe di s. Benedetto dichiarava che per le sue meditazioni adoperava l'*Exercitatorio* [91].

Ogni monaco continuò ad avere un esemplare di questi due libri, editi quasi sempre insieme. L'esempio del Cisneros, che ne aveva fatto stampare 800 copie in castigliano e 200 in latino, fu seguito. Così il Burgos curò l'edizione del 1530 a Barcellona [92] ; il monaco di Monserrato J. Piquer provvide all'edizione di Valencia (J. Mey, 1564) ; G. Lloret fu l'editore della stampa in latino : (Barcellona, P. Cortey e P. Malo, 1570, con una biografia del Cisneros scritta dallo stesso monaco Lloret). Tali

[90] « ... lo pare fra Joan Chanones, monge desta santa casa ... li donà los exercicis espirituals desta casa [Monserrato], de fra Garcia de Cisneros. ... ». MI, *Scripta*, II, 381-386.

[91] « La oración mental era por vía de discursos y meditaciones ... en particular de las que me havían enseñado los maestros [monaci di Monserrato] antes de professar, y según el *Exercitatorio* ». *Anal. Monts.*, VI (1925) 19.

[92] Per tutte le edizioni dell'*Exercitatorio* e del *Directorio* che vengono citate nelle pagine che seguono cf. ALBAREDA, *Bibliografia*, p. 58-110.

edizioni, edite dal monastero, portarono la sua marca tipografica o l'immagine della Madonna.

Nè il metodo Cisneriano restò chiuso nel ristretto ambito del chiostro che gli dette i natali. Ancora vivente il fondatore della scuola, la Congregazione di Valladolid prese interesse all'orazione metodica; e dono dello stesso Cisneros furono le prime copie dell'*Exercitatorio* che giunsero a Valladolid. In seguito alcuni monasteri ne curarono la ristampa. L'edizione di Siviglia (J. Comberger, 1534) ebbe probabilmente questa origine; l'edizione dell'*Exercitatorio* di Medina del Campo (P. de Castro, 1547) fu certamente opera di benedettini.

Monserrato portò la conoscenza dell'orazione metodica e ne introdusse la prassi in monasteri di sua giurisdizione. Ricordiamo il caso di s. Benedetto di Bages nella diocesi di Vic, fondato verso il 950, e che Clemente VIII nel 1593 sottomise a Monserrato [93]. Il primo capitolo delle sue nuove costituzioni regolò appunto il canto e la recita nel coro e «gli esercizi spirituali». Fu concesso a quei monaci, non abituati all'orazione metodica, che invece di dedicare ad essa due ore come a Monserrato, fosse ridotta a due mezze ore [94]. Anche la Congregazione Tarraconense finì, malgrado l'antagonismo con la Congregazione Vallisoletana, col subire il fascino dell'orazione metodica cisneriana, e alla fine del secolo XVII la incorporò nel suo manuale officiale monastico, *Fasciculus Benedictinus*. Parimente procedè la Congregazione Portughese.

L'*Exercitatorio* varcò presto i Pirenei e le Alpi. Appena defunto l'autore, J. Petit di Parigi ne pubblicò nel 1511 una edizione in latino, insieme al *Directorio* e a un trattato dello pseudo Bonaventura, stampato questo a Monserrato dal Cisneros nel 1499. Forse i suoi monaci ebbero qualche influsso in questa edizione parigina. Lo stesso testo fu probabilmente ristampato nelle edizioni intermedie di Parigi fino a quella del 1555, delle quali mancano indicazioni tipografiche precise. Il Cardinale Oddone Truchsess conobbe l'*Exercitatorio*, ne ammirò il contenuto, fu colpito dalla modestia dell'autore, che lo aveva pubblicato anonimo, e si rivolse a M. Tramezzino di Venezia per farne eseguire una nuova edizione, che arrecasse ad altri la soddisfazione e il profitto spirituale da lui ricavati [95]. Il libro apparve nel 1555. Due anni dopo lo stesso Tramez-

---

[93] *Anexió a Montserrat del monestir de sant Benet de Bages*, in *Anal. Monts.*, III (1920) 217-271.

[94] « Cap. I. De la orden que se ha de tener en cantar y reçar las horas canónicas y en los exercicios espirituales ». Ibidem, 243.

[95] « Cum in eius manus [del cardinale Oddone] hic pervenisset liber fuissetque eius lectione admodum delectatus, eius imprimendi negotium nobis dedit, ut quem ex illo ipse fructum percepisset, eundem aliis percipere liceret. Fuisse enim apparet eum ab homine sane quam docto pioque conscriptum ... didici autem id facile ab huius libri auctore potest; cuius modestia christiano nomine digna, vel ex hoc percipi potest quod tam luculento libro nomen minime inscripsit suum ... ». Tramezino nella dedica di quella edizione dell'*Exercitatorio*. Cf. *Anal. Monts.*, VII, 69-70.

zino pubblicò una versione italiana dell'*Exercitatorio* e del *Directorio*, dedicata alla duchessa di Urbino, Vittoria Farnese della Rovere. La prima versione che conosciamo in lingua francese fu stampata a Parigi : G. Chaudière, 1585 ; e una nuova versione se ne ebbe parimenti a Parigi : S. Piget, 1655, ecc. Non è nostro compito di redigere una esauriente nota bibliografica. Basterà rilevare che l'opera del Cisneros fu apprezzata e diffusa un pò dappertutto, e se ne fecero pure edizioni a Ingolstadt, 1591 ; Cracovia, 1601 ; Douay, 1615 ; Colonia, 1644 ; senza notare le edizioni apparse in castigliano e in latino e le versioni in lingua francese, catalana, inglese, tedesca, durante i secoli XIX e XX. Le quali ultime costituiscono una ripresa tardiva, con intenti che esulano dal compito del presente articolo.

La celebre controversia circa la dipendenza degli Esercizi spirituali di s. Ignazio dall'*Exercitatorio* dell'abate Cisneros attirò l'attenzione dei polemisti su questo libro, nell'intento principale di scoprire, a sua volta, la dipendenza del Cisneros da altri autori [96]. Al contrario, un altro libro, il *Compendio de Exercicios espirituales*, non essendo entrato nella vivace contesa, è rimasto del tutto sconosciuto o al massimo ritenuto la ristampa di qualche capitolo dell'opera cisneriana [97]. Occorre invece rilevare le caratteristiche proprie di questo *Compendio* nel quadro della penetrazione e della diffusione del metodo di orazione metodica dell'abate di Monserrato, in ragione particolarmente della scarsità delle copie a stampa oggi conosciute. Ecco il frontespizio dell'edizione di Barcellona, 1555, la più antica che oggi possediamo, e un breve sunto del contenuto.

Compendio breve de Exercicios espirituales, sacados de un libro llamado Exercitatorio de vida espiritual, que compuso el muy R. P. Fray Garcia de Cisneros, abbad que fue de este monasterio de nuestra Señora de Monserrate : en el qual Exercitatorio se hallará todo lo que en este tractado se escrive, más copiosamente, con muchos avisos y reglas pertenencientes al exercicio espiritual de la contemplación. Lo que en este Compendio se contiene son cinco maneras de Exercicios Espirituales, conviene a saber : Via purgativa, Via illuminativa, Via unitiva, la Vida de Christo y su Passión repartida por los dias de la semana. Con un Directorio de las horas canonicas [Reglas y Avisos para los que no están exercitados en la oración de las quales se podrán servir en los Exercicios contenidos en este tratado breve.]

L'*Exercitatorio* occupa, in questa edizione, 88 pagine ; il *Directorio*, 16 ; le *Reglas*, 24 ; e 3 pagine il capitolo VII *De humilitate* della Regola benedettina che conclude il *Compendio*.

L'*Exercitatorio* abbreviato contiene un Prologo ricavato dai capitoli

---

[96] Per la bibliografia di questa controversia, cf. *Sant Ignasi a Montserrat*, 21-22.

[97] « Este capítulo [il 25] es el primero del *Compendio* castellano, al que sigue un extracto de los capítulos IV y V, y otro del XI, y luego las Meditaciones que van siguiendo más bien el espíritu que la letra del *Exercitatorio* ». CURIEL, ed. 1912, p. XXIII. ALAMO, loc. cit., 917, aggiunse qualche altro capitolo, alcuni dei quali, peró, come il 24, 52-56 non sono stati adoperati nel *Compendio*.

25 e 8 del testo completo ; otto avvertimenti per quelli che incominciano gli esercizi (dai capp. 4, 5 e 6) ; considerazioni che incutono timore, necessarie al principio della conversione (dai capp. 10 e 11) ; meditazioni per ogni giorno della settimana, dal lunedì alla domenica : peccati, morte, inferno, giudizio, Passione di Cristo, dolori della Madonna, Paradiso (dal cap. 12 al cap. 18) ; considerazioni sui benefici ricevuti dal Signore (dal cap 19) ; esercizio dell'esame quotidiano di coscienza (dal cap. 21) ; via illuminativa : sette meditazioni sui benefici della creazione, grazia, vocazione, giustificazione, dotazione, conservazione, glorificazione (dal cap. 23) ; via unitiva : un preambolo (dal cap. 26) e le sette meditazioni consideranti Dio come : principio e fine, bellezza dell'Universo, gloria del creato, tutto Carità, misura di tutte le cose, regolatore stabile, inestimabile donatore (dal cap. 27) ; introduzione alle meditazioni della vita di Cristo (dal cap. 49) ; sette meditazioni sulla vita di Cristo, testo ridotto, non delle meditazioni dell'*Exercitatorio*, ma delle *Meditationes Vitae Christi* del pseudo Bonaventura, e altre sette meditazioni sulla Passione e Resurrezione di Cristo, ricavate pure, come la chiusa, dal pseudo Bonaventura

Il compendio del *Directorio de las horas canonicas* si apre con una introduzione ricavata dai capitoli 2, 3 e 4 del *Directorio* del Cisneros. Seguono tre punti di meditazioni da farsi prima della recita delle ore canoniche (matutino, prima, terza, sesta, nona, vespro e compieta), tutte diverse per ciascun giorno della settimana. I punti delle meditazioni sono tratti dall'*Opus contemplationis ad omnes horas canonicas*, erroneamente attribuito a s. Bonaventura ; e nella breve chiusa si rimanda il lettore desideroso di più ampie istruzioni al *Directorio* del Cisneros.

Reglas y *avisos* contengono dieci avvertimenti per quelli che incominciano a fare gli esercizi spirituali ; sei esempi pratici di meditazioni : morte, giudizio, inferno, passione di Cristo, benefici del Signore, perfezioni divine, collegati con le rispettive meditazioni delle vie purgative, illuminativa e unitiva del *Compendio* dell'*Exercitatorio*. Otto avvertimenti circa la maniera di comportarsi nell'orazione terminano le *Reglas* y *avisos*. Il capitolo VII della Regola di san Benedetto, *De humilitate*, chiude finalmente il *Compendio*.

È probabile che questo lavoro sia dovuto all'abate Pietro di Burgos e che la prima edizione risalga all'anno 1520 [98] ; si può anche presumere che diverse edizioni di esso non siano giunte fino ai nostri tempi [99]. Si tratta, in ogni caso, dell'opera di un monaco di Monserrato, frutto perciò della scuola cisneriana ; scritta per uso di persone devote, alle quali l'*Exercitatorio*, composto appositamente per i monaci di quel cenobio, non era sempre adatto, risultando per alcune di esse molto complesso e troppo elevato, in particolare nella parte dedicata all'alta contemplazione. Il merito dell'autore consiste appunto nell'avere egregiamente

[98] Cf. *Anal. Monts.*, VII, 147-149.

[99] Si tratta di un libro di formato ridotto, di 200 pagine scarse, che ebbe successo durante un secolo e mezzo, ma che non ha destato l'interesse dei compilatori di repertori bibliografici. La ricerca sistematica delle sue edizioni è molto recente, e di alcune di esse non si conserva che una o pochissime copie.

raggiunto questo intento, pur rimanendo fedelissimo al metodo monserratense.

Il *Compendio de Exercicios espirituales* ha infatti conservata intatta la struttura degli esercizi del Cisneros. Tre vie : purgativa, illuminativa, unitiva, con sette meditazioni, secondo i giorni delle rispettive settimane, per ciascuna via. In seguito, meditazioni sulla vita di Cristo, meditazioni sulla morte del Signore. Tale fedeltà si osserva anche nella descrizione del progresso e della prassi dell'orazione : Confessione generale previa e considerazioni che incuotono terrore [100]. Per tutti, le meditazioni incominciano con il segno della Croce e l'invocazione allo Spirito Santo. Premesse la composizione di luogo e la considerazione sui punti da meditare, seguono i colloqui con il Signore, la Madonna e vengono in fine un atto di ringraziamento, la recita del «Lauda anima mea Dominum» e una apposita orazione [101]. Il *Compendio* ha conservato anche l'esercizio dell'esame quotidiano di coscienza, tenuto in tanta stima dal Cisneros, ma non le considerazioni sulle sette petizioni del *Pater*, contenute nel cap. 24 della sua opera. I soggetti di meditazione per tutte le tre vie appariscono identici a quelli dell'*Exercitatorio*, e si formulano quasi con le stesse parole, anche se naturalmente molto ristrette.

Tale uniformità non è seguita più dopo la descrizione delle tre vie, quando si passa alle considerazioni sulla vita e la morte del Redentore. La parte quarta dell'*Exercitatorio*, costituita da trentotto capitoli, la metà materiale ciò è del libro, venne non accorciata ma soppressa. L'eliminazione non si ferma alle considerazioni sulla contemplazione, fatte dal Cisneros, ma si estende ai passi sulla vita e morte di Cristo. Le contemplazioni dell'*Exercitatorio* diventarono, nel *Compendio*, semplici e soavi meditazioni. L'autore di questo ultimo non ebbe molta fatica nel ricercare il testo adatto, poichè alle mani di tutti erano a Monserrato le *Meditationes vitae D. N. Iesuchristi*, attribuite a s. Bonaventura. Nel 1499, la tipografia del monastero aveva avuto appunto inizio con una

---

[100] «Lo primero che deve hazer el que se quiere exercitar en la vida espiritual es que purgue su corazón de todo pecado mortal por confessión general... De las cosas que deve, el que se exercita, traer a la memoria en principio de su conversión para que sea provocado a temer». *Compendio*, sign. A^4-A^5.

[101] «Venido pues el lunes al lugar de la oración, puesto de rodillas y signado de la sancta cruz, di... " Veni Sancte Spiritus ", ecc. Recolegida tu ánima, toma persona de culpado... piensa que estás delante de Dios como si fuesse un juez que te quiere condenar... Piensa agora y pondera bien quanto cada un peccado desplaze a Dios, ecc. Enderezando tu corazón a Dios dí, con áspera contrición, sospirando: O Padre muy piadoso, yo soy aquel hijo desconocido y gastador de tu gracia... O Virgen sacratíssima favorecedme... [dopo di avere ringraziato il Signore] diziendo " Te Deum laudamus " o Lauda anima mea, con esta oración: Omnipotens sempiterne Deus... acabarás tu exercicio». In questa prima meditazione, che serve di esempio, si estende molto nei punti di meditazione e nei colloqui. Le altre meditazioni sono più brevi, ma con gli stessi elementi. *Compendio*, sign. A^{7-8}.

edizione latina di esse ; e nel 1522, 8 marzo, lo stampatore di Monserrato, J. Rosenbach, ne aveva ultimato un'edizione in lingua vernacola, dovuta, come è stato detto, a un monaco del monastero. Il *Compendio* incorporò dunque all'opera del Cisneros le *Meditationes* del pseudo Bonaventura, molto riassunte, e distribuite in due gruppi di sette per due settimane : una dedicata alla vita e l'altra alla morte di Cristo.

Il *Directorio de las horas canónicas* viene molto ridotto nel *Compendio*. In questo sono soppresse le osservazioni cisneriane indirizzate ai monaci, per i quali l'*Opus Dei* è il centro della vita spirituale, e conservate le considerazioni che possono essere utili anche a persone religiose o devote tenute per obbligo o per devozione a recitare l'ufficio divino [102]. La « trina oración » di Cisneros, cioè i tre punti di meditazione da farsi brevemente prima di incominciare le ore canoniche (matutino, prima, terza, sesta, nona, vespro e compieta), diversi per ciascun giorno della settimana, sono stati mantenuti nel *Compendio*. L'autore tuttavia non ha ritenuto opportuno di adoperare il testo del Cisneros, probabilmente perchè conteneva la ripetizione dei punti di meditazione corrispondenti alla via illuminativa dell'*Exercitatorio*. Nella scelta di nuove meditazioni, il discepolo rispettò, ancora una volta, le preferenze del maestro e tradusse « ad litteram » l'*Opus contemplationis ad omnes horas canonicas*, erroneamente attribuito a s. Bonaventura e tanto apprezzato dal Cisneros, che lo fece stampare insieme all'opera genuina del dottore serafico, *Incendium amoris*. Cf. i numeri 52 e 60 della lista dei libri di Monserrato nell'anno 1500, pp. 305-306.

Fino a qui forse si estendeva il testo del *Compendio* dovuto a Pietro di Burgos e stampato a Barcellona nel 1520. Le *Reglas* y *avisos* si aggiunsero in edizioni successive possibilmente prima del 1555. Queste *Reglas* in ogni maniera furono concepite per essere pubblicate insieme al *Compendio*, a cui si riferiscono continuamente [103]: si tratta di ammaestramenti rivolti ai devoti, specialmente a quelli che non vivono in comunità, per insegnare il modo come regolare le loro meditazioni. Il Cisneros aveva tutto previsto per i suoi monaci e li aveva sottratti ad ogni disturbo durante la meditazione, predisponendo come eccellente preparazione letture spirituali private e in comunità, ecc. L'autore delle *Re-*

---

[102] Nell'edizione Firenze, 1595, f. 67v., è detto precisamente " Direttorio delle hore Canoniche . . . dove s'insegna come s'hanno a diportare coloro che per obbligo o per divozione dicono l'uffizio divino ". A f. 6r aveva avvertito che questo *Compendio* è utile " non solo al religioso ma a ogni christiano che piamente vuole vivere ". Del resto anche in altre edizioni è dichiarato fin dal frontespizio che il libro è utile non soltanto ai religiosi: « *Compendio de Exercicios* . . . para todas as personas que de veras se querem entregar a Deos . . . ». Ed. Coimbra, 1692.

[103] Nel titolo è già detto che le *Reglas* " podrán servir en los exercicios contenidos en este tratado breve ". Negli esempi di diverse meditazioni si avverte che potranno servire per aiutare all'esercizio di quelle contenute nelle vie purgativa, illuminativa e unitiva del *Compendio*, ecc.

glas parla per disteso della lettura che deve precedere immediatamente la meditazione, finchè colui che la compie non ne sappia i punti a memoria [104]. Stia attento (egli lo mette in guardia al principio degli esercizi spirituali) a non comunicare i frutti della sua orazione ad altre persone oltre che al suo direttore ; e se mentre sta meditando, e forse è giunto al dono delle lacrime, qualcuno lo chiama, esca a riceverlo sorridente e sereno per non scoprire tale dono [105]. Non occorre che segua rigidamente l'ordine delle meditazioni del *Compendio*, ma non dimentichi che l'esercizio sulla vita e passione del Signore non deve essere mai abbandonato [106]. Nella via purgativa, non insista troppo sulla considerazione dei propri peccati, confidando piuttosto nella misericordia divina [107]. Nelle meditazioni, proceda con semplicità e non si lasci trascinare da uno spirito di curiosità e di speculazione intellettuale [108]. Al contrario, se non ha disposizione per meditare a lungo, cerchi un rifugio nelle brevi e pie orazioni dette giaculatorie [109]. Non abbandoni gli esercizi spirituali, nè per mancanza di devozione nè col pretesto che sia tenuto a studiare o abbia altre occupazioni [110]. Il capitolo VII, « De humilitate », della Regola di s. Benedetto chiude, come si è detto, le *Reglas* o meglio tutto il *Compendio*. Certo esso non era destinato ai monaci, almeno a quelli di Monserrato, che avevano singoli esemplari della Regola, ma alle persone devote in genere ; e quel capitolo, non specificamente monastico come quelli del silenzio, della obbedienza, ecc., può di fatto essere proficuo a tutti.

La bontà e l'utilità del *Compendio de exercicios espirituales* sono deducibili dall'ampio e duraturo successo che ottenne anche nei chiostri monastici. Come avvenne per l'*Exercitatorio*, il *Compendio* passò da Monserrato ad altri luoghi della Spagna, tramite in gran parte la Congre-

---

[104] « Ten pues esta regla y orden, que en tanto que no sabes de coro lo que has de meditar en cada feria, lo leas antes dos o tres vezes muy despazio ", ecc. *Compendio*, G[7].

[105] « No a todos digas lo que Dios en la oración te comunica . . . sino fuere a quien es menester comunicar tus exercicios para ser enseñado . . . Si estando orando y devoto te llamare alguno, o tuvieres lágrimas salle a responder y rescebir con cara serena . . . ». Ibidem, sign. G[8].

[106] « No siempre ha de estar atado a las meditaciones ordenadas en las ferias. . . mas el exercicio de la vida y passión de Cristo, nunca se deve dexar ». Ibidem, sign. H[7].

[107] « No siempre esté parado en la consideración de sus peccados, que ya son consumidos en la mar immensa de la misericordia divina ». Ibidem, sign. H[8].

[108] « Trabaje el que se exercita en escusar la demasiada y curiosa especulación . . procure tractar este negocio con simplicidad . . . ». Ibidem, sign. H[8].

[109] « El que tuviere la cabeza flaca y no pudiere mucho tiempo durar en la oración, esto almenos haga que ore poco tiempo y todas las vezes que pudiere . . . con algún sospiro y desseo amoroso . . . que los sanctos llaman oraciones jaculatorias . . . ». Ibidem, sign. H[8].

[110] « El que se exercita en la oración no tome occasión para dexarla [porque no se hallare devoto sino que está duro y tibio] o diziendo que tiene muchas obediencias, y que tiene de estudiar . . . ». Ibidem, sign. I[8].

gazione di Valladolid [111]. Salamanca ne diede cinque edizioni: 1570, 1571, per i tipi di S. de Portonaris; 1583, per quelli di L. di Junta, questa ultima stampa dedicata al priore dei benedettini di quella città. Prima di finire il secolo XVI, « San Benito el real de Valladolid » provvide a fare imprimere una edizione nel proprio monastero, per opera dello stampatore G. de Millés, 1599. Per ordine dell'abate generale vide ancora la luce a Salamanca, L. Pérez, 1672. Chiude questa serie l'edizione del P. M. Navarro, pure di Salamanca, che lo pubblicò nel 1712 insieme a tutte le altre opere del Cisneros, con una interessante introduzione bio-bibliografica. La Congregazione benedettina di Portogallo ne curò parecchie edizioni in lingua portoghese. Sono note quelle di Coimbra: I. Antunes, 1692; Coimbra: Collegio das artes da Companhia de Jesus, 1715. La Congregazione Tarragonese lo incluse nel suo *Fasciculus benedictinus*, Barcellona, L. Deu, 1627 e 1700.

Il *Compendio* varcò anche le frontiere della Spagna: Giulio Zanchini lo tradusse in lingua italiana e gli eredi di G. Giunta ne curarono la stampa a Firenze nel 1595; F. Cavalli ne fece una ristampa a Roma, per sollecitazione dell'abate di s. Paolo fuori le Mura, Mauro di Genova. Ebbe inoltre una versione francese stampata a Parigi per S. Cramoisy, prima del 1655.

A Monserrato, il *Compendio de exercicios espirituales* diventò il manualetto di pietà dei pellegrini, come il *Libro de la Historia* y *milagros de Monserrate* era il manuale delle vicende storiche del santuario e delle grazie concesse dalla Madonna. Nella fortuna di questi due libri, assunti agli onori della popolarità monserratina, intercorre un notevole parallelismo. La *Historia* fu opera dell'abate Burgos, autore con molte probabilità anche del *Compendio*. La *Historia* fu edita per la prima volta nel 1514, ma nè questa nè altre edizioni fino al 1550 si possiedono presentemente. Il *Compendio* ebbe, con molta probabilità, la prima stampa nel 1520, ma si ignorano altre presumibili edizioni fino a quella del 1555. Ambedue i libri continuarono a essere regolarmente e ufficialmente impressi dal monastero, a uso del santuario, fino alla metà del secolo XVII. Di ambedue esistono presso a poco un numero uguale di edizioni; alquanto minore, del *Compendio*, più facile a scomparire perchè di mole assai più ridotta. La folla dei pellegrini che frequentavano Monserrato era così ingente che anche quando il *Compendio* non si donasse o distribuisse liberamente, gli esemplari si esaurivano con una certa rapidità. Oggi esistono copie di edizioni ufficiali, eseguite tutte a Barcellona negli

---

[111] Per le edizioni del *Compendio de exercicios espirituales*, cf. *Anal. Monts.*, VII, 110-142. Per l'edizione Coimbra 1692, Cf. A. PALAU, *Manual del librero...*, VI (Barcellona 1953) p. 83. Dell'edizione Coimbra 1715, esiste una copia nell'attuale biblioteca di Monserrato. Nel frontespizio si legge: *Compendio...* « agora terceira vez impresso ». Sono grato a Dom G. Colombàs di questa notizia.

anni 1555, 1564, 1580, 1630, 1633, 1647, ed una tardiva verso il 1750. A questa ultima data, oramai, per il *Compendio*, come anche per l'*Exercitatorio*, il tempo era finito. Degno di nota è il fatto che nell'ultima edizione del *Compendio*, 1750 c., i monaci editori, agli esercizi cisneriani aggiunsero, quasi un simbolo, *Un exercicio breve para cada día, sacado de las obras de Fray Joseph de s. Benito*, il fratello converso monserratense che, non letterato, scrisse numerosi trattati di alta mistica [112]. Nel firmamento spirituale di Monserrato mentre un astro tramontava un altro ne sorgeva, di grandezza e di splendore diversi certamente ; i loro nomi tuttavia appariscono, non senza significato, uniti nel frontespizio di un libro di esercizi spirituali.

Le cronache del monastero annoverano numerosi monaci, confessori e maestri di spirito di chiara fama, formati alla scuola di orazione metodica, allievi degli abati Cisneros e Burgos [113].

La solida formazione monastica e spirituale di alcuni di essi attirò l'attenzione della Congregazione di Valladolid, la quale affidò al P. Sobrarias e ad altri monaci la formazione spirituale dei monasteri di Hirache, Sopetrán e Valvanera. Lo stesso monastero di « san Benito », chiamò a maestro dei suoi novizi il P. J. Chanon [114], che doveva compiere lo stesso delicato incarico nei monasteri portoghesi di Alcobaça e Tibaes. Così il re del Portogallo domandò, sempre nel secolo XVI, monaci di Monserrato per riformare o meglio per fondare la Congregazione benedettina del suo regno, e i PP. P. de Chaves e P. Villalobos disimpegnarono egregiamente tale compito.

A Monserrato, prima di essere nominato « Confesor de seglares », il monaco era sottoposto a un lungo tirocinio di studi e a una intensa formazione spirituale. Ciò si rendeva necessario in un santuario nel quale continuamente e in numero incredibile frequentavano il sacramento della penitenza persone di diversa educazione religiosa e spirituale e di preparazione e disposizione di coscienza molto dissimili, dai peccatori incalliti nel vizio [115] alle anime pure sempre desiderose di maggiore perfezione. Numerosi santi canonizzati salirono la montagna per venerare la Madonna : i beati Salvatore da Horta, Diego da Cadice, Bonaventura da Barcellona, i santi Pietro Nolasco, Giovanni di Mata, Benedetto

---

[112] R. M. Grau, *El venerable fra Josep de sant Benet, religiós llec de Montserrat* (1654-1723), in *Anal. Monts.*, VI (1925) 11-76.

[113] *Una història inèdita de Montserrat* (*Bibl. Nat. París, ms. esp.* 321), in *Anal. Monts.*, IV (1921) 29-152.

[114] Una estesa biografia del P. Chanon dovuta all'abate di Monserrato B. Garriga in MI, Scripta, I, 441-445.

[115] « Otros [pellegrini] que siendo grandes peccadores y que havía cinco o diez o veynte años que obstinados en malicias o affectiones carnales, no se havían confessado, viéndose allí [Monserrato] quasi en un súbito se hallan transformados ... » *Libro de la Historia*, ed. 1574, f. 32v.

Labre, Giuseppe Oriol, Antonio M. Claret, Ignazio di Loyola con i suoi figli illustri Francesco Borgia, Pietro Claver, Luigi Gonzaga, il beato Fabro.

La grande maggioranza dei penitenti erano dei buoni cristiani che individualmente o in pellegrinaggio salivano al santuario per visitare la « Moreneta » e lucrare le grazie e indulgenze generosamente concesse dai pontefici, specialmente ai sodali dell'antichissima e venerata confraternita della Madonna di Monserrato. Tra i fedeli, raccontano i monaci, c'erano anche delle persone colpite da gravi tribolazioni di ogni sorta e spinti fino all'orlo della disperazione, altri ancora torturati da angosciose tentazioni contro la fede, che si recavano ai confessionali di Monserrato per ottenere conforto e la quiete delle loro coscienze [116].

Pellegrini privilagiati ottenevano di trascorrere nel santuario una settimana, nove giorni o ancora di più, invece dei tre giorni concessi ai comuni pellegrini. Gli esempi abbondano, dal secolo XIII al secolo XVIII. San Pietro Nolasco alla fine del duecento trascorse, così, nove giorni in preghiera. Dal secolo XIV, restare delle settimane a Monserrato era uso frequente della famiglia reale di Aragona o di suoi raccomandati : Eleonora di Sicilia vi fu ospite durante due settimane di seguito nel 1363, e una nel 1375 ; Maria, moglie di Alfonso il Magnanimo vi trascorse l'ottava della Natività della Madonna nel 1421 [117]. I re cattolici, Ferdinando ed Isabella, dal 5 al 12 febbraio 1493. Il costume seguitò nel secolo XVI : Francesco Borgia, duca di Gandia, rimase a Monserrato con la marchesa di Lombay la settimana di Pasqua del 1541 [118] e nel 1543 imitarono il loro esempio Alfonso d'Aragona e la duchessa di Cardona. Maria Luisa di Savoia, moglie di Filippo V, vi trascorse la settimana di Pasqua del 1702. Queste lunghe permanenze erano motivate « orationis et devotionis causa », e si svolgevano in austerità e raccoglimento spirituale. La situazione topografica del monastero, la ristrettezza degli alloggi, l'asperità del ripido e pericoloso sentiero collegante i romitori con il monastero, e degli altri due viottoli per la rapida discesa della montagna, non facevano certo di Monserrato un luogo di soggiorno confortevole.

I monaci confessori erano sempre pronti ad accogliere i penitenti e i pellegrini di ogni qualità ; li ascoltavano in confessione e impartivano

---

[116] « Otros [pellegrini] puestos en alguna gran tribulación, afflicción o tristeza y quasi en desesperación, llegando aquí [Monserrato] reciben tanta consolación y refrigerio que se vienen a olvidar de todos sus trabajos . . . Otros vienen siendo tentados de la fe a que por intercessión y méritos desta Señora sean confirmados y alumbrados; y a se consolar y tomar saludables consejos y doctrinas de los padres, siervos de Dios, que acquí hazen sancta vida ». Ibidem, f. 32v e 28v.

[117] Per queste permanenze, cfr. ALBAREDA, *História de Montserrat*, 179-180 e passim. Per i Re Cattolici vedere *Dietari del Antich Consell Barceloní*, III (Barcellona 1894) 102.

[118] MHSI, *Borgia*, II, 240.

sante istruzioni [119]. L'abate Cisneros, accogliendo il consiglio di autori spirituali, raccomandava insistentemente ai monaci di mostrarsi spiritualmente generosi con i prossimi e non solo nella confessione sacramentale ; e di dare loro conforto materiale ma specialmente spirituale, pregando per loro, dando a essi buoni consigli, insegnando e mostrando loro come dovevano comportarsi nelle tentazioni e negli esercizi spirituali [120].

Grande conforto spirituale procuravano ai confessori, nella loro dura e delicata fatica, le frequenti conversioni di grandi peccatori, attribuite come meravigliosa grazia alla Madonna, e le aspirazioni di anime sante a una maggiore perfezione. Molte persone ebbero la grazia della vocazione religiosa a Monserrato, alcune volte clamorosamente [121], altre nella pace e serenità del cuore. Tra quelli che divennero monaci di Monserrato e dovettero la loro vocazione a un pellegrinaggio al santuario si possono ricordare Michele Navarro, capitano delle compagnie spagnole, nel 1493 ; J. Chanon, sacerdote francese che vestì l'abito nel 1512, assai noto come confessore di s. Ignazio ; Pietro Alfonso dell'Università di Lovanio, eccellente autore ascetico, nel 1536. Non poche vocazioni benedettine anche fuori della Spagna ebbero la stessa origine. Si sa il caso del già menzionato Mauro di Genova, abate di s. Paolo di Roma. Verso il 1590, colpito dalla grazia a Monserrato, decise, rientrato in Italia, di farsi benedettino e, durante trentotto anni conservò e praticò il *Compendio de exercicios espirituales* dell'abate Cisneros, procurandone nel 1635 la citata ristampa a Roma, in lingua italiana. Innumerevoli anime pie avranno potuto ripetere con lui che l'insigne monastero fu il primo asilo e porto che le accolse dalle tempeste del mondo [122].

---

[119] « Están continuamente [i monaci confessori] aparejados en la yglesia para oyr las confessiones de los peregrinos y gentes que allí vienen, a consolarlos y dar les saludables doctrinas, y otros [monaci] están ocupados en las predicaciones y sermones, y en declarar la sagrada Escriptura, y amonestar y exortar a los peregrinos a la guarda de los mandamientos de Dios . . . » *Libro de la Historia*, f. 19v.

[120] « Debes socorrer el prójimo, ayudándole corporalmente con limosnas o con servicios, según su necesidad. Y si tiene necesidad espiritual, ruega por él, y ayúdale espiritualmente en todo lo que pudieres. Otrosí aconsejándole, enseñándole y adiestrándole, mayormente en las tentaciones y espirituales exercicios ». *Exerc.*, c. 48, p. 261.

[121] Otros [pellegrini] seglares mundanos . . . [a Monserrato] se mudaron todos sus propositos, y menospreciaron muy enteramente el mundo, y con muy gran devoción y affecto se hizieron religiosos ". *Libro de la Hist.*, f. 33.

[122] « L'Esercitatorio della vita spirituale composto del Rev. Padre Fra Garzía de Cisneros, Abbate che fu dell'insigne e famoso Monastero della Madonna di Monserrato in Catalogna, residenza de' Monaci nostri Benedettini, e'l primo asilo, e porto, che m'accolse dalle tempeste del mondo, è quel medesimo [libro] che non solo per tutta la Spagna, ma fuori di essa . . . è stato ricevuto con grand'applauso da tutti . . . Per tanto ho fatto ristampare detto Compendio . . . Le reverenze loro [benedettine di s. Ambrogio della Massima, Roma] ne cavarono maggior profitto in breve tempo che

Questa immagine riconduce spontaneamente alla memoria le parole del P. Pietro de Rivadeneira S. I. : « dobbiamo, noi della Compagnia, ringraziare il Signore perchè il nostro benedetto Padre, combattuto dal fortunale del secolo, giungesse a tanto buon porto, si incontrasse con tanto buon confessore e profittasse di tanto buon libro » [123].

* * *

Nelle pagine che precedono sono state, semplicemente, adunate notizie stòriche, testimonianze letterarie, indicazioni bibliografiche atte a mettere in luce gli antecedenti della scuola di orazione metodica di Monserrato, a delinearne la creazione e l'attività, a rilevarne in fine la diffusione, penetrazione e influsso dopo la morte del suo fondatore. La ricerca di tali elementi non riesce agevole neppure ai cultori di storia monserratina, in conseguenza del funesto incendio che distrusse nel 1811 l'archivio e gran parte della biblioteca del monastero ; e perciò si spiega come molti di essi elementi siano rimasti ignorati agli storici della spiritualità in genere e della « devotio moderna » in particolare. Queste notizie, benchè incomplete, potranno giovare ai dotti specializzati nella materia per assegnare la giusta posizione che spetta all'abate Cisneros e alla sua scuola nel quadro generale della spiritualità della Chiesa.

Per riepilogare quanto sopra, i monaci di Monserrato ebbero, mediante persone e circostanze, molteplici occasioni di conoscere le diverse correnti di pensiero e spirituali del secolo XIV. Si possono enumerare a questo proposito i pellegrini e romei che nel medio evo affluivano e transitavano a schiere per il famoso santuario mariano molti di essi diretti o reduci da Roma, Terra Santa, Compostella ; i monaci che frequentavano gli studi e le università e i priori che si portavano con ripetute visite alla Curia Romana in Avignone e a Roma ; e ancora prelati di Monserrato, monaci scelti da illustri cenobi francesi, come Lagrasse, Moisac, Auriac ; varie relazioni con monasteri italiani, come Cava dei Tirreni, Montecassino, S. Giustina di Padova ; i rapporti veramente domestici intrattenuti con la casa reale d'Aragona. Nel concreto riguardo della « devotio moderna », i primi indizi risalgono appunto alla fine del secolo XIV. I monaci erano tenuti a impartire, per quanto possibile,

---

la mia tepidezza non ha fatto in trent'otto anni, che lo maneggio, e pratico . . . Roma, 1 aprile 1635 ". Prologo dell'edizione del *Compendio* Roma 1635. Cf. *Anal. Monts.*, VII, 136. Nelle matricole della Congregazione Cassinese, risulta la professione di un Mauro di Genova del monastero di s. Caterina di Genova il 5 agosto 1591. *Matricola ab anno* 1549 *ad annum* 1622, f. 143v. Ringraziamo Dom Tassi, monaco di san Paolo, di questa informazione.

[123] « Y devemos los de la Compañía hazer gracias a nuestro Señor, que N.B.P. hechado de las hondas y tormentas del siglo, llegasse a tan buen puerto y topasse con tan buen confessor y se aprovechasse de tan buen libro ». YEPES, *Crónica . . . de s. Benito,* IV, 237-238.

istruzioni religiose e spirituali ai pellegrini, richiamando loro i novissimi, specialmente la morte e le pene dell'inferno ; a raccomandare l'acquisto delle virtù, con le considerazioni della vita e in particolare della passione del Redentore ; a incitare con insistenza a protrarre le pie e devote contemplazioni durante le raccolte veglie notturne nella chiesa di Monserrato. Elementi che, pur dispersi, esalano già effluvi di « devotio moderna », presagio di spirituali esercizi.

Alla prima metà del secolo xv, la curiosità spirituale dei monserratensi si mostra più vivace. Lettere reali, per esempio, attestano l'attività dello *scriptorium* del monastero per arricchire di opere ascetiche la libreria, molto somigliante a una raccolta monastica, della pia consorte di Alfonso il Magnanimo. Monaci e sacerdoti del monastero curavano la copia e la versione di libri, alcuni in lingua italiana, portati da Napoli, da uno di questi monaci. Sulla fine del secolo, l'abate Peralta, che stava in continua relazione con i superiori e i monaci di S. Giustina di Padova e certamente non ignorava la *Forma orationis* del fondatore Ludovico Barbo, volle introdurre a Monserrato una riforma di carattere giuridico e un tenore di vita monastica simili a quel modello ; e se non riuscì per la parte giuridica, è da ritenere che per la parte monastica, dipendente da lui, abbia tratto profitto da quella *forma orationis.*

La figura di Garsías Jiménez de Cisneros, in ogni caso, emerge non solitaria, ma prima senza contrasto nella storia spirituale di Monserrato. L'orazione metodica divenne lo scopo principale della sua attiva e fruttuosa esistenza. Con fermezza e abilità egli vinse gli ostacoli, non pochi, provenienti dai suoi sudditi e superiori, per conservarla o introdurla nel monastero. Nè l'azione e influsso da lui esercitati si restrinsero alla cerchia monastica e allo spazio della sua vita grazie al suo *Exercitatorio* e alla sua scuola formatrice di eccellenti allievi che difussero i suoi ammaestramenti spirituali ampiamente e duraturamente. Poichè egli creò nel monastero una scuola, nel senso letterale del termine, di orazione metodica, primo corso della « ratio studiorum » monastica, dedicato allo studio teorico-pratico della meditazione. Nelle sue *Constitutiones* provvide al buon andamento della scuola ; nulla lasciando impreciso o all'arbitrio particolare. Determinò il tempo che gli allievi dovevano giornalmente consacrare a tale studio, l'orario e il luogo della scuola. Al maestro o ai maestri, a seconda del numero degli allievi, diede norme per l'insegnamento : far imparare a memoria le lezioni, esigendo che poi venissero recitate da ciascuno ; dare le spiegazioni necessarie per la perfetta intelligenza delle singole lezioni ; non permettere di passare al corso seguente senza essere pienamente riuscito nel primo. Principale e di fatto unico libro di testo, da essere spiegato e mandato a memoria, l'*Exercitatorio* da lui compilato.

Cisneros non fu un pioniere della « devotio moderna », nè un innova-

tore dell'orazione metodica. Alla fine del secolo xv, già forse troppo si era scritto su questa forma, anche eccessivamente « metodizzata ». Egli fu l'ereditiere di un prezioso patrimonio spirituale, di cui seppe radunare e fondere i migliori elementi acquisiti in un'opera meditata e ordinata, destinata a diventare strumento formativo di una scuola che doveva produrre tanti uomini insigni. Primo tra tutti, Pietro di Burgos, l'allievo prediletto, che nell'ufficio di abate mise in atto per ben trentaquattro anni le norme e gli insegnamenti spirituali del maestro. Allievi profondamente convinti del valore e dell'efficacia del metodo cisneriano per averlo proficuamente esperimentato, diventati a loro volta maestri, riuscirono a compendiare l'*Exercitatorio* in un libro, che pur servando con tutta fedeltà la struttura, la sostanza e in quanto possibile fino le parole dell'opera originale, rendeva accessibile la pratica dell'orazione metodica a persone devote anche fuori del chiostro. Mentre l'*Exercitatorio* rimaneva a Monserrato il libro del maestro e si diffondeva largamente in numerose edizioni e tradotto in diverse lingue, il *Compendio* veniva usato come valido strumento di educazione spirituale per i numerosi pellegrini che continuavano ad affluire al santuario : non solo persone di alto rango che vi passavano fino una settimana e più di ritiro, ma sopra tutto i comuni fedeli. La distribuzione era fatta così largamente che il monastero doveva curare con frequenza nuove edizioni.

Alla scuola del Cisneros si deve se la pratica dell'orazione metodica si mantenne viva e operante moltissimi anni dopo la scomparsa dei grandi maestri della « devotio moderna », mentre le opere e fino la memoria di essi erano andate dimenticate. Il suo influsso si spinse fino a una tarda età, quando il mondo cristiano stimava e praticava già un'altra *forma orationis* : nuova e originale certamente, ma collegata alla forma cara ai vecchi maestri della vita spirituale.

È cosa indiscussa che gli Esercizi spirituali di s. Ignazio, espressi da una personalità robusta come frutto di una lunga e profonda esperienza personale, creati in momenti gravi nella storia della Chiesa, ideati con indirizzi e scopi che gli antichi autori non avevano neppure immaginato, sono e dovevano necessariamente riuscire un'opera pienamente originale. S. Ignazio tuttavia non ruppe i legami con le antiche tradizioni spirituali. Nella radice, gli Esercizi ignaziani si collegano, proprio per la loro forma metodica e per altre particolarità alla « devotio moderna ».

Nell'indagare gli antecedenti della formazione spirituale di s. Ignazio e nel ricercare i remoti germi dei suoi Esercizi dovrà essere studiato attentamente il contatto del santo di recente convertito con il luogo dove egli trovò in pieno fervore lo studio e la pratica dell'orazione metodica. Gli storici e i cultori della spiritualità riconosceranno forse in Monserrato e nella sua Scuola l'anello di congiunzione tra la *devotio moderna* antica e la nuova *devotio moderna.*

APPENDICE

LIBRI SPIRITUALI A MONSERRATO NELL'ANNO 1500 *

Cf. pp. 282-283.

AGOSTINO, S.

1. *De Civitate Dei.* « La segunda semana después del Espíritu Sancto [si leggeva alla mensa] el libro *De Civitate* de sant Agustín ». *Cerim.*, c. 47, f. 50.

2. *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV.* « En la Natividad... [si leggeva alla mensa] sant Agustín sobre sant Johán ». « El lunes des-

---

* Autori e abbreviature più adoperati nel presente elenco.

ALAMO = *Cisneros: Vie, œuvres, caractéristique spirituelle,* in *Dictionnaire de spiritualité,* II (Parigi 1953) c. 910-921, che completa le fonti dell'*Exercitatorio* prima studiate dal P. H. WATRIGANT, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV*^{e} *siècle* (Enghien 1920) 62-83.

ALBAREDA = A. M. ALBAREDA, *La impremta de Montserrat, segles XV-XVI,* in *Anal. Monts.,* II (1919), 1-166.

Anal. Monts. = *Analecta Montserratensia.* Monserrato, voll. I-VIII (1918-1955).

BARAUT = C. BARAUT, *Els manuscrits de l'antiga biblioteca de Montserrat (segles XI-XVIII),* in *Anal. Monts.,* VIII (1955) 340-396.

BM = Biblioteca di Monserrato.

Cerim. = Cerimoniale della Congregazione di Valladolid in uso a Monserrato nel tempo di Cisneros. BM, ms. 46, in lingua castigliana; Escur. ms. Q.III.3, in latino.

Const. = Constitutiones Monasterii de Monte Serrato redatte da Cisneros in Castigliano. BM, ms. 39.

Direct. = Garsías DE CISNEROS, *Directorio de las horas canónicas* (Monserrato 1500).

Exerc. = Garsías DE CISNEROS, *Exercitatorio de la vida spiritual.* Citiamo dall'edizione di Barcellona 1912, che riproduce il testo originale ed è più facile da consultare.

F. Ant. = Fondo antico dei libri di Monserrato.

GW = *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* voll. I-VIII (Lipsia 1925-1940).

HAEBLER = C. HAEBLER, *Bibliografía ibérica del siglo XV,* voll. I-II (L'Aia - Lipsia, 1903, 1913).

HAIN = L. HAIN, *Repertorium bibliographicum,* voll. 2 in 4 parti (Stoccarda, 1826-1838). In casi speciali, citiamo le addizioni del Copinger e del Reichling.

MOMBAER = G. MOMBAER, *Tabula librorum praecipue legendorum,* pubblicata e annotata da P. DEBONGNIE, *Jean Mombaer de Bruxelles* (Lovanio 1927) 319-336. Crediamo opportuno d'indicare i libri della nostra lista che Mombaer raccomandava.

OLIVAR = A. OLIVAR, *Catàleg dels incunables conservats a la biblioteca de Montserrat.* [Barcellona 1955], in procinto di stampa.

Proven. f. Ant. = Codice o incunabulo proveniente dal fondo antico dei libri di Monserrato.

Reg. Puer. = *Regula puerorum,* scritta dall'abate Cisneros, conservata nel ms. Escur. Q.III.3, e pubblicata da H. PLENKERS, in *Rev. bénédictine,* 17 (1900) 362-378.

RIBAS-CABALLERO = R. DIOSDADO CABALLERO, *De prima typographiae hispanicae aetate specimen* (Roma 1793).

RIBAS-MÉNDEZ = F. MÉNDEZ, *Tipografía española o historia de la introducción... del arte de la imprenta en España* (Madrid 1796). Citiamo la seconda edizione, Madrid 1861, dovuta a Dionisio Hidalgo.

pués de la Trinidad... sant Agustín sobre sant Johán des del principio de la omelía sobre el Evangelio: Erat homo ex fariseis». *Cerim.*, c. 47, f. 50.

3. *Explanatio psalmorum.* I monaci debbono studiare «aquellos libros por donde sean enseñados en el entendimiento de los salmos..., assí como las quiquagenas de sant Agustín sobre el psalterio». *Const.*, c. 6, f. 10v. Raccomandato da MOMBAER, 79.

4. *Sermones.* BM, ms. f. ant. *Baraut*, p. 364.

5. *Tractatus varii.* BM, ms. f. ant.: «*Divi Augustini Hipponensis episcopi Tractatus varii*». BARAUT 367.

PSEUDO-AGOSTINO.

6. *Speculum peccatoris.* Versione catalana: *Libre apellat miral del pecador.* BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 136, proveniente dal f. ant. Testo, attualmente incompleto, pubblicato: *Anal. Monts.*, I, 221-225. Opera attribuita pure a S. Bernardo.

ALERIG, Pietro.

6.bis [*Libre de revelacions o profecies*]. BM, f. ant. Il 17 febbraio 1393, Giovanni I d'Aragona domandava questo libro al priore di Monserrato. RUBIÓ, *Doc.*, I, 177-178.

ALESSANDRO DE VILLA DEI.

7. *Doctrinale.* (P. I e II): Norimberga: Koberger*, 1494. HAIN, 686, 712; GW, 1069, 1105. BM, incun. 8° 14, 15, proven. f. ant. OLIVAR, 11, 12. — (P. III e IV): cum commento valde utili, Norimberga: Koberger, 1494 c. HAIN, 731; GW, 1197. BM, incun. 8° 16, proven. f. ant. OLIVAR, 13. — Barcellona: Preuss e Luschner, 1495. HAEBLER, 684; GW, 1137. — Barcellona: Gumiel, 1499. HAEBLER, 685; GW, 1186. — Le ultime due edizioni sicuramente a Monserrato. In quella di Preuss-Luschner che, come la prima e seconda parte di Norimberga, contiene la *Glossa notabilis* di Gerardo de Zutfen, è possibile un intervento diretto del Cisneros nella stampa.

* Dello stesso editore sono gli incunabuli dei nn. (11, 66, 67) 89, 90, 111, 123, 136, 149. Cisneros li avrebbe potuti acquistare a Barcellona, nella libreria che l'intraprendente editore-libraio di Norimberga Anton Koberger aveva ivi stabilito fin dal 1495. Molto fiorente del resto era il commercio dei libri nazionali ed esteri in quella città ai tempi di quell'abate. Cf. la recentissima e ponderosa opera: *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcellona (1474-1553)*, Barcellona 1955, dovuta alla scrupolosa e accurata ricerca di J. M. Madurell e alla mirabile erudizione dell'antico direttore e quasi creatore della Biblioteca de Catalunya Jordi Rubió.

ALFONSO DE ESPINA.

8. *Fortalicium fidei.* Lione: Balsarin, 1487. HAIN, 874; GW, 1577. BM incun. 4° 122, proven. f. ant. OLIVAR, 15.

ALFONSO DE PALENCIA.

9. *De synonimis elegantibus*. Siviglia: Ungut e Polonus, 1491. HAEBLER, 513; GW, 1266. BM, incun. 4° 74, proven. f. ant. OLIVAR, 14.

ALFONSO DE TOLEDO.

10. *Invincionario*. BM, f. ant., ms. sec. XV. « El códice llega hasta el último capítulo que es del Maestro de las sentencias ... pero no está completo ». VILLANUEVA, *Viage liter.*, VII, 146-147. BARAUT, 358, 362.

AMBROGIO, S.

11. *Opera* (P. I, II, III). Basilea: Amerbach, 1492. HAIN, 896; GW, 1599. BM, incun. proven. f. ant. OLIVAR, 17, 20. MOMBAER, 101, raccomanda le opere di s. Ambrogio.

12. *De officiis ministrorum libri III*. Barcellona: Miquel, 1493. HAIN, 912 (edizione non accettata, a torto, dal GW). BM, incun. f. ant. RIBAS-CABALLERO, 43, n° 113.

De vitis patriarcharum ... BM, ms. 861 (sec. XIV). BARAUT, p. 383. contiene:

13. *De Abraham libri II*.
14. *De Isaac et anima*.
15. *De Iacob et vita beata libri II*.
16. *De Ioseph patriarcha*.
17. *De benedictionibus patriarcharum*.
18. *De institutione virginis et s. Mariae virginitate perpetua*.
19. *De virginibus libri III*.
20. *De viduis*.
21. *De testimonio Salomonis*.

ANSELMO, S.

22. *De deploratione virginitatis male amissae*. BM, ms. 1 (sec. XIV) proven. f. ant., f. 65-67. *Anal. Monts.*, I, 6, n° 20.

ANTONINO, S.

23. *Confessionale* (*Defecerunt*). I monaci debbono studiare « los libros en que puedan ser enseñados para las confessiones, assí como la *Summa Anthonina*, dicha *Defecerunt* ». Const., c. 6, f. 11.

24. *Summa theologica* (P. IV). Venezia: Jenson, 1480. HAIN, 1243; GW, 2185. BM, incun. 4° 93, proven. f. ant. OLIVAR, 31. — (P. III) Spira: Drach, 1488. HAIN, 1247; GW, 2190. BM, incun. 4° 93, proven. f. ant. OLIVAR, 32.

ANTONIO DA BITONTO.

25. *Sermones quadragesimales de vitiis*. Venezia: Hamman, 1499. HAIN, 3223; GW, 2216. BM, incun. 8° 120, proven. f. ant. OLIVAR, 34.

ANTONIO DE NEBRIXA [=Martinez de Cala y Jarava].

26. [*Introductiones latinae* ?]. Monserrato: Rosenbach, 1522-1523. « Asimismo se imprimieron en Monserrato unas Lebrixas (que entiendo sea alguna obra del famoso Antonio de Lebrixa o Nebrixa) ». RIBAS. Cfr. ALBAREDA, 162-163.

BALBI, Giovanni.

27. *Catholicon*. BM, f. ant., ms. donato dall'abate Marco de Vilalba, anno 1430. RIBAS, *Anals de Montserrat*, ms., sotto questo anno. Martino I d'Aragona nel 1404 pregava l'abate di Poblet di prestare a Monserrato, per copiare, un suo esemplare. RUBIÓ, *Documents per la historia de la cultura catalana mig-eval*, I, p. 428. Nell'anno 1468, l'abate P. A. Ferrer acqu stò un esemplare a Barcellona. Cf. BARAUT, 348, n. 26.

BANDELLO DA CASTELNUOVO, Vincenzo.

28. *Disputatio de conceptione b. Mariae Virginis*. Siviglia: Villagusa, 1498. Edizione sconosciuta ad Haebler il quale, n° 385, descrive quella di Siviglia: P. de Colonia et socii, 1491. In questa si legge, composta: « ab egregio viro magistro Raymundo Lull, doctore illuminato ». L'edizione che possedeva Monserrato: Villagusa, 1498 (RIBAS-MÉNDEZ, 102, n° 61) dà come autore: « Fr. Vincentius de Castronovo, ordinis Praedicatorum ». È certamente Vincenzo Bandello de Castelnuovo.

BELETH, Giovanni.

29. *Gemma animae, de divinis officiis*. BM, ms. f. antic. BARAUT, 363. I monaci debbono studiare « aquellos libros por donde sean enseñados en el entendimiento del . . . officio divino ». *Const.*, c. 6, f. 10v.

BENEDETTO, S.

30. *Regula eximii patris nostri Benedicti*. Monserrato: Luschner, 1499. Edito da Cisneros. ALBAREDA, 87-90. Sono noti molti mss. dell'antica biblioteca di Monserrato contenenti il testo della Regola in latino, catalano e castigliano, alcuni di essi tuttora esistenti. Cfr. nn. 31, 48.

BERNARDO, abate di Montecassino.

31. *In regulam s. Benedicti expositiones*. Escur. ms. R. III. 3 (sec. XV). probabilmente proveniente da Monserrato. ANTOLÍN, *Catal. códices latinos . . . Escorial*, III (Madrid 1913) 489-490. BARAUT, 376.

BERNARDO, S.

32. *Opuscula*. « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros como . . . *Opuscula Bernardi* ». *Const.*, c. 6, f. 11. Con il titolo *Opuscula d. Bernardi* non esiste altra edizione quattrocentesca che quella del benedettino Teofilo da Brescia, stampata simultaneamente nel 1495 a

Brescia: A. e G. Britannici (GW, 3907) e Venezia: Bevilacqua (GW, 3908). Così a Monserrato, oltre a numerose opere spurie, era assicurata la presenza delle opere genuine:

33. *De consideratione.*
34. *De conversione ad scolares.*
35. *De diligendo Deum.*
36. *De praecepto et de dispensatione.*
37. *De gradibus humilitatis et superbiae.*
38. *De gratia et de libero arbitrio.*
39. *Homiliae super Evangelio: Missus est angelus Gabriel.*
40. *Sermones super Cantica Canticorum.* Non pubblicati negli *Opuscula*, ma citati da Cisneros e certamente esistenti nel f. ant. di Monserrato.
41. *Sermo in vigilia Nativitatis Domini.* Escorial, ms. R. III. 3, sec. XV, probabilmente proveniente da Monserrato. ANTOLÍN, loc. cit. BARAUT 376.

PSEUDO-BERNARDO.

42. *Speculum monachorum.* « En la collación léanse estos libros...: *Espejo de los legos* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v. — « Ad collationem hi libri legantur...: *Speculum monachorum seu laycorum* ». *Cerim. lat.* c. 49, f. 39v. — Probabilmente esistevano esemplari in latino e in castigliano. Forse si tratta dello *Speculum Bernardi*, attribuito ad Arnoldo de Boheries. MOMBAER raccomanda lo *Speculum Bernardi*, 7, e lo *Speculum monachorum*, 10.

43. *Meditationes de interiori homine.* Barcellona: Posa, 1499. HAEBLER, 48; GW. 4039. Edizione quasi sicuramente nell'antica biblioteca di Monserrato, per il soggetto e il luogo di stampa. MOMBAER, 54, raccomandava le *Meditationes Bernardi.*

Per i titoli delle numerose opere erroneamente attribuite a s. Bernardo edite negli *Opuscula*: cf. GW, 3907, 3908.

BIBBIA.

44. BM, f. ant. ms. (sec. XIV). Nel 1362, il priore Giacomo de Vivers faceva dono a Monserrato di una bibbia. MUNDÓ, *Notes cultura monts.*, 476-477. — Nel 1430, l'abate Marco de Vilalba « deseando con grande afecto que sus monges se instruiessen en las sagradas Escripturas, asignó los libros siguientes... una Biblia con cubiertas de cuero amarillo con manecillas de plata ». RIBAS, *Anals de Montserrat*, ms. sotto la data 1430. — *Liber Actum Apostolorum, Epistolae canonicae. Epistolae s. Pauli, Apocalypsis.* Escurial, ms. R. II, 13 (fine sec. XIII), probabilmente proveniente da Monserrato. ANTOLÍN, III, 473-474. — Roma: Sweynheym e Pannartz, 1471. HAIN, 3051. BM, incun. Fol. 5, proveniente f. ant. Nel frontespizio: « Es de la libreria común de Monserrate ». OLIVAR, 74. — Napoli: Moravo, 1476. HAIN, 3059. BM, f. ant. BARAUT, 357.

45. *Expositiones in Bibliam.* Nel *Cerim.* c. 47, f. 50, è regolata la lettura della Bibbia, alla mensa, durante tutto l'anno. Frequentemente, dopo il testo, veniva letto il commentario, omelie, ecc.: « lean el libro de

Ysayas propheta, primero la letra dende la glossa »; « los libros de los Proverbios de Salomón ... y el Ecclesiástico, y las Exposiciones sobre ellos »; « los Evangelios con sus omelías y las Epístolas con sus sermones » ecc.

46. *Concordantiae super Bibliam.* BM, ms. f. ant. donato dall'abate Vilalba nel 1430 : « Otro libro llamado *Concordantiae super Bibliam*, escrito en pergamino. RIBAS, *Anals de Montserrat*, ms. sotto la data 1430.

BOEZIO.

47. *De consolatione philosophie.* Versione catalana. BM, f. ant., ms. (sec. XIV). *Anal. Monts.*, III, 198-199. — Un altro ms., versione catalana di P. Çaplana O. P., con il commento dello pseudo-Tommaso d'Aquino. Pubblicati alcuni frammenti in *Anal. Monts.* III, 198-200. — Nel 1420, una copia uscita dallo scriptorium di Monserrato era offerta alla regina Maria d'Aragona. TORRES-AMAT, *Diccionario de escritores catalanes* (Barcelona 1836) 527. — *Opera omnia.* Venezia: Gio. e Gregorio de Gregoriis, 1499. HAIN, 3352. BM, incun. 4° 2, proven. probabilmente dal f. ant. OLIVAR, 89.

[BOHERIO, Pietro ?]

48. *Commentarium in Regulam s. Benedicti.* BM, ms. f. ant. L'autore non è sicuro. BARAUT, 365.

BOIL, Bernardo.

49. *De religione.* Versione castigliana dell'opera dell'abate Isaco, ninivita. Sant Cugat (Barcellona): Hurus, 1489. HAIN, 9268; HAEBLER, 325. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 154-155, n° 2. Stampato mentre Boil era eremita in Monserrato. Cf. nn. 113, 114.

BONAVENTURA, S.

50. *Secunda pars opusculorum.* « Podrán tener para leer [i monaci] en sus celdas otros libros como *Secunda pars opusculorum* de Buenaventura » *Const.*, c. 6, f. 11. Non ci sono elementi per poter precisare quale edizione o edizioni degli *Opuscula* possedeva Monserrato.

51. *De perfectione vitae, ad sorores.* Citato e adoperato da Cisneros nel suo *Exerc.* ALAMO, 916, 917.

52. *Incendium amoris* [o *De triplice via*, o *Parvum bonum* ecc.] Monserrato: Luschner, 1499. ALBAREDA, 85-87. Edito da Cisneros e da lui adoperato nell'*Exerc.* ALAMO, 916.

53. *Lignum vitae.* Versione castigliana: *Arbol de la vida.* Siviglia: Ungut e Polonus, 1497. Pubblicato insieme alla *Forma novitiorum.* HAEBLER, 63. Non è l'*Arbor vitae Crucifixi Christi* di Ubertino de Casale, ma il *Lignum vitae di s. Bonaventura.* Adoperato nell'*Exerc.* ALAMO, 916. Cf. n° 74.

54. *Soliloquium.* Versione castigliana : *El soliloquio.* Siviglia : Ungut e Polonus, 1497. Pubblicato insieme alla *Forma novitiorum.* HAEBLER 63. Cf. n° 74 ; GW, 4704.

55. *Commentarius in libros Sententiarum Petri Lombardi.* Adoperato da Cisneros nell'*Exerc.* ALAMO, 916.

PSEUDO-BONAVENTURA.

56. *De instructione novitiorum.* Monserrato: Luschner, 1499. ALBAREDA, 90-92; GW, 4736. Edito dal Cisneros. Non è la *Regula novitiorum,* opera genuina di s. Bonaventura, qualche volta chiamata pure *Instructio novitiorum.*

Forma novitiorum, vedi: DAVIDE d'Ausburgo.

57. *De quatuor virtutibus cardinalibus.* Monserrato: Luschner, 1499; pubblicato insieme al nº precedente.

58. *Informatio brevis.* Versione castigliana, inc.: « Porné tan solamente en este tractado ». Siviglia: Ungut e Polonus, 1497; pubblicato insieme alla *Forma novitiorum,* GW, 8161. Cf. nº 74.

59. *Meditationes vitae domini n. Iesu Christi.* Monserrato: Luschner, 1499. ALBAREDA, 80-82. Edito da Cisneros. — Barcellona: Miquel, 1493. HAIN, 3561. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ 52, nº 23. Adoperato da Cisneros. ALAMO, 916. Opera attribuita a Giovanni de Caulibus; certamente l'autore fu francescano.

60. *Opus contemplationis ad omnes horas canonicas.* Monserrato: Luschner, 1499. Edito da Cisneros insieme a *Incendium amoris*; cf. nº 52. Non è *Ordinationes divini officii ad omnes horas canonicas* di Aimone, attribuito pure a s. Bonaventura.

61. *Stimulus amoris.* Versione castigliana: *Estímulo del amor.* Tolosa: Mayer, 1488-1489. GW, 4832. Non sappiamo se fu precisamente questa edizione dell'opera, riassunto dello *Stimulus* di Giacomo da Milano, quella adoperata da Cisneros. ALAMO, 916.

BOTELLER, Antonio.

62. *Escala del paradís.* Barcellona: Rosenbach, 1495. HAEBLER, 74; GW, 4962. Sicuramente a Monserrato per il soggetto e lo stampatore.

BRITO, Guglielmo.

63. *Lexicon dictionum dificilium Bibliae.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 362.

BUSTI, Bernardino de'.

64. *Mariale.* Strasburgo: Flach, 1496. HAIN, 4161; GW, 5805. BM, incun. 4º 32, proven. f. antic. OLIVAR, 101.

CAPREOLO, Giovanni.

65. *Liber tertius defensionum theologiae d. doctoris Thomae de Aquino in tertio Sententiarum.* Venezia: Scoto, 1483. *Hain* 4410; GW, 6032. BM, incun. 4º 99, proven. f. ant. OLIVAR, 104.

CASSIANO, S. Giovanni.

66. *Collationes Patrum.* « Podrán tener [i monaci] en sus celdas otros libros como ... *Collationes Patrum* ». *Const.,* c. 6 f. 11. « En la collación

léanse estos libros las *Collaciones de los Padres* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v, — Basilea: Amerbach, 1497. *Hain* 4565; GW, 6162. BM, incun. 8° 87, proven. f. ant. OLIVAR, 110.

67. *De institutis coenobiorum.* Basilea: Amerbach, 1497, insieme con *Collationes Patrum.* Cf. n. 66.

CAVALCA, Domenico.

68. *Specchio della Croce.* Versione catalana: *Spill de la Creu.* Tradotto dal benedettino P. Busquets da un esemplare portato dall'Italia, per la regina Maria, dal monaco di Monserrato B. Vilalta. BARAUT, 341-342.

69. *Libro della pazienza.* Versione catalana: *Libre de la ira e de la paciència.* Traduttore P. Busquets. Cf. n. 68. Vedere: BERTINI, *Studi e ricerche ispaniche* (Milano 1942) 47-49. BARAUT, 341-342.

CISNEROS, Garsías JIMÉNEZ DE.

70. *Exercitatorio de la vida spiritual.* Monserrato: Luschner, 1500. ALBAREDA, 112-114. Edito dal Cisneros, come la versione latina dovuta al P. F. de Torquemada: *Exercitatorium vitae spiritualis.* Monserrato: Luschner, 1500. ALBAREDA, 115-117.

71. *Directorio de las horas canónicas.* Monserrato: Luschner, 1500. ALBAREDA, 109-111. Edito dal Cisneros, come la versione latina: *Directorium horarum canonicarum.* Monserrato: Luschner, 1500. ALBAREDA, 117-120.

CLIMACO, Giovanni.

72. *Scala Paradisi.* « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros como . . . *Clímaco* ». *Const.* c. 6, f. 11. MOMBAER, 36, raccomanda: CLIMACUS, *Scala profectus.*

COLONNA, Egidio.

73. *De regimine principum.* Versione catalana: *Regiment de princeps.* Barcellona: Spindeler, 1480. HAIN, 110; HAEBLER, 154. BM, f. ant. RIBAS-CABALLERO, 11, n° 18.

DAVIDE D'AUSBURGO.

74. *Formula novitiorum. De exterioris et interioris hominis compositione.* « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros, como . . . *Formula novitiorum* ». *Const.*, c. 6, f. 11. — Versione castigliana: Siviglia, Ungut e Polonus, 1497. HAEBLER, 63[a], GW, 8161. BM, incun. 4° 63, proven. f. ant. OLIVAR, 124. Frequentemente stampato, col nome di s. Bonaventura.

DEGUÍ, Pietro.

75. *Opus divinum, continens methaphysicam, physicam* . . . Barcellona: Posa, 1489. HAIN, 8149; HAEBLER, 196. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 50-51.

76. *Tractatus formalitatum in artem magistri Raymundi Lulli.* Barcellona : Posa 1489 c. HAEBLER, 194. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 59, s.n.

77. *Ianua artis Raimundi Lulli.* Barcellona: Posa, 1488. HAIN, 10323; HAEBLER, 191. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 50, nº 16.

DELI, Andrea.

78. *Thesoro de la passión ss. de nuestro Redemptor.* Saragozza: Hurus, 1494. HAIN, 6088; HAEBLER, 200. BM. f. ant. RIBAS-CABALLERO, 46, nº 126.

DURANDO, Guglielmo.

79. *Rationale divinorum officiorum.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 364. Probabilmente una delle opere raccomandata da Cisneros ai monaci: « por donde sean enseñados en el entendimiento del . . . officio divino ». *Const.*, c. 6, f. 10v.

PSEUDO-EFREM.

80. [*Tractatus de contemplatione* ?] « El sancto abbad Efrén en su tractado de contemplación ». Cisneros, *Exerc.*, c. 25, p. 100. *Mombaer*, 63, raccomanda s. Efrem, *Sermo de compuctione.* ALAMO, 916, propone di identificarlo con il trattato dell'abbate Isaac di Siria (?). Dom. A. Mundó mi comunica che forse si tratta della *Admonitio ad monachos*, detta pure *De compunctione cordis*, di cui esiste una versione catalana: *Contrició de cor.* Escur. ms. N. I. 16, f. 81-101.

EIXIMENIS, Francesco.

81. *Libre dels àngels.* Barcellona: Rosenbach, 1494, HAIN, 16233; HAEBLER, 704. BM, incun. 4º 112, proven. ant. OLIVAR, 134. — Esisteva pure un ms. di questa opera. BARAUT, 361.

82. *Scala Dei.* Testo catalano. Barcellona: Gumiel, 1494. HAEBLER, 710. Sicuramente a Monserrato per il contenuto e per lo stampatore.

83. *Dotzèn libre del Crestià. Regiment de prínceps* Valencia: Palmart, 1484. HAIN, 16242; HAEBLER, 701. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 34-35, nº 9.

84. *Pastorale.* Barcellona: Posa, 1495. HAIN, 16234; HAEBLER, 707. BM, f. ant.

85. *Vita Christi.* Versione castigliana. Granata: Ungut e Pegnitzer, 1496. HAIN, 16239; HAEBLER, 711. BM. « Benedictus Ribas in coenobio Montis Serrati opus vidit inscriptum: *Primer volumen de la Vida de Christo* escrita originariamente en cathalán por Fr. Francesch Eximenis, in fol., Granate per Meinardum Ungut ». RIBAS-CABALLERO, 60, nº 166.

ENRICO O UGO DE BALMA.

86. *Theologia mystica.* Adoperata ampiamente nell'*Exerc.* (ALAMO, 916) e citata pure da Cisneros: *Exerc.*, c. 19, p. 71.

PSEUDO-EUSEBIO.

87. *De obitu b. Hieronymi.* « En la collación léanse estos libros ...: *De la muerte de sant Hierónimo* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v.

88. *La vida e trànsit de sant Jerónim.*, Barcellona: Posa, 1482. BM f. ant. RIBAS-CABALLERO, 14, nº 28. HAEBLER, 680, suppone erronea la data 1482. Noi la crediamo esatta per essere stata vista a Monserrato da Ribas e da Caresmar. Esistono altre edizioni di Barcellona: Posa, 1492 Miquel, 1493.

FERRER, S. Vincenzo.

89. *Sermones de sanctis.* Norimberga: Koberger, 1492. HAIN, 7008. BM, incun. 4º 14, proven. f. ant. OLIVAR, 138.

90. *Sermones de tempore*: *Pars hiemalis.* Norimberga, 1492, HAIN, 7008. BM, incun. 4º 101, proven. f. ant. OLIVAR, 137. — *Pars aestiva*: Norimberga: Koberger, 1492. HAIN, 7008. BM, incun. 4º 14, proven. f. ant. OLIVAR, 136. — Strasburgo 1493. HAIN, 7009. BM, incun. 4º 76, proven. f. ant. OLIVAR, 139.

FIESCHI Stefano DA SONCINO.

91. *Synonima seu variationes Sententiarum.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 365.

FRANCESCO DE SANT CLIMENT.

92. *Suma de la art de arismètica.* Barcellona: Posa, 1492. HAIN, 5471; HAEBLER, 602. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 50, nº 11.

GERARDO ZERBOLT DA ZUTFEN.

93. *Tractatus de spiritualibus ascensionibus.* Monserrato: Luschner, 1499. ALBAREDA, 82-84. Edito e continuamente citato e raccomandato da Cisneros. « Esta lección principalmente ha de ser ... *De spiritualibus ascensionibus* ». *Const.*, c. 6, f. 10. — A Monserrato anche il *De reformatione virium animae*, dello stesso autore, che Cisneros cita: « Homo quidam ». *Exerc.*, c. 3, p. 8.

GERSON, Giovanni.

94. *De diversis diaboli tentationibus.* Citato e adoperato da Cisneros. ALAMO, 916.

95. *De monte contemplationis.* Adoperato ampiamente nell'Exercitatorio. ALAMO, 915. Raccomandato da MOMBAER, 77.

96. *De mystica theologia.* Citato e adoperato da Cisneros. ALAMO, 915.

97. *Epistola incitativa ad spiritualem profectus.* Versione castigliana: *Epistola excitativa para el espiritual aprovechiamiento.* Monserrato: Luschner, 1500. Edita da Cisneros. ALBAREDA, 96; POLAIN, *Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des Biblioth. de Belgique. Bruxelles*, II (1932) 252-253.

98. [*De imitatione Christi*]. Sotto il nome di Gerson fu stampata sei

volte nella Spagna, in catalano e in castigliano, durante il secolo xv. Cf. HAEBLER, 293-297. Le nostre fonti non lo indicano a Monserrato, ma non sembra possibile tale mancanza.

GIOVANNI CRISOSTOMO, S.

99. *Homiliae, Tractatus et Epistolae.* Bibl. de Catalunya (Barcellona), ms. 553 (sec. xv). Proveniente probabilmente da Monserrato. BARAUT, 383.
100. *Tractatus et homiliae.* Bibl. de Catalunya, ms. 563 (sec. xv).
101. *Commentarium in Evangelium s. Iohannis.* Bibl. de Catalunya, ms. 554 (sec. xv).

GIOVANNI DA FRIBURGO.

102. *Commentaria in Summam confessorum s. Raimundi de Penyafort.* BM, f. ant. BARAUT, 365. Cisneros raccomandava ai monaci « libros en que puedan ser enseñados para las confessiones ». *Const.*, c. 6, f. 11.

GIOVANNI DE TORQUEMADA.

103. *Quaestiones Evangeliorum tam de tempore quam de sanctis.* Roma: Schurener de Bopardia, 1477. COPINGER, 5891. BM, incun. 4° 7, proven. f. ant. OLIVAR, 303.

GIOVANNI DE VERDENA.

104. *Sermones dormi sicure.* Lione: G. de Vingle, 1497. COPINGER, 5974. BM, incun. 8° 104, proven. f. ant. OLIVAR, 191.

GIOVANNI GALLENSE.

105. *Communiloquium, sive Summa collationum.* Venezia: G. de Arrivabenis, 1496. HAIN, 7446. BM, incun. 12° 14, proven. f. ant. OLIVAR, 185.

GIULIANO DE TOLEDO.

106. *Antikeimenon de pluribus tam veteris quam novi Testamenti quaestionibus.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 363. Opera già attributa all'abate Bertario di Montecassino.

GREGORIO MAGNO, S.

107. *Moralium libri XXXV.* « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros como ... *Morales Gregorii* ». *Const.*, c. 6, f. 11. — « La primera semana del mes de setiembre [saranno letti alla mensa] ... *los Morales sobre Job* ». *Cerim.*, c. 47, f. 50. Raccomandato da MOMBAER, 37.
108. *Dialogorum libri IV.* Certamente nell'antica biblioteca di Monserrato. Cfr. A. MUNDÓ, loc. cit., 480. Raccomandato da MOMBAER, 38.
109. *Homiliae XL in Evangelia.* Versione castigliana. « En la collación léanse estos libros ... las *Homelias* en romance *de sant Gregorio* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v.

GRITSCH, Giovanni.

110. *Quadragesimale, una cum registro sermonum.* Venezia: L. de Soardis, 1495. HAIN, 8079. BM, incun. 8° 134. OLIVAR. 161.

GUGLIELMO PARISIENSE.

111. *Postilla super epistolis et evangeliis.* Norimberga: Koberger, 1496. HAIN. 8290. BM, incun. 8° 77, proven. f. aut. OLIVAR, 166.

GUIDO DE MONTE ROCHERII.

112. *Manipulus curatorum.* Barcellona: Spindeler, 1479; Tarragona 1484. HAEBLER, 453, 454. Sicuramente a Monserrato.

ISAAC DA NINIVE, Abate.

De religione. Cf. n° 49.
113. *De ordinatione animae.* Barcellona: Gumiel, 1497. HAIN, 9268; HAEBLER, 326. Fatto stampare dall'abate Cisneros. Nel verso del frontespizio, xilografia di Monserrato, marca editoriale. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 86-87, n° 38.
114. *Libro que es llamado Isaac de Syria.* Siviglia: Ungut e Polonus, 1497. HAIN, 3509, il quale cita una edizione del 1496 probabilmente erronea. HAEBLER, 63. BM, proven. f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 154. Risponde alla stessa opera del n° precedente e del n° 49, ma è una diversa versione castigliana. - Frammenti di versione castigliana e catalana nella biblioteca Colombina di Siviglia. Due versioni catalane tra i libri della regina Maria d'Aragona.

ISIDORO, S.

115. *Synonimorum liber secundus.* BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 58-65, proven. f. ant. Sotto il titolo: *Instrum nta spiritualis artis et normae vivendi.*

KEMPF, Niccolò.

116. *Alphabetum divini amoris.* Non citato, ma ampiamente adoperato da Cisneros nell'*Exerc.* ALAMO, 915-916.

LLULL, Raimondo.

117. *Arbor scientiae.* Barcellona: Posa, 1482. HAIN, 10318; HAEBLER, 381. Edito nell'ambiente lulliano di Barcellona, in relazione con Bernardo Boil.
118. *Ars brevis.* Barcellona: Posa e Brun, 1481. HAIN, 10321; HAEBLER, 378. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 49, n° 4. — Barcellona: Posa, 1489. HAIN, 10322; HAEBLER, 679. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 50, n° 17.
119. *Liber proverbiorum.* Barcellona: Miquel, 1493. HAIN, 10325; HAEBLER, 383. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 52, n° 24.
120. *Logica abbreviata.* Barcellona: Posa, 1489 c. REICHLING, V, p. 178. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 58.

121. *Theologia Raymundi Lulli*. Barcellona: Baró, 1493. HAIN, 10319. HAEBLER, 384, non è sicuro dell'esistenza di questa edizione; ma ne esisteva una copia nel fondo antico di Monserrato. RIBAS-CABALLERO, 43, nº 115. Hain l'attribuisce a P. Miquel.

PSEUDO-LLULL.

122. *Tractatus de decem precepti legis, de quatordecim fidei articulis et de septem ecclesiae sacramentis*. Inc.: « Ad adorandum et invocandum te Deum meum agreditur servus tuus hoc opusculum ». BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 93-118. Nella sottoscrizione si legge che fu scritto nella città di Valencia durante i mesi di marzo e aprile dell'anno 1327. Dom. A. Mundó mi comunica l'esistenza di un simile trattato, con lo stesso *incipit* e la stessa sottoscrizione, nella biblioteca privata M. Perdigó di Barcellona.

Forse l'autore è il francescano P. J. de la Rochelle.

LUDOLFO DI SASSONIA.

123. *Vita Christi*. BM, ms., testo latino, f. ant. sicuramente — Norimberga: Koberger, 1495. HAIN, 10296. BM, incun. 4º 69. OLIVAR, 203. — In volgare: « Sunt autem legendi [alla mensa degli scolari] isti libri vulgariter... Cartusiensis, *De vita Christi* ». *Reg. puer.*, c. 4, f. 86r. In catalano: *Lo quart. del Cartoxà*. Valencia: L. de la Roca, 1495. HAEBLER, 377. — BM, f. ant. RIBAS-CABALLERO, 53, nº 144. Sicuramente esisteva anche in versione castigliana. Adoperato da Cisneros. ALAMO, 919.

MOMBAER, Giovanni.

124. *Rosetum exercitiorum spiritualium*. s. l., e s. t., 1494. HAIN, 13995. Non citato ma ampiamente adoperato nell'*Exerc.* ALAMO, 1915. Per il *Directorio*, Cisneros adoperò anche il Chiropsalterium del Mombaer. WATRIGANT, p. 69.

NICCOLÒ DI LIRA.

125. *Biblia cum postillis*. BM, ms. 2 (sec. XIV-XV). *Anal. Monts.*, I, 10-11. Probabilmente formava parte del Commento di Niccolò che l'abate Vilalba donò al monastero nel 1430 in tre volumi, in pergamena. RIBAS, *Anals de Montserrat*, ms., sotto questa data. — Venezia: Locatello, 1489. HAIN, 3168. BM, incun. Fol. 15, proven. f. antico. OLIVAR, 84.

126. *Tabula super Nicholaum de Lyra*. BM, f. ant. offerto dall'abate Vilalba come il numero precedente: « otro libro escrito en papel llamado Tabula super Nicolaum de Lira ». RIBAS, loc. cit.

NIDER, Giovanni.

127. *Praeceptorium divinae legis, seu expositio decalogi*. I monaci debbono avere « libros en que puedan ser enseñados para las confessiones como ... el *Preceptorio Iohannis Nider*. *Const.*, c. 6 f. 11.

NIGER, Francesco.

128. *De modo epistolandi.* Barcellona: Rosenbach, 1493. HAIN, 11869; HAEBLER, 483. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 52-53, nº 25.

PÉRAULT, Guglielmo.

129. *Eruditio religiosorum.* « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros como . . . *Eruditio religiosorum* ». *Const.*, c. 6, f. 11. Non siamo certi se Cisneros si riferisce all'opera del Pérault. MOMBAER, 120, raccomanda: HUMBERTUS, *De eruditione religiosorum.*

130. *Enseñamiento de religiosos.* Pamplona: A. G. de Brocar, 1499. HAIN, 12578. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 166-167. HAEBLER, 533, chiama l'autore Perauldus e anche, come Ribas, de Peralta.

131. *Summa de vitiis, summa de virtutibus.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 362. — « En la collación léanse estos libros: *De los vicios y de las virtudes* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v. Nemmeno in questo caso siamo certi che Cisneros alluda all'opera del Pérault, d'altra parte molto letta dai cultori della Devotio moderna. MOMBAER, 34, raccomanda: *Summa vitiorum et virtutum.*

132. *De vicis e de virtuts.* BM, f. ant. Nel 1420 la regina Maria d'Aragona domandava insistentemente a Monserrato la copia di un ms. di questo titolo. TORRES-AMAT, 526. In questo caso è ancora più difficile identificare l'autore. É sempre possibile che sia del Pérault.

PÉREZ DE VALENCIA, Giacomo.

133. *Expositio in Cantica canticorum.* Valencia: Palmart, 1486. HAIN, 12592. HAEBLER, 537. BM, f. ant. RIBAS-CABALLLERO, 19-20, nº 48.

PIETRO LOMBARDO.

134. *Sententiarum libri IV.* BM, ms. f. ant. BARAUT, 363. Cfr. nº 55.

PIETRO DE MONTE.

135. *De dignoscendis hominibus, interprete G. Ayora Cordubensi.* Milano: Zaroto, 1492. HAIN, 11608. BM, incun. 4º 84, proven. f. ant. OLIVAR, 225.

PIETRO DE PALUDE.

136. *Sermones thesauri novi de sanctis.* Norimberga: Koberger, 1487. COPINGER, 5509. BM, incun. 4º 108, proven. f. ant. OLIVAR, 239.

PONTANO, Gioviano.

137. *De divinis laudibus.* Barcellona: Luschner, 1498. REICHLING, *Suppl. IV*, nº 1324. Probabilmente a Monserrato per il soggetto e lo stampatore.

RICCARDO DI SAN VITTORE.

138. *De gratia contemplationis libri quinque.* Frequentemente adoperato da Cisneros nell'*Exerc.*

139. *Benjamin major.* Adoperato da Cisneros. ALAMO, 916.

[ROLANDO DE COMITIBUS ?]

140. *Viridarium consolationis: de viciis et virtutibus.* BM, ms. 1 (sec. XIV) f. 80-93, proven. f. ant. *Anal. Monts.* I, 8, 31. Opera attribuita anche a Giacomo di Benevento e a s. Bonaventura.

SAN JUAN, Giovanni de.

141. *Tractatus de Spiritu Sancto.* Escur. ms. M. II. 8. (sec. XV), proven. da Monserrato, dove fu scritto. ANTOLÍN, *Catal. códices latinos . . . Escorial* (Madrid 1913), p. 411. PLENKERS, *Un manuscrit de Montserrat,* in *Revue bénéd.*, 17 (1900) 362.

SMERALDO, Abate.

142. *Diadema monachorum.* BM, f. ant. BARAUT, 363.

SULPIZIO, Giovanni.

143. *Opusculum grammatices.* Barcellona: Miquel, 1491. HAIN, 15148. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 51, n° 20.

TOMMASO D'AQUINO, S.

144. *In Secundum Sententiarum.* Bologna : G. Bentivoglio, 1494. HAIN, 1477. BM, f. ant. OLIVAR, 298. Numerose le opere di s. Tommaso a Monserrato. « El total de mss. [di Monserrato] monta a 322, pero los que no van especificados a continuación, versan sobre Santo Tomás o son asuntos predicables ». BARAUT, 357.

PSEUDO-TOMMASO.

145. *Glossa de s. Tomás al De consolatione* di Boezio. BM, ms. f. ant. *Anal. Monts.*, III, 192-200. Cf. n° 47. BARAUT, 361.

TOMMASO DA KEMPIS.

146. *Hortulus rosarum.* Non citato ma adoperato da Cisneros nello *Exerc.* ALAMO, 915.

UBERTINO DA CASALE.

147. *Arbor vitae crucifixi Christi.* « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros morales y que muevan a devoción como *Vita Christi* Ubertino ». *Const.*, c. 6, f. 17v. Raccomandato da MOMBAER, 47.

[UGO DI SAN VITTORE]

148. *Expositio in Regulam b. Augustini.* « En la collación léanse estos libros: . . . *La exposición sobre la Regla de sant Agustín* ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v. Dei commenti alla Regola di s. Agostino (Lamberto di s. Ruffo,

Eustachio di Vittoria o di Leus, Umberto de Romanis) quello di Ugo di s. Vittore era il più noto. — Esiste una edizione Salamanca: Giesser c. 1500. HAEBLER, 37 (8). — Una *Expositio* nel f. ant. di Monserrato, BARAUT 363; non possiamo, però, precisarne l'autore.

UGO DI SANTO CARO.

149. *Biblia cum postillis*. Basilea: Amerbach pro Koberger, c. 1500. HAIN, 3175. BM, incun. 4° 126, proven. f. ant. OLIVAR, 82.

150. *Expositio Missae*. BM, ms. sec. XIII, proven. f. ant. *Anal. Monts.*, III, 197-198.

OPERE ANONIME.

151. *Breu tractat de confessió*. Inc. : « Com vendràs a confessió, si vols que haie perfecció ». BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 27-29, proven. f. ant. Pubblicato in *Anal. Monts.*, I, 204-210.

152. *Confessio valde utilis pro vere confitentibus*. Inc.: « Ego reus ac miserabilis peccator ». BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 47-49, proven. f. ant. Il compilatore ha molto utilizzato lo pseudo-Bernardo: *Meditationes ad humanae conditionis cognitionem* e *De interiori domo in conscientia aedificanda*. BARAUT, 344.

153. *Confessionarios*. « Para que puedan [i novizi] ordenar bien sus confessiones, les dé il maestro *Confessionarios* por donde lo studien ». *Const.*, c. 13, f. 140.

154. *Exortatio ad sermocinandum*. Inc. : « Exortandi sunt peregrini ». BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 77-80. Titolo in latino ma il testo prevalentemente in catalano. Pubblicata in: *Anal. Monts.*, I, 213-217.

155. *Flors de virtuts e de costums*. Barcellona: Gumiel, 1495. HAEBLER, 275. Sicuramente a Monserrato per il soggetto e lo stampatore.

156. *Flors sanctorum*. « Sunt autem legendi [dagli scolari alla mensa] isti libri vulgariter ... *Historiae sanctorum*. « *Reg. puer.*, c. 4, f. 86. « En las fiestas de los sanctos [saranno lette alla mensa] las vidas y passiones de ellos ». *Cerim.*, c. 47, f. 50. Cisneros si riferisce non solo al *Flos sanctorum*, ma ad altre vite di santi. *Del Flos sanctorum* esisteva una edizione catalana: Barcellona, Rosenbach, 1494. HAEBLER, 277. In castigliano: Burgos, J. de Burgos, c. 1500. HAEBLER, 698. Molte furono le stampe quattrocentesche di vite particolari di santi in castigliano e in catalano: ss. Girolamo, Paolo primo eremita, Onorato, Cristoforo, Caterina; ma veramente presenti a Monserrato non conosciamo altre che quelle dei nn. 97, 98, 163, 164.

157. *Horae secundum Ordinem s. Benedicti* [Barcellona: Luschner, c. 1498] Edito da Cisneros. ALBAREDA, *Un incunabulo sconociuto*, loc. cit. Alla fine contiene delle istruzioni catechetiche.

158. [*Istruzioni catechetiche*]. Inc. « En poques paraules és complida tota nostra ley ». BM, ms. 1 (sec. XIV), f. 56-58, proven. f. ant. Pubblicate in *Anal. Monts.*, I, 210-212. Cf. n° 119.

159. *Liber miraculorum B. M. V. de Monteserrato*. Barcellona, Arch. Coron. d'Aragona, ms. Ripoll 193, scritto a Monserrato alla fine del secolo XII. — Altri miracoli della Madonna, BM, ms. 1 (sec. XIV) f. 4-16.

160. *Libre de confessió.* BM, ms. sec. xv, f. ant. Nell'anno 1420 la regina Maria d'Aragona premeva per avere un *Libre de confessió* che per essa si scriveva nello scriptorium di Monserrato. TORRES-AMAT, nº 46.

161. *Regule decem apud eos qui secundum spiritum ambulant memoratu dignissime, a nescio quo edite.* Inc.: «Primo studeat servus Dei». Escur. ms. Q. III. 3, f. 102-104, proven. da Monserrato. ANTOLÍN, *Catal. codices latinos Escorial* (Madrid 1913) p. 411. Regole trascritte probabilmente da Gio. di San Juan. Cf. nº 150.

162. *Tractado de la vida y estado de perfección.* Salamanca 1499. HAEBLER, 650. BM, f. ant. RIBAS-MÉNDEZ, 122, nº 25. Si spiega la sua presenza a Monserrato; l'opera è dedicata « al devoto hermano frey Juan de P[eñaflor ?] en la casa de san Benito de Valladolid ».

163. [*Vita di s. Luigi re di Francia*]. BM, f. ant. Citato nel « Prólogo » della versione di Boil, cf. n. 49, il quale difficilmente avrebbe potuto leggerlo altrove.

164. [*Vita di s. Elisabetta d'Ongria*]. BM, f. ant. Citato dal medesimo Boil, come nel n. precedente.

165. *Vitae Patrum.* « En la collación léanse ... y el libro de las vidas y dichos de los padres ». *Cerim.*, c. 48, f. 50v. « Podrán tener [i monaci] para leer en sus celdas otros libros ... como *Vitae Patrum* ». *Const.*, c. 6, f. 11v. « Sunt autem legendi [alla mensa degli scolari] isti libri vulgariter ... *De vitis Patrum* ». *Reg. puer.* c. 4, f. 86. Dovevano essere numerosi gli esemplari delle *Vitae* a Monserrato, in latino, castigliano e catalano. Molti mss. esistono ancora in questa ultima lingua. L'unico completo, però, è il ms. 810 di Monserrato.

NOTA. — Quando il presente articolo era già sotto stampa è apparsa l'opera: *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat.* (Scripta et documenta, 5). Monserrato 1955. Il suo giovane autore, Dom Garcia M. Colombàs, sottoponendo quanto è stato scritto su Cisneros a una serrata critica, aggiungendo nuovi ed interessanti documenti, mettendo largamente a profitto le sue vaste conoscenze sulla Congregazione di Valladolid, presenta in una esuberante cornice una eccellente ed esauriente biografia del grande abate di Monserrato.

Alla nota 1, p. 254, del presente articolo, occorre aggiungere il titolo di questa opera. Alla nota 3, p. 256, rilevare che Dom Colombàs cita frequentemente le Costituzioni dei monaci di Monserrato del Cisneros e ne trascrive inoltre alcuni frammenti, specie nelle pp. 184-199. Partendo da nuove congetture degne di nota, l'autore, pp. 127-133, ritiene possibile un incontro di Cisneros con Standonck e con Mombaer a Parigi nel 1496, nell'occasione di una missione diplomatica presso Carlo VIII. Purtroppo di questa missione ignoriamo tutto, perfino quando incominciò e quanti giorni durò; nè sappiamo se Cisneros visitasse mai Parigi. Tali colloqui diventano quindi alquanto incerti; più incerto ancora rimane che l'abate di Monserrato scoprisse in questa circostanza la *devotio moderna.*

NOTAS SOBRE LOS LIBROS DE LECTURA ESPIRITUAL EN BARCELONA ENTRE 1500 Y 1530

JORDI RUBIÓ, de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.

SUMMARIUM. — E volumine de arte typographica in urbe Barcinone, quod auctor, collaborante Iosepho M. Madurell, iam iam editurus est, atque ex aliis documentis Archivi scribarum barcinonensium, colleguntur quae aliquid luminis afferre possunt altiori cognitioni spiritualitatis quae Barcinone vigebat temporis circiter spatio, quo sanctus Ignatius ibi vel in Palaestinam transiturus degit (1523) vel diutius studiis humanioribus vacavit (1524-1526). Libri precum et Sacri recensentur, vitae Christi et sanctorum, aliaque opera spiritualia, quae certo tunc Barcinone pervulgabantur.

No por propio impulso, sino accediendo a ruegos de una amistad que mucho aprecio, y con gran timidez, escribo estas líneas. No tengo la pretensión de querer aclarar el misterio sobrenatural de la formación de san Ignacio, durante el período de sus estudios en Barcelona, ni pretendo asegurar que necesariamente exista un nexo entre aquella formación y los libros espirituales que en Barcelona pudieron pasar por sus manos y por las de aquellas personas espirituales con quienes trató. Pero es innegable que Barcelona, después de Manresa, aunque a gran distancia de ella en la vida espiritual de san Ignacio, es la ciudad catalana que resalta con mayor relieve en su *Autobiografía*, no sólo por lo que allí se dice, sino por lo que en ella se deja entrever y viene comprobado por su mismo epistolario. Sólo tres semanas residió en ella la primera vez, en 1523, y ya halló inmediatamente amistades y comprensión. Tan firmes fueron esas amistades, que años más tarde ponderaba una de ellas en términos impresionantes por venir de quien venían. Cuando san Ignacio estaba en la Tierra Santa, la *Autobiografía* no habla de otras cartas escritas por él, comunicando sus emociones, sino las que dirige a Barcelona a personas *espirituales*. Al regresar a Venecia ya se le ocurrió volver a ella para comenzar sus estudios, y es bien sabido que aquí estudió el latín desde febrero de 1524 hasta mediados de 1526. Todavía residió aquí tres meses, en el otoño de 1527, y desde Barcelona precisamente emprendió su viaje a la Universidad de París. Ningún episodio, hijo o de la suspicacia o de la desconfianza, enturbió, que sepamos, su demora en Barcelona, y esta ciudad, como Montserrat y Manresa, se nos presentan como lugares de paz externa, aptos para entregarse de lleno al análisis y al robustecimiento de su espíritu.

¿Cuál era el tono de la vida barcelonesa que conoció san Ignacio? Bien pudo darse cuenta, en junio de 1525, de la llegada de Francisco I de Francia como prisionero del Emperador. ¿Qué había por debajo,

o por encima, de la mercadería ciudadana y de la rutinaria actuación de sus magistrados? ¿Interrogaremos al *Dietari de l'antic Consell barceloní*, que tanto habla de procesiones y de autos de fe, o al *Llibre de les Solemnitats*, para detectarlo? ¿Por qué caminos se encontraron el futuro fundador de la Compañía y las gentes de rica vida interior que se sintieron atraídas por aquel peregrino? Ese es el gran secreto de las vías de comunicación entre las almas, orientadas individualmente hacia un centro de convergencia en forma que hemos de calificar de providencial, si no queremos confinarla al mundo de los misterios.

Los archivos podrán, en su día, esclarecernos la biografía de aquellas gentes oscuras. Pero creo que más valen los grupos sociales que las individualidades. No me pondré a improvisar su caracterización. Antes hay que estudiar los núcleos en torno a los cuales se concentraba la religiosidad popular, y el peso específico de las diversas comunidades de Barcelona, desde las de antigua fundación, hasta las cuatrocentistas, como los jerónimos de Vall d'Hebron o los observantes de Santa María de Jesús. Habría que conocer las grandes figuras de la predicación en el primer tercio del siglo XVI; la influencia de la inmigración de fuera, tan importante numéricamente, y que no vivía al margen de la población, indígena, antes muchas veces entroncaba con ella por medio del matrimonio; y, finalmente, el cambio inevitable de las costumbres que trajo a toda España el reinado del Emperador. Semejante transformación había de notarse más en Cataluña, convertida en virreinato, con aduanas todavía, es verdad, para las mercaderías, pero también en centro de nuevas empresas militares, que las hacía franqueables a toda suerte de influencias, antes apenas experimentadas. ¿Cuáles eran los núcleos universitarios de mayor prestigio? ¿Cuánto pesaban Lérida o Valencia, o el incipiente Estudi general de Barcelona, frente a los de Salamanca o Alcalá? Cómo reaccionaba la ciudad ante las noticias de la rebelión de Lutero? ¿Y la Inquisición? ¿Qué sincronismo había entre las disposiciones del Consejo General y las de sus ejecutores en Barcelona? Uno llega a adivinar toda una serie de matices, que sin duda habían de ser perceptibles a un forastero como el Peregrino, que tanto sabía penetrar en el corazón de los hombres.

Un factor que hay que tener en cuenta cuando se intenta conocer un poco las fuerzas que actuaban en los grupos sociales son las lecturas. Es un buen tema, pero no es mío: me lo sugiere el amigo a quien debo el honor de colaborar en esta miscelánea ignaciana. Falto de cualidades y de tiempo para trabajarlo a fondo, sólo conjuminaré algunas noticias que a él se refieren[1].

* * *

[1] Provienen, en gran parte, del libro *Documentos para la historia de la imprenta y de la librería en Barcellona (1474-1553)* que, en colaboración con don J. M. Ma-

El estudio de las lecturas en un período determinado no puede hacerse documentándose sólo en los libros reseñados en las bibliografías relativas a la época. Por razones obvias: *a*) muchas obras, publicadas con anterioridad, no habían caducado en el gusto del público, y seguían leyéndose; *b*) una buena parte de la producción libraria se ha perdido sin dejar rastro, por la incuria y el estrago de los tiempos —más sensibles cuanto mayor era la popularidad de un libro—, y también por la severidad de los Indices inquisitoriales, especialmente con las obras devotas [2].

Los libros viajaban. No hemos de tener, pues, en cuenta sólo los datos de la bibliografía local, ni aun de toda la española. Las librerías de Barcelona encargaban muchos libros de fuera. Aunque hasta el presente los documentos no hablen de ello, de seguro que llegaban a Barcelona desde Valencia y Zaragoza, y también de las imprentas de Sevilla y de otras ciudades de la corona castellana. De Lión y de Venecia sabemos con certeza que llegaban libros a los libreros de Barcelona. Miquel Riera iba a la feria de Lión a comprar y a vender libros de estampa, y en abril de 1501 Pere Miquel Carbonell le pasó una lista de *desiderata* en la que la mayoría de los libros era de carácter religioso [3]. No sólo hacían venir libros de fuera, sino que editores de nuestra ciudad mandaban imprimir libros a su cuenta en Italia y en Francia. Hacia el año 1513 se contrataba en Barcelona, por encargo del librero Joan Trinxer, una edición del *Speculum morale totius sacrae Scripturae* de fray Joannes Vitalis e Furno O.M., que se publicó en Lión. La encabeza un gran elogio de la obra, dirigido *pio lectori*, por el ya citado Carbonell. Ni era él el único interesado en esa publicación, sino que también aportó capital el boticario Joan Dalmau, y los franciscanos del convento de Santa María de Jesús, de Barcelona, habían de ser los depositarios de los ejemplares.

Los inventarios de las tiendas de los libreros y de las librerías particulares iluminan las predilecciones en las lecturas. Los primeros nos dan la actualidad, los títulos que podríamos llamar del día. Los segun-

---

durell y Marimon, tenemos ya próximo a la publicación (Barcelona, Gremio de Editores, de Libreros y de Maestros Impresores, 1955). Me han sido también muy útiles los inventarios inéditos de librería, procedentes del Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona (=AHPB), que el Sr. Madurell ha puesto a mi disposición. Precisaré las noticias que de ellos derivan, señalando la fuente. Los que no lleven otra indicación, proceden de la obra mencionada.

[2] El Indice de Valladolid de 1559 fue especialmente taxativo en la prohibición de esos libros: « porque algunos de ellos no conviene que anden en romance », o bien « porque contienen cosas vanas, curiosas y apócrifas y supersticiosas ». La prohibición se refería principalmente a los libros de Horas. *Tres índices expurgatorios de la Inquisición española* (Madrid, Real Academia Española, 1952).

[3] *Documentos*, nº 195.

dos ya no nos revelan tanto los gustos predominantes en la fecha en que fueron redactados, pues toda biblioteca contiene un fondo de aluvión. Pero aun así, ciertas constantes que manifiestan son indicios que hay que tener en cuenta.

Queda todavía otra fuente a la que habría que acudir si quisiésemos dar el índice de los libros ofrecidos a la lectura de los barceloneses del primer tercio del siglo XVI, y son las bibliotecas públicas de la ciudad. La que la Catedral abrió en sus claustros, tan ponderada en 1443 [4], no sabemos que subsistiese al cabo de pocos años. Münzer ya no la cita en su *Itinerarium* [5]. Sí cita, en cambio, la de los observantes de Santa María de Jesús, si bien no tengo ninguna noticia sobre ella durante los años en que san Ignacio vivió en Barcelona. Pero durante su primera demora entre nosotros, la iglesia de Santa María del Mar, que él bien conocía y frecuentaba, sabemos que tenía una biblioteca, y precisamente en marzo de 1523 entró en posesión de un legado de libros que le dejó en testamento el presbítero Joan Busquets, arcediano del Mar en la Seo de Barcelona [6]. Otra biblioteca eclesiástica funcionaba en Barcelona, y era la que el maestro de gramática Pere Joan Matoses fundó en la parroquia de Santa María del Pino y que se abrió hacia 1512. En 1576, aunque en plena decadencia, todavía existía. Pero de ninguna de estas bibliotecas tenemos el catálogo.

Me hubiera gustado poder presentar alguna biblioteca en que predominasen los libros religiosos y cuyo propietario hubiese podido conocer a san Ignacio. La reunión de ambas circunstancias es difícil de hallar en el material de que dispongo. Con todo, señalaré una biblioteca: la del beneficiado de la Seo Antoni Fonoll, fallecido en mayo de 1530 [7]. Dejó unos setenta volúmenes, de teología y filosofía principalmente; entre ellos, la Biblia, con las postillas de Nicolás de Lira, y el Nuevo Testamento de Erasmo, obras de los santos Gregorio, Jerónimo, Agustín, Cipriano y Tomás; los Comentarios de Escoto al *Liber sententiarum*, Biel, Joannes de Magistris y Vorilongus; obras de filosofía de Escoto, Buridan, Burleigh, Tartaretus, Dorp, Joannes Maior; entre los predicadores, Hérolt, Michael Carcano y Robertus de Licio. No es ciertamente la librería de un asceta.

Me referiré también a la biblioteca de un *ciutadà honrat* de Barcelona que lleva el nombre de una familia que estuvo relacionada con san Ig-

---

[4] Cf. AINAUD, en *Barcelona. Divulgación histórica*, II (Barcelona, Instituto municipal de historia de la ciudad, 1946) 118; COMES, *Libre de coses asanyalades* (Barcelona 1878) 209.

[5] Ed. L. Pfandl en *Revue hispanique*, 48 (1920) 7.

[6] Consistía en una Biblia con la glosa de Nicolás de Lira, y las *Antonines* (la *Summa* de san Antonino de Florencia) impresas, cuatro volúmenes en total. *Documentos*, nº 366.

[7] Ibid., nº 406.

nacio: Antoni Jaume Ça-Pila, muerto en 1492 [8]. Junto a obras literarias en verso y en prosa, aparecen libros de lectura piadosa de Eiximenis, Juan de Gales, Domenico Cavalca, fray Joan Romeu (el comentario de Inocencio III), Milagros de la Virgen, Diálogos de san Gregorio, unas *Visions de santa Constança*, los *Dialogi* de Pedro Alfonso, un *Libre dels sancts Pares*, el *Flos sanctorum*, los *Soliloquia* de san Agustín y de san Bernardo en latín, la *Ammonitio* de san Bruno en la misma lengua. No faltaban en ella libros de horas y de oraciones. También había un volumen de la Biblia en catalán, que fue entregado a los Inquisidores. Los documentos hablan de otros miembros de la familia Ça-Pila: Marc, fallecido en 1507, y Miquel Marc, que dejó una veintena de libros, todos teológicos [9]. A este linaje debía de pertenecer Elionor Ça-Pila, protectora de san Ignacio durante su primera estancia en Barcelona.

* * *

Dentro de las limitaciones en que forzosamente he de moverme, intentaré ahora agrupar los títulos de las lecturas espirituales que me son conocidos. Las que para mí tendrán más importancia son las que, por estar escritas en catalán, podían llegar a sectores más amplios de la población. Los círculos eclesiásticos, la gente de carrera y las clases de categoría social, como diríamos hoy día, podían leer en latín, y por eso hallamos tantos libros en esa lengua en sus bibliotecas, al lado de muchos otros en vernáculo. Por supuesto que la formación teológica y moral de los sacerdotes había de influir mucho, en el confesonario o desde el púlpito, en el modo como la gran masa de los ciudadanos orientaba su vida piadosa, pero no tengo dedos bastante finos para poder dar con los hilos que movían la espiritualidad de nuestra ciudad. Mi tarea es sólo ensayar una enumeración de lecturas espirituales. Ahora, escribiendo estas palabras, me doy cuenta de cuán poco sabemos sobre el nivel de la enseñanza popular en Barcelona en aquellos tiempos, y sobre los hombres, y sobre todo las mujeres, que podían recibirla con algún provecho en el mundo menestral y en el de la pequeña burguesía, que son las clases sociales, aparte de la burguesía enriquecida, que acudían a casa de los notarios y nos han dejado así estos testimonios que utilizo.

Casi todas las bibliotecas particulares tenían un anaquel de libros devotos. Lo llenaban, en primer lugar, los libros de Horas, a veces manuscritos, en pergamino y en ejemplares de lujo; pero de ordinario en ediciones impresas. En catalán habían sido ya estampadas en 1483 y en 1489 las *Hores de Nostra Dona*, por más que no haya llegado hasta nosotros ningún ejemplar. Unas *Ores en pla* fueron impresas por Rosenbach, y en 1503 vendió una gran

[8] Ibid., nº 81.

[9] AHPB, Jaume Sastre, mayor, leg. 7, lib. 1º; y leg. 8, lib. 10, test. 1504-1529, f. 14 (documentos copiados por el Sr. Madurell).

partida de ellas al librero de Barcelona Joan Trinxer. El mismo Rosenbach vendió en 1521 a otro librero barcelonés, Jacomí Lacera, 400 ejemplares de unas *Hores romanes* [10]. Eran libros de surtido, que constantemente se lanzaban al mercado. El año 1524, en el mes de enero, el ya citado Joan Trinxer entregó, para vender en comisión, a Joan Bages una gran partida de libros de la tienda de su hijo Francisco, que había fallecido[11]. La cifra de los libros de Horas es muy alta, y los hay de muchas clases: *romanes* (en castellano), *saragossanes, de Lió a modo de Saragossa, del Bisbat* (es decir, de Barcelona), *de València, del Carme, de Cistels* (del Cister).

La Biblia no falta nunca, generalmente impresa, en las bibliotecas de los eclesiásticos, a veces con los comentarios corrientes. De la edición con los del cardenal Hugo de Sancto Caro, que Koberger hizo publicar en Basilea en siete volúmenes (1489-1502), se enviaron 300 ejemplares a España [12], y es posible que una buena parte de ellos llegasen a Barcelona, donde el sobrino de aquel librero tuvo una librería, que fue traspasada a un francés, el cual la regentó hasta su muerte, acaecida en 1531. No eran esos libros los que leía la gente sencilla, pero no conozco mención alguna de libros sagrados en vulgar en el primer cuarto del siglo XVI. Corría, con todo, alguna edición impresa de los Evangelios y Epístolas, en forma de lecciones para las domínicas del año litúrgico; aparece ya documentada en 1490, y todavía la hallamos en 1514 entre los libros del jurista Cristòfor Faner. El lulista Joan Comte, que murió en 1519 [13], dejó entre sus libros unos *Evangelis ab addicions e glosses*, de los que no se dice claro si eran impresos o manuscritos; ni tampoco es seguro que estuviesen en catalán, pues con frecuencia los notarios catalanizaban los títulos al redactar esos inventarios.

Salen también frecuentemente ediciones populares de las cuatro Pasiones del Señor según los Evangelios, con los títulos de *Pàcies de Ihesu Christ, Pàssies* o *Quatre Pàcies*, tanto en manuscrito como impresas. Pere Posa las había publicado en 1498, y todavía aparecen el año 1506 en el inventario de su tienda [14]. Se hallan en copia manuscrita sobre pergamino en el del caballero Benet Jeroni Luques, muerto en julio de 1519. Otra referencia puedo dar, aunque sin precisar si el texto era catalán o no, sacada de la larga lista de libros dejados al morir por el noble Simó Benet de Clariana y de Seva, fechada el 16 de octubre de 1520 [15]: en ella consta una *Passio cum figuris de stampa*. Todavía en el inventario de la testamentaría del notario Jaume Planes, del 13 de junio 1530, entre una multitud de libros propios de la biblioteca de un hombre culto, al lado de un Petrarca y de *onze libres de poesia* impresos, sale un pequeño volumen de devoción popular: *los Fasos y les quatre Pàsies* [16].

De los apócrifos sobre la Pasión el libro más citado, y que ya fue im-

[10] *Documentos*, nn. 207 y 360.
[11] Ibid., nº 394 bis.
[12] KAPP, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, I (Leipzig 1886) 353.
[13] *Documentos*, nn. 315bis y 342.
[14] Ibid., nº 235.
[15] AHPB, Antoni Anglès, leg. 19 (copia facilitada por el Sr. Madurell).
[16] AHPB (noticia comunicada por el Sr. Madurell).

preso en el siglo xv, es el *Gamaliel*, que todavía aparece, en manuscrito, el año 1519, en el citado inventario de Luques. En la librería de Posa, en 1506, fue consignado también un libro con el título *Testament de Jhesu Christ e transpàs*; y en setiembre de 1521, en la sucesión de Elionor, viuda del mercader de Barcelona Joan Esteve, un manuscrito *Del adveniment de Nostre Senyor* [17].

Los Salmos fueron impresos en catalán en el siglo xv, en Barcelona (1480), según la versión de la Biblia valenciana, y en Venecia en la de Corella. Todavía en 1506, en la librería de Posa, se cita un *Psaltiri*, sin otra indicación. No mucho después, entre los libros que el escribano real Nicolau Pere [18], comenzados a inventariar el mes de marzo, se menciona un manuscrito « en què ha molts *Salms* del *Saltiri* en pla, compost a offici de tots dies ». Un *Psaltiri de la flor de lis*, aludiendo a la marca del impresor (tal vez de los Giunta), se vendía en Barcelona por tres sueldos y medio en la librería de Joan Bages entre 1524 y 1527. Era muy popular la devoción de los *Set Salms* penitenciales, que ya fueron impresos tanto en Barcelona como en Valencia en el siglo xv y eran llamados popularmente *Los Set Sams* (a veces escrito *Setsans*). En el siglo xvi hubo ediciones de Rosenbach en latín, *de letra grossa*; las hubo también de Amorós; y Pere Posa los vendía de tres clases: *en cobles*, en letra pequeña y en letra grande; y tenía centenares de ejemplares almacenados, lo cual indica el gran consumo que de ellos se hacía, a pesar de que había tiradas sobre pergamino para que fuesen de más larga duración. En las procesiones del jubileo iban unos muchachos que cantaban las letanías leyéndolas en un librito de los *Set Salms*. En 1544 los compró la *Clavaria* o tesorería de la Ciudad a dos dineros la pieza, para distribuirlos entre los cantores, y es probable que tal costumbre viniese ya de antiguo [19].

Aunque títulada *Psaltiri*, no era una versión ni un comentario de los Salmos la obra de fray Francesc Eiximenis que lleva ese título en la versión catalana y el de *Psalterium laudatorium* en el original latino. El año 1495 se imprimieron 2000 ejemplares de él en Gerona [20], y todavía lo tenía en venta Pere Posa, si bien no he hallado ninguna otra mención de él después de su muerte en 1506. Los comentarios latinos del Salterio son frecuentes en las librerías del período que aquí nos interesa: de Nicolás de Lira, de santo Tomás, de Hugo de Sancto Caro y diversas exposiciones y glosas anónimas, con título en latín o en catalán (que, repito, no es suficiente indicio de que el libro estuviese escrito en esta última lengua), *Flors de Saltiri* y la glosa de fray Jaume Pèreç de València, tan reimpresa en el siglo xvi en España y en el extranjero.

Son muy abundantes, relativamente, los libros llamados, en general, *d'oracions*, predominantemente manuscritos. Así Posa tenía en venta *Recomendacions* del alma, *Preparacions de confessar* y libritos *De la Missa* A veces las oraciones van añadidas a un escrito de piedad. Alguna que otra vez se expresa de qué oraciones se trata, y con frecuencia serían

---

[17] AHPB, Andreu Miquel Mir, mayor, leg. 10.
[18] *Documentos*, nº 236.
[19] Ibid., nº 483.
[20] Ibid., pág. 199.

prácticas supersticiosas, algunas de las cuales fueron prohibidas en el *Cathalogus* de Valdés de 1559, como las *Oracions de l'emparedada*, que ya figuraban en la biblioteca de la reina doña María de Aragón, esposa de Alfonso el Magnánimo (aún las vendía Pere Posa, y todavía las hallamos en buen número de ejemplares el año 1524 en la librería de la viuda de Riera); o las *Oracions de sant Cebrià*, que también eran de surtido en las librerías de los siglos XV y XVI, y todavía se reeditaban a principios del siglo pasado. La *Oració de sant Leó papa* también corría por Barcelona a principios del quinientos, y las *Oracions de sant Agustí* aparecen en inventarios de librerías tanto del año 1506 como de 1538, y en no pequeña cantidad.

Una obra devota sobre la Eucaristía, en catalán, que me era del todo desconocida, aparece en la librería del ciudadano Joan Vicenç de Terrades [21], muerto hacia diciembre de 1518 y perteneciente a una conocida familia barcelonesa de la época. Se intitula *Obra tractant del Sagrament de la Eucharistia*. Su autor era el maestro Bartomeu Oller, canónigo de la Catedral desde 1476, probablemente ya difunto cuando se redactó el citado inventario. El libro sería impreso, sin duda, en la época incunable, pero ignoro que se conserve algún ejemplar. Su presencia en aquel inventario prueba que su popularidad no se había extinguido del todo. Lo mismo se diga del *Art de ben morir ab lo breu confessionari*, traducido al catalán *per instrucció y doctrina de los no sabens latí*, citado en la misma biblioteca, obrita de la que sólo se conserva una edición incunable. El *Sacramental* de Sánchez de Vercial, en su versión catalana, y la *Lum de la vida xristiana* de Ximénez de Prexano, libros que publicó Posa en el siglo XV, no salen sino en su propio inventario.

Son muy raros los libros de piedad en castellano publicados en Barcelona durante este período. Uno apareció, de las prensas de Amorós, en enero de 1513 ? o 1523 ? [22], que no he hallado en ninguno de los inventarios y noticias de libros que he podido estudiar. No quiero omitirlo, porque la obrita debió de circular ciertamente y es un breviario de contemplación. Indico su existencia a los que puedan aclarar su filiación. Se conserva en la Biblioteca de Catalunya y lleva el título: *Brevíssimo atajo e arte de amar a Dios, con otro arte de contemplar e algunas otras reglas breves para ordenar la piensa en el amor de Dios*.

Es sorprendente que sólo pueda presentar dos citas del Kempis. La primera, en la ya mencionada biblioteca de Simó de Clariana, del año 1520, donde aparece juntamente, en un mismo volumen, con los *Opuscula Beati Augustini*; estaba impreso y llevaba la indicación : *Jarson, De contemptu mundi de stampa*; *vermell*. La otra sale en el inventario de Joan Morell del 8 agosto 1528: *De imitatione Christi*, sin otra alguna indicación; su título latino permite suponer que también lo era el texto [23]. En catalán

[21] Ibid., nº 341.

[22] *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1923) 410. Se da un facsímil de la portada. Es un librito de 36 ff, en gótico, 12º. El colofón lleva la fecha equivocada de *m.d.v.xiii*. En la portada, pequeño grabado de san Bernardo, que figura en otras ediciones de la época.

[23] AHPB, Joan Jeroni Canyelles, leg. 25 (1519-1539). Noticia del Sr. Madurell.

había sido ya impreso en Barcelona el año de 1482 y en Valencia el de 1491, pero diez años antes del mencionado inventario había sido reeditado por Carles Amorós.

Cuanto a vidas de Jesucristo, no puedo ofrecer muchas noticias procedentes de inventarios. En Barcelona fue impresa, en 1522, la attribuída a san Buenaventura, en catalán. La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena tenía también su público en Barcelona, donde fue reeditada en 1527 [24]. En 1550 se proyectó una nueva edición, hoy perdida [25], y ese propósito indica que la obra seguía teniendo lectores. La *Vita* de Ludolfo de Sajonia, el *Cartujano* por antonomasia, tan divulgada en las tierras de lengua catalana en la versión de Roiç de Corella, había sido parcialmente reimpresa en Barcelona en 1513 y 1518. En los inventarios del mercader Joan Esteve, de 1509, y del ciudadano Joan Sorts, de 1516, se menciona *Lo Cartoxà* [26]. No sería ciertamente la edición catalana, que era en folio, *lo Cartoxà de stampa petit* que pertenecía a la biblioteca de Clariana. Hubo de existir una *Vida de Nostra Dona* salida del taller de Pere Posa, porque en un inventario de su librería, del año 1507, se consignan varios ejemplares en existencia; pero la edición no se nos ha conservado (tal vez sería una reimpresión de la de Miquel Pèreç). Después la he visto citada en tres ejemplares (a dos sueldos) en la librería de Bages el año de 1524. De los *Miracles de la Verge Maria* también he hallado referencias, pero se trata siempre de manuscritos, hasta 1525.

El libro hagiográfico más común era, naturalmente, el *Flos sanctorum*. En latín y en catalán fue impreso con frecuencia en Barcelona por lo menos desde 1494 hasta 1575. Dentro de nuestro período, Amorós lo imprimió en 1519 [27] y en 1524 en catalán, y hacia 1508 unos libreros barceloneses habían adquirido en Lión una gran partida de una edición, que sería en latín [28]. Las noticias de los inventarios, casi siempre referentes a manuscritos, no están en relación con la difusión que aquellas impresiones presuponen; pero en la biblioteca de Clariana el libro está citado en las dos lenguas: *Flos sanctorum de Voragine de stampa* y *Flos sanctorum de stampa en pla*. El manuscrito que tenía Elionor Esteve al morir en 1521 lleva el título de *Vida de tots los sants de Déu*. Su marido Joan poseía un manuscrito catalán del *Flos sanctorum*, y otro « apellat *Vida de sanct Jordi e la vida de alguns sants* », aparte de unas ediciones latinas de las Colaciones de Casiano y del libro *De vitis patrum*, que también era frecuente, y se vendía en Barcelona entre 1524 y 1527 [29]. No hallamos citadas tantas vidas de santos individuales como en los siglos anteriores. La librería de Riera tenía en existencia la Vida de *Sanct Vincent Ferrer*

---

[24] Cf. la ed. de la obra por R. Miquel i Planas, 3 vols. (Barcelona, Biblioteca Catalana, 1915).

[25] *Documentos*, nº 501.

[26] AHPB, Lluís Carles Mir, leg. 9; ibid., Onofre Bou, leg. 12. Joan Sorts tenía *Lo segon del Cartoixà*; Esteve tendría el *quart*, pues lo hallamos en el inventario de su viuda.

[27] *Documentos*, nº 349.

[28] Ibid., nº 265.

[29] Ibid., pág. 688.

en tres ejemplares. Las demás citas son esporádicas, y en manuscrito: una de santa Catalina, la de san Onofre y las leyendas de santa Margarita. Eran restos de bibliotecas antiguas.

Es posible que tengan ese carácter algunas de las obras de Francesc Eiximenis que con relativa abundancia van saliendo en las bibliotecas particulares de estos años, en manuscritos, especialmente el *Libre dels àngels*, que aún aparece en una herencia de 1520. El mismo año, y en la biblioteca de Miquel Benet Jeroni Luques, que sería aficionado a ese autor, se mencionan la *Doctrina compendiosa* (que Amorós publicó en 1509) y las dos partes del *Dotzè*. Es curioso que no encontremos citadas las ediciones de estos libros (sólo el *Libre dels àngels* una vez en 1507) ni la de la *Scala Dei*, con haber sido reeditada en nuestra ciudad el año 1523 [30]. Del *Pastorale* la última cita que conozco es la del inventario de la librería de Posa, que la sacó a luz. El *Llibre de les dones* no lo he hallado registrado.

No sé si tendría algún interés el dar aquí una lista de las obras de teología y de santos padres que se podrían espigar en los documentos que utilizo. Cuando se hayan publicado íntegros los inventarios de la nieta de Trinxer (véase la nota 11) y sobre todo de la viuda de Riera [31], será el momento de entresacar informaciones sobre el utillaje bibliográfico que se ofrecía al clero de Barcelona. San Agustín y san Jerónimo son los autores más citados en bibliotecas particulares. Les sigue san Buenaventura, con los escritos a él atribuídos. La serie más numerosa, tanto en las bibliotecas privadas como en las tiendas de los libreros, eran los sermonarios. Lo más frecuente es que no se citen los autores, pero los que aparecen más veces son los de Roberto de Licio y los *Sermones discipuli* (Joannes Hérolt ?). En la librería de la nieta de Trinxer se vendieron los de Barleta, *Dormi secure* (Joannes Werden ?) y el *Rosarium* de Bernardino de Bustis. De los predicadores de la tierra, sólo una vez he hallado el nombre de san Vicente Ferrer y, alguna que otra vez, el de fray B. Sorió. Sus *Homiliae* las publicó Rosenbach en Barcelona el año 1522.

Pongo punto final a estas divagaciones bibliográficas, ofrecidas a quienes tal vez podrán sacar conclusiones que yo no estoy preparado para deducir. Sólo una observación, para excusar su escasa consistencia. Las notas de los inventarios y de los documentos son insuficientes, porque no reflejan toda la realidad. ¿ Cómo se explica, si no, que callen sobre tantos libros impresos de esa época, que no podemos creer que fracasasen, por no encontrar lectores, en los estantes de los libreros ? No podemos creerlo, por ejemplo, del *Blanquerna*, del *Llibre de oracions* y de las *Contemplacions del enteniment en Déu*, de Ramon Llull, impresos en Valencia por Joan Jofré en 1521, con el texto modernizado por el sacerdote catalán Joan Bonllabi (pseudónimo de su verdadero nombre, Joan Malbech).

---

[30] Cf. MASSÓ I TORRENTS, *Les obres de fra Francesc Eximeniç*, en *Anuari de l'Institut d'estudis catalans*, 1909-1910; MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc Eiximenis*, en *Collectanea Sarrianensia*, 1929.

[31] *Documentos*, nº 384.

Esta notas, pues, sólo iluminan una pequeña corriente de las muchas que convergían a formar el espíritu religioso de la vida barcelonesa en los años en que san Ignacio hizo sentir su fuerza de atracción. Algo adivinamos de lo que él comunicó a los barceloneses de su tiempo. Pero, ¿qué le dio, en cambio, la ciudad? ¿Qué matices espirituales detectó en ella aquel forastero que tanto sabía penetrar en la esencia de las cosas, pero que llegaba tal vez insuficientemente informado sobre el carácter de Barcelona? Aquella ciudad en la que vigía la costumbre de poner, sobre los portones de las casas, unas estampas de santos, *de forma gran*, como las que Pere Posa vendía en su librería, y en la que se pegaban por las paredes unos *títols de la Creu de Roma*, que hacia 1524 todavía estaban en existencia, y en gran número, en las tiendas de los papeleros y libreros.

Traducido del catalán por M. B.

RICHARD WHITFORD
AND ST. IGNATIUS' VISIT TO ENGLAND

WILLEM A. M. PETERS S. I. - St-Willibrorduscollege, Zeist, Nederland.

SUMMARIUM. - Sanctum Ignatium Angliam anno 1530 visitasse, certo constat. Adiuncta vero huius visitationis in fontibus historicis minime reperiuntur. Conicitur hic sanctum Ignatium in monasterio Sionis (Syon) prope Londinum degisse, ibique virum religiosum Richardum Whitford, qui olim in Universitate Parisiensi et ipse studiis incubuerat, cognovisse. Cuius scripta si cum Exercitiis spiritualibus comparantur, huiusmodi suspicioni fundamentum praebent : complura enim similia reperiuntur quae vix explicari possent, nisi consuetudo quaedam Richardum inter et Ignatium supponeretur.

In three successive years, 1528, 1529 and 1530 Ignatius travelled to Flandres. This is mentioned in his Acta, which he dictated to Ludovico Gonçalves, and is confirmed from other sources [1]. The purpose of these journeys was to collect alms so that he might continue his studies at the Paris University without losing time in earning a living [2]. On his third journey he crossed the English Channel and met in London with such generosity that there does not seem to have been any further need for begging; gifts from Spain appear to have alleviated his poverty as well [3].

Next to nothing is known about this visit by Ignatius to England. The recognized authors on the life of Ignatius give no information [4]; Stewart Rose has recourse to some wistful conjectures in trying to fill up this gap :

« No record has been bequeathed to us of what befell the Saint during the short journey he made in this island : we are left therefore to our conjectures. That he would visit the famous and not yet desecrated shrine of St. Thomas of Canterbury, either on his way to London or on his return to France, we may regard as wellnigh certain ; and as more certain still that he would go sometimes to pray at the tomb of St. Edward the Confessor in the abbey church of Westminster. It is probable, too, that he was hospitably received at the Charterhouse by the Carthusian monks . . . His

---

[1] Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludovicus Gonzales excipiens ex ore ipsius Patris, n. 76. MI, *Fontes*, I, pp. 466-467. Cfr. also I, pp. 98, 179, 790 and II, pp. 76, 251, 556.

[2] *Ibid.*, I, pp. 466-467 (Acta n. 74).

[3] *Ibid.*, I, pp. 466-467 (Acta n. 76, 98) ; II, pp. 251, 76.

[4] Cfr. e. g. Dudon and Huonder, to mention two recent authors.

chief haunts would be the houses of the Spanish merchants, who at that time clustered together near the river, in the neighbourhood of Old Bond Street, where the Spanish Ambassador occupied a portion of the religious house of the Austin Friars »[5].

Although we are well aware that our evidence is not conclusive, we think that it is at least very probable that Ignatius spent most of his visit at the Syon Monastery, near Isleworth, not so far from Richmond, at that time a village on the South Bank of the Thames, not quite two hours' walk from the City of London. Very likely too that here he came into contact with, and, in our opinion, under the influence of Richard Whitford, outstanding as monk and writer, who lived in this monastery.

The link between Ignatius and both Flandres and England were the Spanish merchants, as is clear from the writings of Polanco, the secretary of St. Ignatius as General of the Society of Jesus. He mentions Bruges, Antwerp and also as London as visited by Ignatius, but we look in vain for names of persons who helped Ignatius in his needs. Neither is there any concrete evidence who it was that gave Ignatius introductions to his fellow-countrymen living in England[6].

We know, however, of one merchant — although his name is hardly ever associated with trade — who had his connections in England, and these most influential ones. His name is Juan Luis Vives, of whom we read that in 1526 he received a licence to import three hundred tons of Gascoign wine and a hundred quarters of corn[7]. Vives was, of course, first and foremost a scholar, a professor at Louvain, but made a fellow of Corpus Christi, Oxford in 1517, where he started teaching some six years afterwards[8]. He was in touch with Erasmus, Thomas More and Lord Mountjoy and, certainly afterwards, with John Fisher. King Henry and Queen Catherine esteemed him highly (Erasmus comments on this in one of his letters)[9]; it appears that he was in close contact with the royal family, reading to them at times, writing to Henry in rather familiar terms to be magnanimous towards Francis the First, some time later thanking him for the generosity shown. After he had been commissioned by the Queen to write about the education of women — a task that resulted in his *Institutio feminae christianae* —, he was asked to teach the princess, the only surviving child of the marriage between Henry and Catherine[10]. When what is called the King's Matter came

[5] *Saint Ignatius Loyola and the Early Jesuits* (London 1891), pp. 153-4.

[6] MI, *Fontes*, II, p. 556; I, p. 179.

[7] *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VII*, IV, i, p. 556; this work will be referred to as *Letters and Papers*.

[8] Cfr. *Athenae Oxonienses* by A. A. Wood (London 1813), vol I, p. 142; MATTINGLY, p. 193. (see note 12).

[9] *Letters and Papers*, IV, i, pp. 290-1, 408.

[10] *Ibid.*, pp. 371, 518, 752; part ii, pp. 2166-7.

up, he was requested to be the Queen's adviser in 1528 [11]. As such he must have been in touch with John Fisher, as well as with Richard Whitford [12]. That he, now no longer at Oxford, made frequent visits to England, is certain. He went there in 1528, and again in 1530, at which visit he accompanied the Queen to Syon Monastery, where in her troubles she would often go and pray [13].

That Ignatius met this merchant-scholar and semi-courtier is beyond doubt. The meeting is mentioned by Polanco in the Latin version of his history of the beginnings of the Society of Jesus :

« Non omittam quod, cum Brugis a Ludovico Vives ad prandium fuisset invitatus, cui convivio et alii intererant, cum esset quadragesimae tempus, illata est disputatio de delectu ciborum in ieiunio quadragesimali. Et cum Ludovicus sentire videretur cibos illos, partim quod illis non desint suae deliciae, et libenter eis homines vescantur, partim propter aromata, quae illis in locis in frequenti usu habentur, et alias ob causas, non servire multum corporis castigationis aut temperantiae ; cum observaret Ignatius dicta illa ecclesiasticae traditioni non favere, serio dicta Ludovici Vives impugnavit : « Tu — inquit — et alii qui lautius epulari possunt, forte magnum ex hac abstinentia auxilium ad finem, quem Ecclesia intendit, non invenies ; sed hominum multitudo, cui Ecclesia debet consulere, nec tam laute reficitur, habet corporis castigandi et subeundae poenitentiae occasionem — ; et alia non pauca ad rem eandem opportune dixit. Et ipse quidem Ludovicus Vives Ignatium sanctum hominem sibi videri, et alicuius religionis auctorem fore postea dixit, ut Dr. Maluenda ei familiaris postea retulit » [14].

This passage places contact between Ignatius and Vives outside any doubt ; but one might well ask whether Vives was likely to introduce Ignatius to his friends in London, having been publicly reproved by this student from Paris for his good table. It does not seem necessary to take such an objection too seriously, the reason being that we are somewhat appre-

---

[11] *Ibid.*, part ii, p. 2109.

[12] Both Whitford and Fisher were confessors to the Queen. Cfr. *Catherine of Aragon*, by Garrett Mattingly (London 1942).

[13] *Letters and Papers*, III, ii, pp. 2416, 3073 ; MATTINGLY, p. 171. – It may be of some use to append the following summary of ' the King's Matter' : In 1528 Henry mentions his conflict of conscience concerning his marriage to the Queen. The King and the papal Legate Correggio tried to induce her to enter a convent. John Fisher, the Queen's confessor, defends the marriage as valid. Catherine makes her appeal to Rome on the eighteenth of June 1529. Five years afterwards, on the 24th of March 1534 Rome decides in the Queen's favour. Henry married Ann Boleyn in January 1533. Up till February 1530 Henry had more or less treated Catherine as Queen ; after that date she lives by herself at Richmond. In January 1533, some weeks before the marriage took place, Vives writes Henry not to remarry. Cfr. MATTINGLY, passim.

[14] De Vita S. Ignatii et de Societatis initiis, auctore I. de Polanco. MI, *Fontes*, II, p. 557. – Cfr. MHSI, *Polanco Chronicon*, I, p. 43 ; P. DUDON, *Le rencontre d'Ignace de Loyola avec Louis Vives à Bruges* (*1528-1530*) in *Homenaje a Bonilla y San Martín:* II (Madrid 1930), 152-161.

hensive about this passage giving an accurate description of the facts. Polanco states the dinner took place during Lent : not a time to invite people to dinner and hardly a time for Ignatius to accept such an invitation. If some one were to suggest that the dinner might have taken place on a Sunday, we would question it having taken place in Lent at all. Why was Ignatius at Bruges in Lent ? He used to stay away for a few months, but in summer [15]; he could hardly afford to miss lectures at a time when the term was in full swing. We better leave the possibility of an estrangement between Ignatius and Vives alone, although we do like to record that one of the first followers outside the original ten, namely the Englishman John Helyar, was a disciple of Vives [16]. It is decidedly possible, to say no more, that Vives sent Ignatius to England, knowing that he would be helped there more generously than in Flandres. Might he not have speculated on the kindness of Ignatius' own country-woman, the Queen herself, of whom it is known that she always maintained a number of poor scholars at Oxford and Cambridge, and, in general, strongly supported the new humanism ? [17]. Such an introduction into court-circles would give an easily acceptable explanation why the alms collected in London were more copious than those of Antwerp and Bruges in the preceding years.

If the above conjectures hold good, there will be no great difficulty in taking almost for granted that Ignatius went to Syon Monastery, a place, as we have said, often visited by the Queen, known also to Vives. Personally we cannot doubt but Ignatius would have preferred staying in a monastery to being a guest in the house of Spanish merchants (with the risk of meals too good for Ignatius' love of abstinence). Richard Whitford, one time a Paris student, friend to Erasmus and More, and at least known to Vives, lived at Syon. It is with the possible relations between Whitford and Ignatius that the rest of this essay is concerned.

In 1530 Whitford was a man of about fifty, by the standards of his times a learned and a travelled man. He had visited both Universities, Oxford and Cambridge, and moreover, as we said just now, had spent some time at the University of Paris. He had been chaplain to the bishop of Winchester and in this position he was Wolsey's successor. By becoming a monk he said farewell to promotion and a certain worldly prosperity, and he embraced a life strictly regulated, sober, even poor. For we know that he was not a monk in name only; he was greatly distressed at the state of monastic life, worried about the many abuses within the Church and he was sorely grieved at the decay within religion ; he bravely handled his pen against Luther and Tyndale and to his ever-

---

[15] MI, *Fontes*, I, p. 790.

[16] H. Thurston, in *The Month*, N. 510, pp. 336-417 ; *Dictionary of National Biography*, XXV, p. 381.

[17] Cfr. Mattingly, p. 139.

lasting credit be it mentioned that he never faltered in the matter of the King's divorce and what was connected with it; and though he was not martyred, he knew persecution at the hands of Cromwell and his men [18].

The monastery to which he belonged was founded in 1415 by Henry V. It was laid down that there were not to be more than 85 persons, a number reminding us of the 72 disciples and the 13 apostles with St. Paul added to make up the 85. Of these 85 persons 60 were to be nuns, 13 priests, 4 deacons (in honour of St. Ambrose, St. Augustine, St. Gregory and St. Jerome) and 8 lay-brothers. When Whitford joined, the community seems to have been fairly complete as can be judged from a list dated the first of August 1518. In thi slist Whitford is not mentioned, but it seems likely that he must have joined fairly soon afterwards [19]. The monastery fell a victim to Henry's laws of suppression in 1539; the suppression-list mentions Whitford. By the time of Ignatius' visit to England Whitford had published a translation of the rule of St. Augustine as observed at Syon Monastery (a much needed translation as the greater part of the monks and nuns could not understand the Latin rule), had also published a commentary on the same rule (both dated 1525) and had actually in his desk the greater part if not all, of a thorough exposition of the three vows and of religious life in general: a work published in 1532 under the title *The Pype or Tonne of Perfection*, the introduction to which embodies his refutation of the arguments brought against the religious life by Luther. For some time he had been engaged upon a translation of the *Imitation of Christ*, which he saw to an end in this same year 1530 [20].

Ignatius was now almost forty, a man whose life so far looked more a failure than a success. He was an ex-soldier, still limping as a result of his fighting days, a man who had travelled to Jerusalem, had been more thano nce in conflict with the Inquisition and had known imprisonment; was now, after a long and uncertain start in life, a student at the Paris University. He was poor, none too strong, being often troubled by stomach agues, and, as in Spain, of doubtful reputation; for his first efforts to win some followers had met with failure, the upshot of which was something rather like persecution at the hands of University authorities [21]. He had now come to England to beg money in order to finance his stay and his

---

[18] The reader is referred to *An English Monastic Reformer of the Sixteenth Century*, an article in the *Clergy Review* of July 1947; its author, the Rev. Ph. Caraman S. I. gave invaluable help in the writing of the present article.

[19] G. J. Augier, *The History and Antiquities of Syon Monastery* (London 1840) pp. 80-1.

[20] *The Imitation of Christ, from the first Edition of an English Translation made c. 1530 by Richard Whitford*, edited by J. Klein (New York and London 1941). See note 31.

[21] MI, *Fontes*, I, p. 466 (Acta n. 74 ss), p. 468 (Acta n. 77 ss).

studies in Paris. For all his wonderful experiences, at Manresa and after, Ignatius must have known himself to be a belated schoolboy more than anything else and it would be preposterous to maintain thad he could have viewed Whitford with anything but the greatest respect : a good priest, a zealous monk, very much a man after his own heart.

But when we say that Ignatius discovered in Whitford a kindred soul, we do not for a moment imply that they met — if they met — on the same level. It is our conviction that Ignatius was the student, and Whitford was to him the theologian, the ascetical writer, the much-sought spiritual director. In other words, we think it highly improbable that Whitford was given the Spiritual Exercises by Ignatius. Apart from this a priori argument we set aside this possibility for others reasons as well:

Ignatius could not afford the time, for one thing; he does not seem to have begun giving the exercises in full till some four years later, when he gave them to Xavier and Faber after their vows at Montmartre; if he gave them to his first followers (although Ignatius seems to stress spiritual conversations more than the exercises), his comparative failure must have have put him on his guard; besides, Ignatius seems to have been spiritually unsettled, at any rate not sufficiently at rest himself to undertake such a responsible task as giving the exercises to others [22]. On the other hand we take Ignatius to have been the eager listener, the spiritual child gratefully accepting the wisdom and direction of such an excellent and experienced priest. That gradually Ignatius gave as well as received is only to be expected as their conversations must naturally have turned more and more to subjects of common interest, common experience and common aspirations. But here we have reached the point at which we must confront the writings of Whitford with the Spiritual Exercises, as these were about the year 1530, with the hope that parallel ideas and their expressions will give a solid foundation to the probability of these two men having indeed been in close contact.

* * *

The book containing the pith and marrow of Whitford's ascetical writings, seems to us to be *A Dayly Exercise and Experyence of Dethe.* It was published in 1537, but Whitford himself states that it was written more than twenty years before at the request of the Reverend Mother Elisabeth Gybs, abbess of Syon Monastery [23]. The use of the word *daily* in the title of the treatise appears to guarantee that this exercise

---

[22] *Ibid.*, p. 468 (Acta n. 77), p. 474 (Acta n. 82).

[23] *A Dayly Exercise and Experyence of Dethe, gathered and set forth by a Brothere of Syon, Richarde Whytford,* printed by John Wayland MDXXXvii; the booklet consists of 41 folios, which however are unnumbered. In quoting from this and other works by Whitford, we have slightly modernized the spelling.

and experience of death was part and parcel of Whitford's own spiritual life of every day and consequently one of the first subjects to converse about with any one wanting or needing spiritual direction.

The booklet consists of two parts. The first part deals with that fear of death that should be « excluded, exiled and put utterly away », namely fear of death considered solely as punishment, pain and suffering. The second part is based upon the consideration of death as containing a great good and comfort and therefore to be desired. But, Whitford continues,

« yet followeth not thereof that we should desire long life nor short, but as He [i.e. God] would. For to give unto God freely, fully and wholly our will so that we have no will but his, is the greatest gift that we can give unto God and the thing that he chiefly requireth and desireth of us for he does not desire our affliction nor peneance, but give me, he saith, thine heart and that sufficethme. Then so to give unto him that thing that he first gave freely unto us, that is, free will, is the thing that may best avoid or make less that pain (of death) ».

We have here the clear teaching of the third class of men of Ignatius, with echoes of the Foundation and Principle and even of the prayer *Sume et Suscipe*, which concludes the contemplation to obtain divine love. An obvious difference is that Whitford's words have not that wide application found in the Spiritual Exercises, where the matter of life and death is only one of the cases mentioned in which we have to lay down our own will to embrace the divine.

This second part opens by drawing the reader's attention to the title of the treatise itself and the difference between exercise and experience :

« First ye must know what is exercise and what experience of death and how by them ye may come unto the knowledge of death. For an exercise then is an acted deed and an use of working and labouring. Then do you exercise virtue when ye put it unto use and working thereof and the exercise of death is the act and use of the working thereof. Experience is a knowledge that without any master or teacher is found out and gotten, by exercises and use ».

It is not so much the use of the word exercise and its description as an acted deed and working (recalling St. Ignatius' *operatio* in his first annotation) that strikes us here, as the connection that is laid between exercise and experience. This seems to us to be a subject that has not yet received sufficient attention in the studies on the Spiritual Exercises ; but if we remember how Ignatius uses the word *experience* at one of the most critical and crucial points of his exercises where in the second time the election is made on ground of the experience as regards consolation and desolation, by which much knowledge is gained, we taste in Whitford's words the same preoccupation with the inner

experience, the ' intime sentire et gustare ' (annotatio 2) which is a knowledge ' found out and gotten without any master or teacher '. Whitford evidently moves from exercise to experience, a movement made by Ignatius throughout his exercises, as is already made clear by the juxtaposition of the first annotation with its stress on exercise and the second annotation which accentuates the inner experience.

Whitford gives two exercises of death. The first exercise he calls a meditation and it is described as follows:

« Put yourself in place of man condemned by judgement unto bodily death: as to be burnt, hanged or headed or such other thing. Then say you to yourself, what and if I were in such a case. Then say or think unto yourself, what and if I were in such a case as that person was I know well, and knowledge unto our Lord that I have deserved more cruel death (for every deadly sin is worth more pain than any worldly pain) or else if you were in such a case as you have dreamed in your sleep or heard of dreaming, that you should go forthwith unto the execution of death, how then would I do or how should I then, or were bound to for the salvation of my soul ».

If we strip Whitford's text from its trimmings of sustained parallelism of thought and expression, this passage might almost have been taken from the Exercises. The third rule for making a sound election in what Ignatius calls the third time reads as follows: « The third rule is to consider as if I were at the point of death, what would be the form and measure which I should then desire to have observed in the proceeding of the present election; and regulating my conduct according to this, I must make my decision in all things ». The method is Whitford's, though circumstances in which this method is applied by Ignatius are far more numerous. We even think to hear reminiscences of St. Ignatius' third point of the first exercise where the exercitant meditates upon the punishment due to sin, and where, as here in Whitford, we come across the a fortiori argument that he, i. e. the exercitant, has deserved greater punishment because he has committed more sins, a thought te be recalled by the retreatant on getting up « by considering myself as a great sinner, and in chains, imagining namely, that bound in fetters I am about to appear before the Supreme Judge, taking an example from how prisoners bound in chains, and deserving of death, appear before their temporal judge ». This first exercise of Whitford is an exercise of deep humility and contrition; it is only natural that it should end with a prayer of mercy and of intercession. A ' colloquium misericordiae ' concludes Ignatius' second exercise and a colloquy of intercession ends the third and fourth exercises, where the exercitant calls upon the Blessed Virgin and her Divine Son to intercede for him with the Heavenly Father. This first exercise of death, Whitford says, « is not to be despised, for by daily use and custom it should engender and build in you great holiness and

hardiness ». Now as the formal element of this exercise is contrition and sorrow for one's sins, we accept these words as Ignatian as well: no exercises are possible unless the foundation of the first week, that is of contrition and sorrow, is well laid.

Whitford's second exercise is of higher perfection.

It serves « to engender an assiduous and greedy appetite to thirst and wish for death, that with a fervent mind and flaming desire you shall languor, mourn and long for death, saying with St. Paul: cupio dissolvi et esse cum Christo ». Whitford fastens upon this saying of St. Paul and concludes that in and through death the human soul is « as a prisoner newly losed and put at liberty ». The exercise itself consists in « putting body and soul each in its proper place, soul in heaven, and the natural place of the body is earth from whence it came ». Now this is brought about by contemplation, for through contemplation « no soul nor spirit be left or bide in your body, but all for the time so far departed from all things of the world, but also from the self body that there lying as a lump of clay be left without any senses or wyttes of hearing, seeing, smelling, tasting or touching ».

Before entering upon a further examination of contemplation we wish to point out that St. Ignatius speaks of the soul as imprisoned in the body (composition of the first exercise), that the lump of clay recalls the third point of the second exercise where the exercitant is bidden to consider his corruption and foulness of body, but above all, that this description of contemplation as given so far has great affinity to what is essential in all Ignatian contemplations, viz. to place the soul outside place and time in such a way that it can be present at and witness the various incidents of Christ's life (cfr. expressions as 'Verbum Aeternum *nuper* incarnatum', 'making myself a poor unworthy servant, looking at and contemplating them in their necessities *as though I were present there . . .*', 'to kiss and embrace the spots where such persons tread and sit' etc.: colloquy of the contemplation on the Incarnation, first point of the contemplation of the Nativity, fourth point of the application of the senses resp). Marking the difference between Ignatius and Whitford, we notice that the latter is rather negative in his vision and in the way of expressing himself: it is getting away from the body; Ignatius is positive: it is the soul going away to look at Christ. It is as if Ignatius has given a wider setting to Whitford's practice.

* * *

At this point it is indispensable to make a long excursion into Whitford's other writings, as will be seen, intimately bound up with his exercise and experience of death. For when he touches upon contemplation he refers the reader to his work about *houselinge*, i. e. Holy Communion,

the full title of which is: *A Dialogue of Communication between the Curate or Ghostly Father and the Parochaine or Ghostly Child, for a due Preparation unto Houselinge.* But in this dialogue Whitford presupposes the reading and putting into practice of another work of his, viz. *The Werke for Householders.* Both these works were conceived and very probably written before 1530 [24].

In *The Werke for Householders* we find the instructions given by the householder to his household.

Although it is called a dialogue, there is very little of a dialogue about it, the householder speaking throughout, leaving room for no more than one remark by the household. His instructions are very practical; he deals with the household's morning prayers, in which they ask that they may apply their wills wholly unto God's will « so that I have no will propre unto myself, but that my will be all thy will, and both as much as may be possible one will », words that well befit one who belongs to Ignatius' third class of men who «only desire to wish for it or not according as God our Lord shall give them to wish . . . and they wish to consider that they have in desire left all, striving to wish neither for this nor for any other thing, unless it be only the service of God Our Lord that move them to this wish . . . » He advices to make an examination of conscience at night, and here the householder draws his household's attention to idle words, false swearing, faulty works; to help them in this examination of conscience he teaches them to make the division of place, time and company in which they have moved, and in each of these circumstances to pay attention to their thoughts, their words and their works. Besides they are told to thank Almighty God for all the good received and the good they have been privileged to do, to excite themselves to true contrition, for « none offence can be little that does offend God » and finally to call upon the Saints to whom one is specially devoted to help them next day.

It appears superfluous to point out how here all the points as well as the method of Ignatius' examination of conscience are found; of interest it is to notice that Ignatius as a rule began teaching people

---

[24] We have made use of the edition ' imprinted by me, John Wayland at London within the Temple barre at the sign of the blewe Garlande. Anno MDXXXvii'; pages unnumbered. Bound with this is *The Werke for Householders now newly corrected and set forth unto a Dialogue between the Householder and his Household, by a Professed Brother of Syon, Richarde Whitford, with the Addition of a Pollecye for Householding set forth also by the same Brother.* Imprinted etc. as above. There also exists an earlier edition of this work bearing exactly the same title, but printed by Wynkyn de Worde in London, 1530, the main treatise taking 27 unnumbered folios, the Pollecye an additional three. There must have been a copy dated before the year of Ignatius' visit to England, for Whitford writes in his preface that he ' had sent forth this lesson unto a special and private friend and person: the copy therof came unto the sight of certain devout persons that were (as they said) well contented therewith and edified therby, so that they instantly required me to put it newly forth '.

this practice of examination [25]. Prayers before and after meals are dealt with next; these should not be merely said — taking as examples the Our Father, the Hail Mary and the Creed the householder shows in what way the members of his household should linger on the words: here we find nothing else but Ignatius' third method of prayer. Whitford then gives his views on the way in which the householder should explain to his household the ten commandments, the seven deadly sins and the seven works of mercy. On this follows an instruction on how to go to confession and because « some do not know what to say » he once again goes through the seven « principle sins » and the works of mercy not fulfilled. Now all this makes us think of the exercises of St. Ignatius as he confines them to that very special group mentioned in the eighteenth annotation:

« And thus to him who only desires to be helped in order to get instruction and to arrive at a certain degree of contentment of soul there ought to be given the particular and the general examination of conscience, and likewise the method of prayer on the commandments, on the deadly sins, etc., for half an hour in the morning, recommending him to confess his sins every eight days; and, if he can, to receive Communion every fifteen days, and better still, if so disposed, every eight days. This method of procedure is more appropriate for untutored and illiterate persons, explaining to them each Commandment, the deadly sins, the Commandments of the Church, the five senses, and the works of mercy ».

Finally there follows a religious practice of somewhat curious character. Brief synopses of Our Lord's life have to be learnt by heart and to be used against temptation:

« the incarnation, that is when after the salutation and greeting of the angel our Saviour was conceived perfect man and very God, in the womb of our Blessed Lady, ever Virgin; the Nativity, thas is the blessed birth of our saviour when he was born in Bethlehem of the same blessed virgin Mary without any pains, she ever remaining virgin ».

Whitford in this fashion mentions the circumcision, the epiphany, the presentation in the temple, the flight into Egypt, the disputation with the scribes when Christ was twelve years of age, his humiliation and meek behaviour in Nazareth, his education there, his baptism, his stay in the wilderness, his fasting, temptation and victory in the desert, his labours and miracles; he then goes on to the events taking place in Holy Week, and finally to the apparitions of Our Lord after his resurrection, where he makes mention first and foremost of a special apparition to Our Lady

[25] Cfr. MI, *Fontes*, I, pp. 33, 593; II, pp. 543, 558; annotation 18 of the Spiritual Exercises. Rightly to appreciate the striking similarity between the examination of conscience of Whitford and that of St. Ignatius, the article entitled *De examinatione conscientiae juxta Ecclesiae Patres, sanctum Thomam et Fratres Vitae Communis* by H. Watrigant should be read (*Bibliothèque des Exercises*, No. 23, 1909).

(cfr. Ignatius: « He appeared to the Virgin Mary; and although this is not mentioned in Scripture, still it is considered as mentioned when it says that He appeared to many others, for the Scripture supposes us to have understanding, according as it is written, « Are ye also without understanding» ; cfr. the Mysteries of the Life of Christ, and also the first exercise of the fourth week).

We may supplement the above with a passage, which sounds very Ignatian, taken from another work entitled *Diverse Holy Instructions and Teachings'*, bound with and immediately following upon *The Werke for Householders*, a short treatise of which Whitford again says that it was written many years ago. Speaking of Christ's patience he writes: « Forthwith after that blessed incarnation all his other acts and deeds were accompanied and garnished with patience; he suffered in his most glorious birth great incommodities, the king's son and he a king himself, borne in a coyshe (?), in bitter cold . . . »; Ignatius asks the exercitant to consider the journey and labour that they undergo in order that Our Lord may be born in extreme poverty; and in order that after such toils, after hunger, thirst, heat, cold, insults, and affronts He may die on the Cross, and all this for me. (third point of the second contemplation of the second week).

It is fairly clear that with the practice of these very short meditations — a more intelligible practice if we remind ourselves how scarce books were at the time, and how relatively few of a normal household could read — Whitford realised that he was at the end of his short treatise on confession, as he called this *Dialogue*, and logically he now refers his reader to his work on the preparation for H. Communion, the dialogue between the ghostly father and the ghostly child about 'houselinge' (it will be noticed how the references to these two treatises are mutual: proof that they must have been written and published at the same time). This dialogue between the ghostly father and ghostly child, presumably suggesting some higher perfection where the householder would be somewhat out of his depths, contains a fair amount of practical advice, as e. g. how we should attend Mass, receive the sacred Host, make our thanksgivings, etc. The main part concerns, however, the preparation for H. Communion, or, better, the way in which one should keep oneself in a continual state of preparedness to receive H. Communion. Here, with another reference to the *Werke for Householders*, he speaks in favour of frequent confession; after which he takes up where he left off in this work, speaking at some lenght about meditation and contemplation, subjects of obvious importance for our present examination:

« For the second part, that is meditation, much necessary for you at this time I would councel you that of destinate heart, appointed and wilful purpose you should first gender yourself unto yourself, that is to say, your soul, heart, mind and will, in as much as you may with all force and diligence, wholly and clearly: from all cares, charges and bysinesse of

the world and from all bodily matters and all cogitations and thoughts, that by any means might let you and hinder you in this exercise and so to compel your spirit to labour alone therein. And then to commend yourself wholly unto Our Lord ». Whitford then commends a *Veni Sancte Spiritus, Deus cui omne cor patet, Actiones nostras,* and some other prayers.

The advice given here is to our mind none other than that contained in the twentieth annotation of the Spiritual Exercises. The exercitant is bidden « to separate himself from all friends and relations and all earthy cares ». Ignatius uses the expressions : ' to disengage oneself from many ill-ordered concerns ', and speaks of a person ' thus withdrawn within himself ', whose ' understanding is not divided on many subjects, whose solicitude is placed in one thing only '. The interesting phrase of Whitford : ' to gender yourself unto yourself ' is in our opinion one of the best possibile paraphrases of Ignatius, ' compositio ' [26].

Follows Whitford's description of meditation :

« This term meditation is as much to say or mean as a busy and much-used cogitation or thought, when the mind is applied and doth labour curiously, wisely, diligently and groundly to search and bring to light those things that be obscure, dark and hard to perceive or understand and so to bring unto knowledge or remembrance such things as be hid, out of knowledge and out of mind. If we then will obtain and have grace worthily to accede and approach unto this holy mystery of communion, let us first exercise our hearts and minds in good and fruitful 'meditation' ». He meets the objection that such a meditation is only or mostly 'just thinking' by appealing to St. Augustine's authority (*De spiritu et anima*, cap. i), thus continuing : « meditation doth engender and bring forth science or knowledge and science doth bring forth compunction and compunction bringeth forth devotion and devotion doth make prayer perfect ».

Throughout all this we seem to hear quite clearly St. Ignatius' teaching of the second annotation. Whitford by mouth of the ghostly father of the dialogue then gives a number of meditations, but has these preceded by an advice which again is that of Ignatius : suggesting that fit subjects for meditation may be found in *The Werke for Householders*, he ' makes protestation that we do not thereby persuade any person to leave or forsake their own used exercises (taken on any good and sufficient authority) approved by their ghostly father or by any other person famous of authorised learning, except the spirit of God

[26] On purpose we do not use the fairly generally accepted term ' compositio loci ', which does not occur in the Spiritual Exercises. Ignatius speaks either of ' composición ' or 'composición viendo el lugar '. Composition by seeing the place is only one way of achieving Ignatius ' composition, although it has come to be looked upon as the only way. We hope to enter into a discussion of what Ignatius meant by composition elsewhere.

move them thereunto ' (cfr. the fifteenth and seventeenth annotations of the Spiritual Exercises).

Whitford's meditation itself is divided into seven considerations. We can do no more than touch upon those points where affinity with Ignatius appears to be evident, and there can be only question of points as the structure of Whitford's treatise shows no likeness to Ignatius' exercises.

The seven considerations have for their subjects the work of creation, in which Gods greatness comes to the fore, the work of governance, the work of God's wisdom, bounty and goodness (these three considerations are really meditations on the Father, the Son and the H. Ghost respectively). The four final considerations deal with the work of justification, remuneration, glorification, and fruition and perseverance. Of interest to us is Whitford's reference to the heavens : « see and behold the height of heaven, the deepness of hell, the great moles and rocks and heaps of mountains, the breadth and length of the sea and the flows, the space and largeness of fields . . . Consider the heavens, the planets and the stars, how they be set in order and to keep continually their own proper place and their perpetual course and movings without change or stoppage . . . Consider the beauty of them and of all creatures under them ». Ignatius' love for the heavens is well known. From Whitford's third consideration we just take his concluding sentence : « For all he made for man and man for himself, to laud, praise and thank him therefore and to be unto him in all things obedient ». Commentary seems superfluous here.

We come across another remarkable passage in the fourth consideration. Having told the story of Adam's sin and its most lamentable results, Whitford writes : as man « might by no means of himself recover the same [privileges] again, the whole Trinity, father, son and holy ghost, one God, by one consent fell to counsell and of very love of mankind decreed, determined and appointed that the son of God, second person in the said Trinity . . . should enterprise and undertake to justify again and to bring him unto his first estate and above that, that is to say, to be again in as good case and better, both in ease and pleasure, dignity and degree than he was before his fall, and than ever he should have been if he had never fallen or trespassed ». And so God's Son « came down from his father's bosom into this vale of misery to suffer for my sake ». St. Ignatius mentions a similar council within the Blessed Trinity (contemplation on the incarnation), and, perhaps even more striking, he asks the exercitant to consider all the toil, the hunger, thirst etc. of Christ 'in order that he may die on the cross, *and all this for me* '. Exacter parallelism is not possible.

This same consideration, being of the Work of justification, contains a reference to the brief meditations contained in the *Werke for Householders*, of which we spoke above. The consideration of the Work of justification contains in other words a fairly complete meditation of the incidents of Christ's life. Yet Whitford is delightfully modest, writing: «Here, now in this place, you may bring conveniently into your head, all the life of Our Lord and Saviour Jesu after the manner of our said book for householders or in some other form of notable authors, you have many ».

He then concludes : « When you come unto the end of that holy and most profitable exercise [notice incidentally how often the word exercise recurs in Whitford's writings] and also unto the end of this enterprise and most convenient meditation, and that you have seen and beholded well in your soul all the process of his passion and death and burial, then look again who he was who did all this and for whom he did so great and wonderful things. Remember well he was a great Lord and thine own proper Lord, and for whom suffered he all this ? For thee, his servant and bond captive. He was not only a Lord, but also a King, an Emperor, King of Kings and Lord of Lords and of all that have domination and governance. And for whom did he suffer ? For the man, his own vile subject. And yet further he was not only a king and lord, but also very God, creator and maker of all. And for whom did he thus ? For a stinking lump of dirty and slimy earth. And yet see that above all this he was a special friend and most true lover that for faithful friendship and very fervent love and therein exceeding and passing all love did all this. And for whom did he so ? for a false traitor, a most unkind wretch, his enemy and foe. And yet he most innocent for thee most guilty . . . ». 'The stinking lump of earth ' recalls the self-abasement in Ignatius' second exercise. In his colloquy of the first meditation he writes : « Imagining Christ our Lord before us and placed on the cross, to make a colloquy with Him, asking Him, how, being our creator, He had come to this, that He has made Himself man, and from eternal life has come to temporal death, thus to die for my sins ». The climax of all the contemplations in the third week of the exercises is reached when the exercitant is asked to consider that « He suffers all these things for my sins » ; we should not forget that in the first week a comparison was made between God and the sinner, placing God's wisdom, omnipotence, justice and goodness over against man's ignorance, weakness, iniquity and malice ; we remember too that in all the contemplations preceding the third week Christ the King, calling the exercitant to a loving intimacy, was placed before him.

This fourth consideration occupies about half the space devoted to the seven considerations taken together, sufficient proof of the importance attached to this exercise by Whitford. He concludes this section as follows : « This have we shewed not only for the order of your meditation, but also for the singular comfort of all sinful souls, that as our Lord Jesu died for our sins and arose again for our justification so every sinful soul willing to forsake sin and have the faith of Christ may die and be buried with our saviour in his holy sacraments, baptism and confession, and so leaving all deformity of sin, the soul may arise unto a new manner and form of living and be more specious, beauteous and goodly in the sight of God ». The passage reminds us of the third week where the exercitant prays to suffer sorrow with Christ sorrowful, anguish with Christ in anguish etc.

Next Whitford deals with the work of remuneration, giving a summary of what Christ has done for man. Its contents as well as its placing, viz, after the resurrection and ascension, reminds us strongly of the contemplation to obtain divine love, similarly containing an enumeration of all the gifts bestowed upon man by Almighty God. And St. Ignatius' « to obtain divine love » is well covered by Whitford's accompanying note :

« all this to move and stir your affections, your love and devotion unto Our Lord ».

Although several surprising parallelisms occur in the other considerations as well as in a set of meditations on the eight beatitudes and six days of creation, we better move on towards a concluding remark of Whitford concerning these meditations; not being in favour of a great and ever changing variety of subjects, he writes : « for as the mother doth travail and bring forth a child so (in a manner) doth meditation after St. Augustine child and bring forth the science, cunning and knowledge whereof we promised somewhat to speak . . . If you would know how this science doth come out of meditation you must (as they say) chowe or chewe your cud again, that is, you must have resort again unto your considerations ». Here we have St. Ignatius' predilection for repetitions and we do well to recall the famous words of the second annotation that « it is not to know much, but to understand and savour the matter interiorly, that fills and satisfies the soul ».

We should not lose sight of Whitford's purpose in proposing these meditations : they are meant to prepare a person for Holy Communion. It is then not surprising to notice that one of the most signal fruits of these meditations should be self-knowledge and compunction, indispensable to a worthy reception of H. Communion. We mention this again because this insistence on compunction is typical of the ascetical doctrine underlying the whole of the Spiritual Exercises, and moreover in Whitford's dealing with this question of self-knowledge we again come across some lines that call up a passage from the Exerxises. In order to arrive at real self-knowledge and true compunction Whitford gives the device to compare oneself with God whom through sin we have offended, and this according to some qualities : « his might and power with my weakness, his wisdom with my foolishness, his goodness and bounty with my wickedness » : incidentally the same qualities mentioned by Ignatius in a similar exercise which we made mention of above. When through meditation we have gained self-knowedge and compunction and through these have come to real devotion, then, Whitford writes « fall unto prayer, vocal or mental or both at your pleasure ». He adds a selection of prayers which « you may at will speak and read or only think them in your heart and mind, or both say and think them ». And to the ghostly child asking one of his very few questions, namely which way is best, the ghostly father replies : « Surely to say or read them alone without thought is little worth. To think alone is very good, but both is best ». We find it difficult not be reminded here strongly of St. Ignatius' second method of prayer.

The prayers themselves, full of unction and devotion, take the ghostly child through the various parts of H. Mass. Of interest for our purpose is that the ghostly child, when saying the Confiteor, is asked to call to mind the ten commandments, the commandments of the church, the seven deadly sins, the five senses and the seven works of mercy :

here we have, with the exception of the three powers of the soul, the matter that Ignatius proposes as subjects for his first method of prayer. We do not enter further into these prayers, but we shall be forgiven quoting the following that again in many ways reminds us of St. Ignatius, if not in the exact wording of it, certainly in the spirit that pervades it :

« Take from me, sweet Lord, this hard and stony heart, and give me, Lord, for it a new heart, full of compunction and true contrition. And give me a stomach kind and loving that may dreadfully love thee and lovingly dread thee and that may delight and take pleasure in thee, Lord, alone, and wilfully follow thee. And at the last may catch and overtake thee, fast hold thee, fully possede thee. And finally in eternal bliss to see thee and fully enjoy thee. Amen ».

We know how Ignatius is full of 'reverentia amorosa' [27]. The note on which Whitford ends his 'dialogue unto houselinge' is to our minds exactly the same as that on which St. Ignatius ends his Spiritual Exercises, laid down in his prayer : *Sume et suscipe.*

* * *

We now return to *The Daily Exercise and Experience of Death.* It will be remembered that we interrupted our examination of this treatise in its second part where through contemplation the soul departs as it were from the body and thus experiences death ; mentioning contemplation Whitford referred to his work on H. Communion, which as we saw is mainly a book of meditation. He then continues by « making a brief and short remembrance of these things [i. e. the meditations contained in the *Dialogue*] that there be said in effect, though not in the same order ». The first contemplation given is one on ' creatureliness ', which in substance is Ignatius' second exercise of the first week because the heart of this exercise is the distance there exists between the Creator and His creature : « how great and mighty he is and I infirm and feeble ; he wise and learned and I without wisdom and knowledge ; He rich and I poor, he noble and excellent and I a villain, he kind and loving and I churlish ». We should « ponder and weigh what and how much he did for us ». And then as in his *Dialogue* Whitford takes us again through the Life of Our Lord, making mention of :

the incarnation, the joyful birth, the painful circumcision, the honorouble epiphany, the legal presentation, the sorrowful flight into Egypt, his comfortable return into his country, the marvellous disputing with

---

[27] Cfr. Ephemeris S.P.M. Ignatii. MI, *Const.*, I, pp. 127-133 passim. We hold that this ' reverentia amorosa ' pervades the whole of the Spiritual Exercises.

the doctors at twelve years of age, his loving obedience unto his parents, his education and bringing up unto the age of nearly thirty years ; — his baptism, his fast in the wilderness, the temptation there of the wicked spirit and his victory : the calling, election and chosing of his apostles and disciples ; his preaching, teaching, labours and his many wrong reprieves, rebukes of the Jews and their malicious awaites ; — his solemn soper, his most meek ministry and service in the washing of feet and worthy consecration of his blessed body and blood, his most sweet sermon, the agony where he sweat water and blood, the false betrayinge, his presenting unto Pilate and by him unto Herod . . . (and so through the various scenes of the passion, the resurrection and the risen life).

The reason why we insert this list is that it fits Ignatius' choice of subjects for contemplation so well. The mysteries of the first three days of the second week, with the exception of our Lady's visit to Elisabeth, are al! there. Of Christ's public life the first five mysteries mentioned are found in the Spiritual Exercises and in the same order. Where Ignatius proposes a contemplation of the sermon on the Mount, Whitford mentions Christ's preaching, and this preaching is linked up with Christ's labours and failure : a subject very similar to the final contemplation of the second week of St. Ignatius ; we mean the contemplation « on the teaching in the temple » containing the words : « as He had no one te receive Him in Jerusalem, He returned to Bethany » ; indeed, this contemplation is given for the tenth day of the second week, but where the mysteries are dealt with Ignatius places this contemplation last (after the raising of Lazarus and after Palm Sunday). Ignati s inserts two contemplations on miracles (the storm calmed and Lazarus raised to life), while Whitford makes no mention of any miracles. As soon as the third week starts, there is no choice of mysteries left, and, as in the Spiritual Exercises, all the incidents of Christ's passion should be contemplated.

In and through this remembrance of what God did for us, contemplation has reached its climax :

« So now I say, take care where and with whom you be. And here kneeling or rather lying down prostrate upon your face, remain, bide and dwell here still, here expire and die stark dead and utterly that no soul or spirit be left or bide in your body, but all for the time so far departed not only from all things of the world, but also from the self body that there lying as a lump of clay be left without senses or wits of hearing, seeing, smelling, tasting and touchings. So do we read as I said before of St. Ambrose, St. Katherine of Shene with divers others. This is now the most high point of this exercise and practice of death ». Whitford, thoughtful director that he is, ends with an exhortation to be confident and not to lose heart, for saints and angels are our friends and are more powerful than the devil « that geslye ghost » ; and they help us at that time « and best of all after death ».

Is is too far a cry from this afterthought of Whitford to St. Ignatius' equally thoughtful « coram angelis et sanctis interpellantibus pro nobis », when the exercitant is placed in the presence of God his Lover, to ask himself the question : do I indeed love God, and this as He loves me ? [28].

« When I had written up this little work », thus Whitford, « ready to the printing it pleased a wise and well learned man to take the labour to read it and to show his judgment and mind in divers things and places. And among others, because I had made a mention in it of raptures or trances unto which in deed very few persons do duly attain or climb or come so high, he advised me to warn the devout readers thereof that they give not too light credence to all such persons. For many of them have deceived many men that were full holy and devout . . . For some such persons that were simple and very devout have been deceived by the wicked spirit that . . . has transfigured and shewed himself as an angel of light and hath showed unto the persons many things full good and godly and some things to come, after the form of prophecy that have truly come to pass in effect, and all to cause them to give faith and credence unto other things unlawful and false. But to write here how such a spirit should be known from an angel and a good spirit should be a long work and also superfluous, sith whoever have mind to see that matter, may have it well and plainly set forth and declared in English, by a learned man, a bachelor of divinity, one of our devout brethren, lately departed, whom Jesu pardon, master William Bond in his book called *The Pilgrimage of Perfection* . . . Some others persons be deceived only by the corruption of phantasy, which causeth them to think and believe verily that such things as (by only imagination) come into their minds, be verily spoken unto them, as some do think that the crow or other bird doth say or sing certain words, or that the bell or bellys do ring and say after their imagination. And of this sort be many persons and much different according to the disease of the head as the phantasy is more or less corrupted. And yet some of them will shew marvellous things, that they verily believe for true, which indeed were never true. But these persons do commonly shew nothing that is greatly evil, nor yet anything quite good, but that men may soon discern and perceive for phantasies and imaginations, except the persons were some privy sinners. And then will the wicked spirit be ready that corruption to help forth unto illusion. But yet be other deceivers, though none of this sort, but of a more devilish sort, very hypocrites, that feign themselves to have revelations and know well they have none such, but that to deceive the people seem in a trance or rapture . . . How to beware of such hypocrites and wretches surely it is very hard. For as to give overlight credence to such persons is against wisdom,

[28] Cfr. the contemplation to obtain divine love. Something similar we come across in the Meditation of the three classes of men, in which the exercitant asks ' to desire and know that which is more pleasing to the divine Majesty ', a prayer involving a grave and often painful decision, where the help and intercession of the Saints is much needed.

so utterly to condemn them or to despise them is perilous and against virtue. Wisdom is therefore to prove well the spirit before ».

This is a rather remarkable passage. To us it is clear that Whitford had in mind the terrible disturbance caused by the Holy Maid of Kent and her revelations and prophecies concerning the King [29]. But the passage as a whole cannot fail to call up the Ignatian rules for the discernment of spirits. This suggests the question : was Ignatius possibly that « wise and well learned man » Whitford speaks of. Both adjective and noun fit Ignatius well : not that he was learned in a wordly sense, but his spiritual experiences had given him outstanding wisdom and learning. Or to put it in another way : if this reader of Whitford's book had been a priest or monk, would he not have mentioned this fact ? if he had been a man of ripe old age, again would Whitford have failed to mention this source of authority and consequent confidence in his judgment ? Of course, ' the angel of light ' may not be used in proof of Ignatian influence, because although he also occurs in the Rules for the discernment of spirits, it is more likely that St. Paul is the source here. But the fact itself that spirits have to be discerned, that the evel spirit hides his intentions, that one should be on one's guard in this matter, the warning that this is no easy matter and the convinction that discernment needs great wisdom, all these points were surely part of the dire experience Ignatius had had in this matter.

* * *

We have given the greater and in our opinion the more important part of the material at hand on which to base the possibility, probability, perhaps certainty of a fairly close contact between Whitford and Ignatius. It is only the cumulative force of many parallelisms which is the nerve of our argumentation ; and we are inclined to think that it would be very rash to attribute a pronounced affinity of spirit between these two men to accident, or to a third common source.

As we have seen, Whitford's ascetical works are really all of them instructions how to arrive at higher perfection by way of meditation and contemplation : this by itself would make Ignatius a kindred soul ; but conspicuous traits of Whitford's spirituality, as his insistence on compunction, the distance between God and creature, the fact of Christ's suffering ' for me ', the place of Christ's life in man's spiritual life, frequent confession and communion, the daily practice of examination of conscience, these and other points are fundamental in Ignatius too. Mentioning a common source, we cannot pass over the possibility of Ludol-

[29] A sound and summary account will be found in R. W. CHAMBERS', *Thomas More* (London 1935), p. 294 ss.

phus of Saxony having considerably influenced both men. We will not enter into it here ; suffice it to say that while Whitford is as a rule rather anxious to mention his sources, he never once makes mention of this Ludolph [30].

We do not think that Ignatius gave the Exercises to Whitford ; we gave some of our reasons above. We may add another one now ; if this retreat were given before the actual publication of the works we have spoken of, it has left very few traces. We would then expect to hear more about the glory and greater honour of God, and we would surely have come across the influence of a meditation as The Two Standards, so fundamental for Ignatius' conception of the spiritual life as a battle against Satan.

Once the likelihood or certainty of contact between Ignatius and Whitford has been firmly established, a most intriguing question would then be how far the monastic reformer, that Whitford was, influenced Ignatius the future founder of the Society of Jesus. We shall have to wait till more evidence is forthcoming from scholars whom we modestly hope to have shown some part of the way. A provisionary reading of Whitford's works that deal with the monastic and religious life [31],

---

[30] We have made much of the parallelism between Whitford and Ignatius as regards Christ's suffering '*for me*' and we strongly suggested that this trait should be considered typical of these two men. If it is pointed out that Ludolps life of Christ shows a pronounced similarity in this respect, we would like to reply that here appearances may be somewhat deceptive. In his contemplation on the Nativity which occupies about ten times the space Ignatius devotes to it, the 'pro te caro factum' occurs once. When ten reasons for the circumcision are mentioned, this 'pro te' finds no place. The few times it occurs elsewhere, it has not that stress it has in Ignatius or in Whitford ; it is in Ludolph's work dogma, not life. Even where he enumerates various ways of witnessing Christ's passion there is nothing which can be called the equivalent of 'and all this for me'. However full of affections the prayers which conclude Ludolph's contemplations may be, they never show a soul inwardly shattered by the experience that all this suffering of Christ was gone through 'for me, just for me'. Cfr. LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Vita Jesu Christi* (Parisiis 1870), pars I, p. 90, 94 ; pars IV, pp. 456, 460, 465, 494, 513, 529, 562. Another common source is without a doubt the *Imitation* ; we know how Whitford in all probability had a translation ready by 1530, and as regards Ignatius' veneration of this book, cfr. MI, *Fontes,* I, pp. 584, 659, and II, p. 543. But no more than the Gospels does the *Imitation* give a satisfactory explanation of the many parallelisms of expression in the two writers.

[31] The most important works are : *St. Augustine's Rule in Englishe alone,* pr. Wynkyn de Worde, 1925 ; *The Exposition of St. Augustine's Rule after the Great Clark and Holy St. Hugh called de Sancto Victore,* Wynkyn de Worde, 1525 ; *The Pype of Perfection,* Robert Redman, 1532. The pages of these editions are unnumbered. – In quoting we have confined ourselves to some passages from the *Exposition,* as *The Pype of Perfection* had not been printed at the time of St. Ignatius' visit. We must add however that it is almost certain that it had been written in its entirety by shen, as after about eighteen months it actually appears in print (on the twenty third of March 1523, to be exact) : an impossibly short time within which to see the book through all its stages from the very first beginnings to its final publication. So

apart from being most interesting and highly stimulating in itself, at times irresistibly calls up the writer of the Constitutiones Societatis Jesu. A few examples may serve to whet the appetite of those who feel drawn to examine this subject.

Whitford speaks with profound reverence of obedience: « Lady Dame Obedience, the ladye and mistress of the rule », and concerning the observance of this rule he writes as follows:

« The laws and statutes then must [after the mind of St. Augustine] be kept for the love of God and unto the edification of the neighbour. Not as bond captyves do keep the laws of their lords, nor yet as the children of Israel kept the old law for fear and dread of pain, but as loving children do keep the commandments of their piteous and kind parents, having their favour and grace. So must the disciples of this rule take all their labours for love, because they stand under a double law of grace, that is to say, the common law of christianity and also the law of perfection and most high merit, the law of holy religion ». Even more Ignatian is the following: « obedience of love, which is when a person for the love of God and the more right strength and more sure mean to work His will and pleasure and to follow the path and very way of life, that is to say the stepps and examples, the commandments and councils of our loving Lord and Saviour Jesu Christ doth put himself by promise and vow willfully subject in all due obedience unto a sovereign that (by the authority of the Church) doth bear the room and use the name of saviour ». And elsewhere we read: « If then we should obey our presidents [Whitford means prior, subprior, etc.] as our father and mother, what obedience should we then have unto our sovereign [i. e. our superiors]: truly much more as the sovereign useth the place, room and person of our saviour ».

That the third degree of humility, as laid down in the eleventh and twelfth rule of the *Summarium Constitutionum Societatis Iesu*, lies at the heart of Ignatius' ascetical teaching and of the society he founded, will be doubted by no one. Here is what Whitford writes: « And yet if thou think it a pain for thee to forbear thy pleasure, yet think again and revoke well in thy mind what pains and labours, what care and dangers our Lord God thy maker, our sweet saviour Jesu thy Redeemer toke and suffered for thee. Bysyde the common labours and injuries that do appertain unto man, what persecution he had, what shameful rebukes, what pains and torments in his body, how much blood he shed, how bitter death

---

we feel justified in inserting one passage which is taken from *The Pype of Perfection* (the first quotation on p. 349). – Whitford explains the title of this important work on religious perfection as follows: " the lyfe . . . of perfection is muche lyke unto a pleasant, precious ad wholesome wyne, contained and preserved and kept in a pype or tonne, which vessel ben communely made of planed bordes. And those bordes compassed about . . . with hopes. And yet those hopes bounde and made fast with mall wykers ". The boards are the three essential vows, the hoops are precepts and counsels of the holy rules; ' the ceremonies of religion ' are compared to the wickerwork.

he suffered for thee. And wilt thou wretch forget all these benefits, and for thy false fiendish pleasure put him again upon the cross by renewing and again doing the same mischievous ... (?) wherefore he suffered all this woe. Alas unkind wretch, dost thou not consider how many great gifts he hath given unto thee that never didst deserve anything but pain ? ... ». The tone of this paragraph may be somewhat harsh, but the *fortiter* knows the *suaviter* too : « Our Lord move and stir your mind to follow it [viz. the *vita patrum* in matters of poverty] or at least to enforce and to attempt to attain unto the top of the hill, the most high point of this perfection. For though you were never come thereunto, your diligence and good will shall be well and liberally rewarded. For our Lord is the most bounteous and liberal rewarder and giveth abundantly unto all persons that do love him. Which love and reward he grant us, that bought us, our Lord God and sweet saviour Jesu who preserve you ». And we recall how Ignatius exhorts his followers to be generous towards Almighty God, who will never allow our generosity to surpass His. How truly Ignatian too the following remark closing his chapter on poverty : 'Let us therefore learn to love our Lord. And so for his love and by virtue thereof study andgive diligence both to be content with what is necessary and also to put away and forsake all superfluity'.

In conclusion this : « The Name of Jesu hath great and mighty power. I will (say you) call upon him by continual prayer. I will put my whole trust in him, and he will (I promise you) perform your desire. By his help and grace, you shall have marvellous rest of mind, quietude of conscience and go forth and increase in religious perfection ». This is the author of the *Jesu Psalter* speaking, that devout booklet with its repeated invocation of the Holy Name. It is the author who begins thus « In our Lord God and most sweet saviour Jesu, my salutation », and ends : observe the rule « for the tender love and most piteous kindness of our most sweet saviour Jesu Christ, and then Jesu our sweet lord and loving master preserve you all ». Or as he writes at the end of his *Letter to Sovereigns and Subjects* : « For the present time I have no more to writ but that it may please you of your charity ... to pray for me unto Our Lord God and most sweet saviour Jesu, who sende us grace and mercy to werke his wyll ». It was signed « Richarde Whitford, the wretch of Syon » ; but it might bear the signature of Ignatius as well : « de bondad pobre ».

ALONSO DE MADRID
THÉORICIEN DU PUR AMOUR

RÉV. P. FIDÈLE DE ROS O.F.M. CAP. — Toulouse.

SUMMARIUM. — Cum opera spiritualia fratris Alphonsi de Madrid, ordinis minorum, non semel ut fontes doctrinae ignatianae sint proposita, auctor in sententias fratris Alphonsi de amore Dei et de spe inquirit atque eius spiritualitatem cum schola spirituali Societatis Iesu accurate confert.

Les érudits de la Compagnie de Jésus ne sauraient traiter avec indifférence le frère mineur Alonso de Madrid, contemporain de saint Ignace, auteur de deux ouvrages célèbres : l'*Art ou Méthode de servir Dieu* et le *Miroir des personnes illustres* [1]. Outre l'hypothèse assez plausible d'une influence de ces opuscules sur les *Exercices spirituels*, il est infiniment probable que le franciscain de Madrid fut très lu et goûté par les jésuites espagnols de la première génération, notamment dans la province de Tolède, en des cercles et des circonstances qui restent à préciser. On ne comprendrait pas autrement pourquoi, au début de 1575, le troisième successeur de saint Ignace fit inscrire l'*Arte para servir a Dios* dans le catalogue des livres condamnés ou réservés. Comment expliquer cette mesure de Mercurian et la raideur plus grande encore de Cordeses ? [2].

Ce n'est pas un document d'archives qui fondera les réponses ici proposées, mais l'examen de la théologie du traité spirituel, théologie discutable sur plus d'un détail. Théoricien convaincu de la doctrine du pur amour, Alonso nous apparaît comme un lointain précurseur de Jean-

---

[1] Je cite l'*Arte para servir a Dios* et l'*Espejo de ilustres personas* d'après la *Biblioteca de autores cristianos* (Madrid 1948), édition extrêmement négligée et défectueuse. Pour les passages qui font difficulté, je consulte deux autres textes: Valencia 1903 et Madrid 1911, moyennant quoi j'obtiens à peu près partout un sens acceptable. — Sur Alonso lui-même, on ne connaît avec certitude aucune donnée biographique, sauf qu'il serait né à Madrid vers 1485-1490. Des premières éditions de l'*Arte-Espejo* (Séville 1521 et suiv.), nul exemplaire n'a été conservé. L'édition d'Alcala 1526 se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid.

[2] Joseph DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Esquisse historique* (Rome 1953) 206-208, 212-213; Pedro DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas misticas entre los jesuitas del siglo XVI*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 2 (Roma 1953) 1-50; du même, *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, in AHSI 23 (1954) 76-118. Henri WATRIGANT, *La genèse des Exercices* (Amiens 1897). Paul DUDON, *S. Ignace de Loyola* (Paris 1934), ch. 12, 268-270. Pedro MESEGUER, *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola, Discusión de una posible influencia*, in *Manresa*, 25 (1953) 159-183. Fidèle DE ROS, *Alonso de Madrid et Melquíades*, RAM 30 (1954), 29-37; du même, *Aux sources du Combat spirituel, Alonso de Madrid et Laurent Scupoli*, ib., 117-139.

Pierre Camus et de Fénelon ; à vrai dire, beaucoup plus proche du premier que du second. L'on sait d'ailleurs que, si François de Sales préférait le *Combat spirituel* de Scupoli, l'évêque de Belley, Camus, avait nettement opté pour la *Méthode de servir Dieu* [3]. En tout état de cause, que le lecteur se rassure ; Alonso n'est ni hérétique ni suspect dans la foi. Pas d'erreurs non plus chez lui, « constituant un danger notable et imminent » [4]. Seulement, comme il arrive souvent aux docteurs de la

---

[3] L'*Esprit du bienheureux François de Sales*, par Jean-Pierre Camus, trois volumes (Paris 1840). Voir tome II, partie 7e, § 7, p. 18-20: «De trois livres de piété. Trois livrets de piété étaient dans son esprit en une haute estime. Le premier était celui du *Combat spirituel*, duquel je vous ai tant parlé, mes Sœurs, qu'il vous a tant recommandé ... le deuxième était celui de l'*Imitation de Jésus-Christ*..., le troisième livret estimé par notre bienheureux Père est la *Méthode de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid, observantin espagnol, lequel pour dire vrai, a ravi mes inclinations et gagné mes affections. Notre bienheureux ne l'estimait pas si clair ni si facile que le *Combat spirituel* ; mais c'est possible que s'étant consommé en la lecture de cettuycy, il ne voulait pas aller au change. Mais je vous puis assurer, mes Sœurs, que si quelqu'une de vous se veut appliquer avec attention d'esprit et fidélité à la lecture et à la pratique de cette méthode, mais lecture plusieurs fois réitérée, elle y apprendra à faire ses actions devant Dieu avec une grande perfection. J'ai dit expressément une lecture réitérée, car à dire le vrai, la première ou les premières, étonnent plutôt l'esprit qu'elles ne le gagnent; mais si vous entrez une fois dans l'intérieur du voile, vous verrez que cette amertume de l'abord se changera en un rayon de miel, au rebours de ce volume dont il est parlé en l'Apocalypse. – Je n'ignore pas, mes Sœurs, que notre bienheureux Père en quelqu'une de ses épîtres, parlant de cette *Méthode de servir Dieu* et aussi d'un autre livret que l'on attribue à une dame milanaise, qui s'appelle l'*Abrégé de la perfection chrétienne*, et encore d'un autre qui est intitulé *La perle évangélique*, dit que ces trois livres sont trop spéculatifs, et qu'ils vont (ce sont ses mots) par la cime des montagnes; préférant à leur lecture le *Combat spirituel*, qu'il appelle clair et tout praticable ». (Cf. François DE SALES, *Œuvres*, éd. Annecy XIII, 333-335, lettre à la présidente Brulart). – Il est vrai que l'*Abrégé* a de l'obscurité ... Pour la *Perle évangélique* ... je vous avoue mon imbécillité à l'entendre ... Mais ayant fait un plus long usage de celui de la *Méthode de servir Dieu*, je ne crains point de la vous recommander par ma propre expérience, et de vous promettre que vous trouverez une aimable clarté si vous la voulez lire avec l'attention requise. Après le jugement de préférence donné par notre bienheureux Père au *Combat spirituel*, ce n'est pas à moi à en faire ici des comparaisons qui ne pourraient être de bonne grâce: je vous dirai seulement ce mot évangélique: « Il est bon de lire l'un, mais il ne faut pas omettre ni négliger l'autre » (Math., XXIII, 23), car je vous assure que vous trouverez beaucoup d'esprit, et je dis de l'esprit de Dieu, sous l'écorce de la lettre de cet écrit-lá, et en ce conseil, je pense être poussé, pour user des termes de l'Apôtre, de l'esprit de Notre Seigneur (I Cor., VII, 40) ». – Voir encore l'*Esprit*..., III, partie 15e, § 1, p. 174: «De la multiplicité ... Il [François de Sales] louait ceux qui pour leur conduite personnelle s'attachaient à quelque livre de dévotion, comme au *Combat spirituel* qui était son cher livre, *la Méthode de servir Dieu* qu'avec sa permission j'ai choisi pour le mien, l'*Imitation de Jésus-Christ*, la *Guide* de Grenade ou on *Mémorial* et semblables ». Ib., partie 17e, § 15, p. 389: Guides recommandés: « ... le mesme livre de l'*Introduction à la vie dévote*, ou le *Combat spirituel* qui a été le grand et continuel directeur de nostre bienheureux Père; ou la *Méthode de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid que je vous ai dit être le mien, ou l'*Imitation de Jésus-Christ*, ou Grenade ou du Pont, ou Alphonse Rodriguez ou semblable ».

[4] Gabriel JOPPIN, *Une querelle autour de l'amour pur, Jean Picrre Camus* (Paris

pure charité, il n'a pas toujours évité quelques formules excessives ou peu traditionnelles, dont l'Eglise ne tient pas rigueur à ses fils dévoués.

Écueils à éviter. — Il importe en premier lieu de consulter la carte des chemins spirituels, afin de marquer les fausses pistes et les écueils à éviter. Michel Molinos, père du quiétisme moderne, dira au 17e siècle que, dans la vie intérieure, Dieu seul agit. Toute activité humaine entraverait l'opération divine. Pour lui, la vraie charité est celle qui ne se traduit jamais en actes explicites. Ce n'est pas le danger de passivité qui menace Alonso de Madrid. Il insiste au contraire pour que nous renouvelions des actes d'amour de Dieu le plus souvent possible.

Fénelon parle d'un état d'amour, pur et sans mélange d'intérêt, qui serait « l'expression même de l'état passif ». En d'autres termes, « il voudrait un état d'amour où l'âme, en vertu d'une détermination prise une fois pour toutes, est abandonnée à la grâce au point de ne plus prendre conscience d'elle-même et de son activité ». L'âme reste ainsi « constituée en un état habituel de charité jusqu'à rétractation, soit par volonté formelle, soit par péché grave » [5]. On ne trouve rien de tel dans l'ouvrage espagnol.

La position d'Alonso est la suivante : après de longs exercices, l'âme acquiert l'habitude de tout faire pour l'amour de Dieu, sans aucun retour sur soi. Pareille disposition ou tendance à introduire partout l'amour de Dieu ne sera critiquable que si elle devient exclusive et rend impossible l'exercice propre des autres vertus commandées à tous les chrétiens : foi, espérance, crainte de Dieu, amour du prochain, justice, tempérance, etc. Munis de ce fil conducteur, abordons les textes mêmes de l'*Arte*.

I. Le système du pur amour.

Il y a deux manières de servir Dieu, l'une plus simple, plus facile parce que flattant notre instinct de propriété, et plus connue, du fait que les prédicateurs l'exposent chaque jour en chaire et hors des églises. Inutile donc de s'y étendre longuement. La seconde est plus parfaite et plus subtile, moins suivie et moins fréquemment expliquée, bien

---

1938) (= *Joppin-Camus*). Les mots entre «...», appliqués par l'auteur à Camus, sont tirés du ch. 3, p. 42. Du même, *Fénelon et la mystique du pur amour* (Paris 1938) (= *Joppin-Fénelon*). Je dois beaucoup à ces deux thèses et d'abord le cadre théologique de mon exposé. - Récemment a paru une nouvelle interprétation, très bienveillante et fort séduisante, de la pensée de Fénelon: *Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Fénelon, œuvres spirituelles*, introduction et choix de textes par François Varillon, S. J. (Paris 1954), chez Aubier. Pour ma part, je m'en tiens aux formules et catégories communément reçues. Voir aussi *Dict. de spiritualité*, art. *Charité*, col. 622. Après sa condamnation, «Fénelon expliqua le sens qu'il donnait aux mots *intérêt propre*. Il arriva ainsi à une doctrine orthodoxe de l'amour pur qui inspire toute la spiritualité fénelonienne ».

[5] *Joppin-Camus*, 121, 122, 123.

qu'elle puisse rendre de très grands services à tous les baptisés. C'est la voie du pur amour que l'auteur présente comme une nouveauté. Il y aura ainsi deux catégories de chrétiens : les imparfaits, tièdes et lâches, d'un côté; les parfaits, fervents et courageux de l'autre. Les premiers s'en tiennent à l'observation des préceptes et agissent ordinairement par crainte de la peine ou espoir de la récompense; les seconds s'empressent de réaliser en plus ce qui est purement de conseil [6].

« Le Seigneur notre Dieu n'a pas voulu nous forcer sous peine de mort éternelle à nous employer constamment à son service, sauf quand il y a lieu d'obéir aux prescriptions du décalogue. Mais de par la loi d'amour et de bonté (*por ley de bondad*) tous les enfants d'un si excellent Père, c'est-à-dire tous les chrétiens et pas seulement les religieux, sont obligés de tendre à la très haute sainteté et de servir à tout moment un tel Père et Seigneur, car c'est à tous que s'applique cette parole (Gen. I, 26): « Faisons l'homme à notre ressemblance ». L'homme se conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu quand il s'occupe à connaître ses grandeurs, à les aimer, à s'en réjouir de façon très parfaite » [7].

Cette obligation au sens large, exigence de la loi d'amour et de bonté, n'atteint pratiquement que les âmes généreuses et intrépides. C'est en faisant tous nos actes pour l'amour de Dieu et pour sa gloire que nous le servons à chaque instant et sans interruption.

Principe fondamental. — L'auteur livre l'essentiel de sa pensée au *Notable II*, l'un des plus importants du traité.

In omnibus respice finem. Ce qu'il faut considérer avant tout et à chaque moment, c'est la fin qui nous pousse à agir, car la bonté d'un acte s'égale à la bonté de la fin. Un œuvre, bonne en soi, deviendrait mauvaise si la fin était mauvaise. La fin est-elle bonne ou très bonne, l'œuvre sera bonne ou très bonne. Si nous prenons pour fin Dieu lui-même et sa Bonté infinie, notre action devra logiquement revêtir une valeur infinie. Alonso l'admettra plus loin. Pour le moment, il se contente d'affirmer: l'œuvre la meilleure sera celle que nous ferons avec un amour de Dieu plus épuré [8].

Nous voilà donc renseignés sur la plus noble des fins et la plus sublime des intentions: plaire à Dieu, tout faire pour son amour et son service, en vue de procurer sa gloire et de nous conformer à sa sainte Volonté. Ces formules et d'autres semblables sont équivalentes. Le chrétien fervent et avide de perfection est invité à ne rien faire que mû actuel-

---

[6] *Arte*, Notable III, p. 113-114.

[7] *Ib.*, Notable I, p. 99-100. Cf. *Joppin-Camus*, 35: « Celui qu'il a créé à sa ressemblance sera en fait sa véritable image lorsque, lui aussi, aimera la Beauté et la Bonté infinies uniquement pour elles-mêmes ».

[8] Ib., Notable II, p. 104: «Pues que Dios es bien infinito, aquella será mejor obra que más puramente se hiciese por su amor ».

lement par le désir d'être agréable à Dieu et l'intention d'accomplir ce qu'il veut que nous fassions.

«Par la répétition de cet exercice, le vrai serviteur de Dieu doit planter en son âme une forte volonté et une disposition habituelle à produire tous ses actes sans exception: du corps et de l'âme, extérieurs ou intérieurs, pensées, paroles, actes des vertus, luttes contre le mal, pratiques de dévotion pour le seul amour de Dieu, parce que Dieu le veut et l'exige à chaque instant et qu'il est infiniment digne d'être obéi et servi en raison de sa Bonté infinie.

Que le serviteur de Dieu désire à tel point ce que Dieu veut, qu'il ait une volonté si intense de consacrer au service de Dieut tout son être et ses capacités, toutes ses forces intérieures et extérieures, qu'en toute œuvre il ne sente aucun motif le poussant à agir si ce n'est la volonté de plaire à Dieu. En d'autres termes: qu'il oublie en quelque manière (*olvide en alguna manera*) les avantages et la gloire éternelle qui pourraient lui revenir de tel ou tel acte de vertu et que, pensant uniquement à Dieu, il décide d'agir seulement parce que Dieu le veut ainsi et le commande, et que sa Bonté le requiert avec droit et raison » [9].

Il est difficile d'être plus clair: chez les parfaits le motif de pure charité vise à informer toutes les actions. Nous sommes en face d'une disposition constante, d'une tendance ininterrompue à ne penser qu'à Dieu, à produire tous les actes, même les plus insignifiants, pour accomplir le Bon Plaisir de Dieu. L'on entrevoit aussi le danger d'exclusivisme: où se logeront les actes des autres vertus ?

Comparaisons. — Deux comparaisons viennent illustrer les théories du frère mineur. Un homme gravement atteint est en quête, depuis de longs mois, d'une médecine rare et coûteuse, quand il apprend que son meilleur ami vient de contracter le même mal. Que va-t-il faire ? Oubliant presque entièrement sa propre nécessité, il redouble de zèle à la recherche du médicament, non pour lui-même, mais pour son ami, dont la santé lui tient plus à cœur que la sienne. C'est l'amour de l'ami qui stimule son désir bouillonnant, à peu près comme si lui-même n'était pas malade. Et le remède enfin trouvé, il exulte de joie à la pensée que les vœux de son ami vont être com-

---

[9] Ib.: «El siervo de Dios que a su Señor desea aplacer, debe plantar en su alma una fuerte voluntad o hábito de querer, engendrado de muchas veces quererlo la voluntad o hábito; y así plantado, le mueva y le haga sentir que todo lo que obrare ... todo sea porque Dios lo quiere y nos lo demanda siempre y es dignísimo dello por su Bondad infinita, y es El servido dello; quiero decir, hablando con palabras usuales, por hacerle placer ... Que el siervo de Dios quiera tanto lo que Dios quiere ... que en cada obra que hiciere *no sienta otro fin* que le mueva sino querer aplacer a Dios. Quiero decir: que olvide en alguna manera el bien y la gloria que de la virtud se le puede seguir, y de solo Dios que lo quiere se acuerde; y *solamente* entienda obrar porque El lo quiere y manda y con gran razón lo requiere su Bondad ».

blés. Un semblable désir devrait animer le vrai chrétien : qu'il accomplisse ses actes parce que Dieu les veut et les désire tout comme s'il en avait besoin; et qu'il oublie, pour ainsi dire, son propre intérêt, c'est-à-dire les mérites qu'il amasse pour le ciel (*casi olvidándonos*). Bel exemple de l'amour d'amitié. Le trait suivant met en relief la piété filiale [10].

Imaginez un vieux seigneur de grande noblesse, mais ruiné, décrépit, impotent. Son fils, qui s'est acquis une immense fortune, l'entoure des soins les plus délicats sans rien attendre en retour. Il n'a qu'un désir: voir son père content. S'il reçoit de bonnes nouvelles ou obtient des succès personnels, il s'en réjouit principalement parce que son père en aura grand plaisir. Tombe-t-il malade ou connait-il des revers ? Ce qui le chagrine en premier lieu, c'est la peine qu'en éprouvera le vieillard. Ainsi se comporte l'amour vrai, filial, désintéressé. Contrairement aux données de l'apologue, notre père est le Dieu éternel, infiniment riche; et nous, ses fils, incapables de tout bien sans Lui. Soyons heureux d'avoir un tel Père à qui rien ne manque et servons-Le comme le jeune homme en question. Si nous dressons fortement notre âme (*domemos tanto nuestra ánima*), nous arriverons à ne plus ressentir aucune joie à cause du bien que nous faisons ou espérons, mais seulement parce que Dieu y trouve son plaisir. Toutes nos actions, accomplissons-les avec grande joie parce que nous croyons (et c'est la vérité) que Dieu s'y complaît: *Beneplacitum est Domino in populo suo et exaltationes Dei in gutture eorum* (Ps. 149, 4-6). Et si la maladie du péché nous attriste, ce sera uniquement parce qu'il s'oppose à sa Volonté [11].

Le malade cité plus haut désirait un remède, non pour lui, mais pour son ami. Jean-Pierre Camus n'a pas oublié l'ingénieuse distinction:

« Comme nous pouvons espérer quelque bien pour un autre aussi bien que pour nous, nous pouvons aussi espérer en Dieu pour Dieu, c'est-à-dire attendre la béatitude de sa bonté, non tant parce que cette félicité nous sera avantageuse qu'à cause qu'elle nous donnera le moyen de le glorifier en l'éternité ».

Et Fénelon d'écrire dans le même sens:

« . . . On peut concilier, ce me semble, la charité pure avec l'espérance. Je puis attendre et désirer le royaume de Dieu, c'est-à-dire, l'espé-

---

[10] Ib., 105: «Viene aquel primer doliente casi olvidado de su alguna dolencia . . . casi olvidado que lo ha menester ».

[11] Ib., III, c. 1, p. 162-163: « Domemos tanto nuestra ánima hasta que ningún gozo sintamos de cuanto bien hacemos y esperamos, salvo cuanto sabemos que Dios es dello servido ».

rer avec autant de désintéressement pour moi que pour un autre. Je le désire à moi, mais non pas pour moi »[12].

La volonté divine, mesure de la nôtre. — La pratique habituelle du pur amour suppose dans l'âme un changement profond et radical, vrai miracle de la grâce, qui subordonne parfaitement notre volonté à celle de Dieu.

« Tout homme qui s'aime tâche d'améliorer sa situation matérielle, en tirant meilleur parti de ses propriétés et de ses bijoux. Ayons une égale ambition dans l'ordre spirituel. Dieu nous a donné un merveilleux joyau qui nous permet de nous enrichir à chaque instant. Son nom ? Appétit naturel. Ce joyau, nous le portons serti dans le cuivre ou l'étain aussi longtemps que nous désirons quelque chose pour notre avantage ou profit. Et nous ne devons avoir de repos tant que la droite du Très-Haut n'aura pas opéré en nous cette transformation (Ps. 76, 11): que l'appétit brûlant que nous avons de nos intérêts se porte désormais sur ce qui plaît à Dieu. Outre que telle est la Volonté de Dieu, nous en retirerons plus de richesses. Car plus nous oublions notre avantage pour penser à la gloire de Dieu, plus Dieu se souviendra de nous combler de tout bien. Bienheureux oubli ! Souvenir conduisant à gloire éternelle ! Amour sans prix ! D'hommes, il nous fait dieux ! Suivant le mot de saint Augustin: « Chacun est ce qu'est son amour. Tu aimes Dieu ? Que dirai-je ? Tu seras Dieu. *Ego dixi: Dii estis* »[13].

Magnifique programme du pur amour. Le franciscain de Madrid s'approprie également le texte de saint Paul: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est* (I Cor. VI, 17). La sainteté se ramène à un seul point: ne plus faire avec Dieu qu'un seul esprit et une même volonté.

« Hommes pauvres par nature, nous avons le pouvoir de nous transformer en hommes divins (*divinales*) et très riches, avec bien entendu le secours divin qui nous est d'avance assuré. En quoi consistera ce changement ? Le voici: au fond de notre âme nous sentirons que notre volonté ne nous sert plus à vouloir ou aimer nos intérêts en tant que nôtres (*no sirve de querer nuestras cosas en cuanto nuestras*), mais à aimer Dieu et tous les biens de Sa Majesté, à nous aimer nous-mêmes comme chose lui appartenant (*como a cosa suya*) et dont il veut se servir à chaque instant (*siempre*) par pure Grâce et Bonté infinie. Dès lors nous tiendrons pour nôtres et plus que nôtres ses infinies grandeurs, excellences et gloire sans bornes; nous aimerons Dieu beaucoup plus que nos avantages et nous nous réjouirons de ses perfections beaucoup plus que des biens déjà en notre possession ou qui pourraient nous échoir . . . . »[14].

---

[12] *Joppin-Camus*, 54; *Joppin-Fénelon*, 210.

[13] *Arte*, III, c. 3, p. 177-178: « Oh amor precioso, que de hombres hace dioses ! ». —Saint Augustin, *in Ep. primam Joh.*, tr. 2, n. 14. PL, 35, 1997, C.

[14] Ib., Notable I, p. 100-101. Ne pas aimer nos intérêts en tant que nôtres. – Camus écrira de son côté: «C'est donc ineptement parler de dire que nous puissions rap-

« . . . Par ses souffrances et sa mort, le Fils de Dieu invite les hommes à s'engager dans le chemin très élevé de son divin vouloir ; il convient pour cela de renoncer aux milles caprices de notre volonté qui à chaque instant nous assaillent. Ces mouvements ou désirs, il les faut écarter en tant que nôtres, afin que nos œuvres procèdent (*nazcan*) uniquement de la très haute Volonté divine. *Étant ainsi une seule chose avec le Dieu très haut,* nous mettrons notre joie dans ses grandeurs et sa gloire bien plus que dans les nôtres » [15].

Seamos una misma cosa con ese muy alto Dios: c'est l'une des formules les plus audacieuses de l'*Arte,* qu'il faut entendre de l'union des volontés. Ici comme en d'autres passages, le principe des actions apparaît unique: la seule Volonté de Dieu. Ailleurs on nous parle d'un double principe: d'un côté la divine Volonté, qui « étant reine et souveraine, exerce prééminence et seigneurie sur toutes les volontés créées »; et d'autre part la volonté humaine, servante qui obéit. Les deux points de vue se concilient sans peine: l'acte procède de notre volonté, mais plus encore du Vouloir divin que nous préférons à tout autre. Il convient de s'habituer à aimer, estimer, apprécier la Volonté de Dieu bien plus que la nôtre, et à la tenir pour nôtre plus que la nôtre, étant donné que nous l'aimons beaucoup plus [16].

Mérite infini. — De cette collaboration entre Dieu et l'homme, résulte l'acte le plus parfait dont nous soyons capables: un acte de valeur infinie.

« C'est une vérité manifeste — déclare le frère mineur, disciple de Scot — que la plus noble des facultés est la volonté. En conséquence, l'œuvre la plus noble et excellente que nous puissions accomplir est l'acte de volonté: vouloir ou aimer le bien reconnu pour tel. Cependant notre être et notre volonté étant peu de chose, si nous voulons ennoblir et surélever cette volonté en sorte que son acte soit de grand prix, il la faudra unir et souder très fortement (*unirla y juntarla muy fuertemente*) à une volonté d'excellence infinie, de manière que, renonçant à ses propres désirs, elle fasse siens les vouloirs de cette Volonté infinie. Ainsi l'acte de notre faible volonté acquiert valeur et grandeur infinies. Négligeant son propre vouloir, elle adhère au Vouloir infini, qui est celui de Dieu . . . » [17].

---

porter à la gloire de Dieu *nos propres intérêts* au lieu de dire: *nos intérêts,* puisque par ce rapport, la propriété leur est ôtée, ne nous étant plus propres, mais communs avec Dieu, quand nous les soumettons et consacrons à sa gloire ». Cité par Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* XI, 210.

[15] *Arte,* Notable I, p. 102: «. . . deshechos de infinitos *propios quereres,* que cada rato se nos representan, los cuales cumple despedir en cuanto propios ». Voir la note précédente.

[16] Ib., Notable II, p. 108-109. IIe partie, c. 1, p. 132: «porque así reine en nuestra voluntad el muy alto querer de Dios, que es ese mismo Dios, y ésta es la mayor alteza que podemos acá tener ».

[17] Ib., III, c. 1, p. 165-166.

En vertu de ce principe, l'on comprend que les disciples du pur amour deviennent très riches en peu de temps, alors que les chrétiens ordinaires restent des gagne-petit toute leur vie, comme nous le verrons plus loin.

Fréquence des actes d'amour. — Bien que l'habitude de tout faire pour Dieu devienne comme une seconde nature, l'homme le plus généreux n'aboutit jamais à un état immuable et permanent de pure charité, comparable à celui des élus dans la gloire. C'est toute la vie que nous avons à multiplier oraisons jaculatoires et aspirations. La qualité de notre amour dépendra de la ferveur et de la fréquence de nos actes.

Combien de fois sommes-nous obligés de produire l'acte explicite d'amour de Dieu ? A cette question les anciens moralistes donnent des réponses très variées: quand on récite le *Notre Père*, disent les uns; quand on reçoit un sacrement ou qu'il faut rejeter une grave tentation, répliquent les autres; tous les dimanches, à l'occasion de la Messe, propose Duns Scot. Tous les cinq ans, ce serait à la rigueur suffisant, hasardent quelques téméraires. Mieux encore, une telle obligation n'existe pas, insinuent des voix isolées, l'essentiel étant d'observer les commandements [18]. Traitant non du minimum requis, mais du plus parfait, Alonso s'interroge à son tour: combien de fois exprimerons-nous à Dieu notre amour ? — « Toujours, à chaque instant, le plus souvent possible, répond-il sans hésiter; mille fois, un nombre incalculable de fois par heure! » — Il précise : chaque fois, que nous pensons à Dieu ou que nous entendons prononcer son nom; plus spécialement au début de nos actes, quand il s'agit de rectifier l'intention. Bref c'est d'une manière à peu près continue que nous devrions renouveler un acte si élevé, afin de dilater notre capacité d'amour éternel, puisque les élus aiment et glorifient Dieu en proportion de leur ferveur ici-bas.

« Si nous regardons vers le passé, que de négligences à augmenter notre capital spirituel ! Ce serait folie en tout cas de ne pas mieux faire à l'avenir. Quel manque à gagner ! Quelles pertes irréparables, chaque fois que par notre faute nous laissons passer tel ou tel moment sans aimer Dieu ! Si du point de vue mondain, c'est chose stupide que de perdre sottement par incurie hautes charges et trésors de grand prix, combien plus inexcusable celui qui cesse d'aimer Dieu, ne serait-ce qu'un instant, même sans péché véniel de sa part ! Le grand ministre ou favori ne gagne son salaire qu'autant qu'il travaille pour son maître. De même le serviteur de Dieu n'aug-

---

[18] *Joppin-Camus*, 73 et 86-87. – Osuna aborde le problème au ch. 31 de son *Quatrième Abécédaire* ou *Ley de amor santo*, p. 413-423. Ed. *Bibl. autores cristianos* (Madrid 1948), à la suite de l'*Arte* et de l'*Espejo*.

mente ses richesses d'amour qu'en produisant des actes particuliers d'amour de Dieu »[19].

On ne résiste pas à de tels arguments: l'acte de charité étant le plus excellent et de valeur infinie, qui ne voudrait le multiplier sans cesse et comme à plaisir ? Bien plus: il n'y a pas de parfait service de Dieu si chacune de nos œuvres n'est doublée d'un acte exprès d'amour de Dieu [20].

Diverses formes de la charité. — Cependant la charité et l'union à Dieu peuvent revêtir diverses formes.

a) *Contemplation admirative et joyeuse.* L'âme se complaît à considérer Dieu en lui-même: Être infini, Richesse débordante, Toute-Puissance, Souverain Maître étendant sa Seigneurie sur le monde. Ne pouvant lui rendre aucun service réel, l'âme se réjouit à la pensée que Dieu est l'Être infiniment parfait et que rien ne manque à son bonheur.

b) *Prière de louange.* Le vrai chrétien prend plaisir à chanter les beautés de son Dieu en s'unissant au concert de la Nature. Mieux encore, empruntant les termes de la Bible et du Psautier, il bondit de joie et d'enthousiasme quand il proclame à la face du monde les grandeurs du Seigneur, à la manière d'un homme qui ne se lasse pas d'entendre ou de raconter les hauts faits, excellences ou dignités de son meilleur ami.

c) *Prière de bienveillance.* Le religieux fervent souhaite ardemment que toutes sortes d'hommages, d'adorations et de services soient rendus au Très-Haut, uniquement parce que son infinie Bonté y a droit.

d) *Action de grâces.* Le fidèle avisé remercie de ses largesses la Source de tout Bien en se gardant de l'amour égoïste. Oubliant son profit, il se réjouit avant tout et principalement de ce que, soutenu par les nouvelles grâces et faveurs du Seigneur, il pourra l'aimer davantage et travailler plus efficacement à son service (*para más amar y servir*) [21].

e) *Prière de demande.* Se livrer aux précédents exercices ou demander à Dieu qu'il nous fasse grandir en son saint amour, c'est tout un, affirme l'auteur de l'*Arte*. Le mieux sera de faire alterner la prière de demande avec les actes multiples de parfaite charité. Veillons toutefois à ne pas désirer les vertus pour l'ornement de notre âme, mais parce qu'elles plaisent à Dieu [22].

---

[19] *Arte*, III, c. 1, p. 169-170: «ni el siervo de Dios crece en riquezas de amor sino cuando en especial produce particular acto dese amor ».

[20] Ib., III, épilogue, p. 181-182: « otra vez digo que no puede ser muy estimado servicio sin que *actualmente* vaya asido con algún acto de la voluntad ».

[21] *Arte*, III, c. 1, p. 161 et 178.

[22] Ib., 171 et 137-138.

Avec une pointe d'emphase, le spirituel franciscain conseille de renouveler ces actes d'amour désintéressé aussi souvent que possible: «Revenez mille fois le jour sur les grandeurs de Dieu pour vous y complaire; bondissons de joie et d'allégresse, au fond de notre âme, mille fois la journée en pensant que Dieu est parfaitement heureux. Imaginons tous les moyens possibles de l'aimer et de travailler à son service. Inventons mille façons de lui plaire et cent-mille méthodes nouvelles de procurer sa gloire. Produisons chaque jour dans la joie plus de mille actes d'amour » [23]. C'est dans la joie et l'enthousiasme que le disciple d'Alonso oriente toutes ses énergies vers le Dieu infiniment bon et aimable.

Observations. — « Heureux qui exécute tous ses mouvements et démarches pour Dieu seul (*por solo Dios*) ! » [24]. Simple disposition ou tendance de l'âme à produire tous ses actes pour l'unique amour de Dieu, voilà ce que l'on trouve dans l'*Arte*. Nous sommes loin du quiétisme de Molinos et de l'état d'amour, stable et passif, de Fénelon. D'autre part, les notions de quiétude et de repos intérieur semblent peu familières au spirituel franciscain. Nullement enclin à la passivité, il pècherait plutôt par une conception trop matérielle et mécanique de l'union à Dieu. Son idéal serait de ne passer aucune seconde sans dire à Dieu son amour, afin de gagner à chaque instant de nouvelles richesses. Pareil souci risquera, chez plusieurs, de tourner à l'obsession, source d'angoisse et d'inquiétude. La vie parfaite de charité ne consiste pas à produire continuellement des actes d'amour, comme le tic-tac d'une pendule, au risque de fatiguer le cerveau par une tension excessive. Les actes d'amour ont pour but d'amener les états plus calmes, et non moins méritoires, du silence intérieur. Malheureusement, Alonso considère avant tout la multiplicité des actes humains et oublie presque entièrement l'action paisible du Saint-Esprit au plus intime de nos cœurs [25].

Dans l'âme des chrétiens vaillants et généreux, ne sont admis que les actes du pur amour, sans mélange de propre intérêt. Conception trop étroite de la vie de charité, qui entraîne logiquement l'exclusion de l'espérance et des autres vertus. Les théologiens enseignent que la charité est la reine des vertus. Il y a deux manières

---

[23] Ib., 161 et 171-172.

[24] Ib., épilogue, p. 181: « Bienaventurado quien todos sus movimientos y obras obrare por solo Dios ! ».

[25] Fénelon écrit également: « Tout acte de l'entendement ou de la volonté est essentiellement passager; pour aimer Dieu pendant dix moments il faut faire dix actes successifs d'amour, dont l'un n'est point l'autre; dont l'un ne pourrait jamais suivre l'autre; dont l'un est tellement passé qu'il n'en reste rien quand l'autre, qui n'était point, commence à être ». Cité par VARILLON, 122, qui ajoute: « Un peu de bergsonisme aurait mis Fénelon plus à l'aise en le libérant d'une conception trop atomistique du temps ».

d'entendre ce titre. Ou bien l'on intronise une souveraine despotique et jalouse, éprise d'uniformité, qui dans les autres vertus ne tolère pas d'autre motif que le sien: c'est la *Caritée* de Camus et de Fénelon. Ou bien, il s'agit d'une reine libérale qui, respectant l'originalité de chacune des vertus, se garde bien de changer leur être physique, mais ajoute à leur beauté particulière un éclat nouveau: elle leur communique la vie surnaturelle et les fait participer à sa propre excellence en les orientant vers Dieu comme fin dernière. D'après cette dernière explication, la seule à retenir, l'amour chez les parfaits « doit être prédominant, il ne doit pas être seul ... l'amour est comme une mélodie qui doit chanter dans notre âme, mais une mélodie a besoin d'un accompagnement. Ce seront les sentiments de crainte et d'espérance. Ces trois notes ne se font pas la guerre; elles donnent, non une pleine dissonance, mais un accord parfait » [26].

Alonso n'a pas distingué nettement fin dernière et fin prochaine. La fin prochaine s'identifie avec l'objet formel de chaque vertu particulière. Le jeune homme qui entoure de soins son vieux père, entend en premier lieu accomplir son devoir de fils affectueux et reconnaissant (vertu naturelle de justice). Plusieurs autres fins ou motifs honnêtes peuvent s'ajouter au premier, chacun à sa place dans l'échelle des valeurs: donner le bon exemple à ses propres fils, obtenir le pardon de ses péchés, honorer dans le vieillard un membre du Christ souffrant. Le jeune homme étant supposé en état de grâce, la vertu reine, la charité qui doit pénétrer les autres vertus sans les supprimer, viendra assumer, surélever, transfigurer ces fins particulières et prochaines pour les ordonner à l'amour et à la gloire de Dieu, fin ultime de toutes les créatures.

« Tout pour Dieu seul, tout faire pour l'unique amour de Dieu »; ces formules de l'*Arte* et d'autres semblables rendent un son juste et pleinement chrétien si on a en vue la fin dernière de toutes nos œuvres, accomplies en état de grâce. Elles seraient inexactes, voir suspectes, si l'on voulait signifier que, chez les parfaits voués au pur amour, la charité remplace et rend inutiles les autres vertus; ou encore si l'on prétendait que le jeune homme en question, pour être un chrétien accompli, devrait renoncer à tout sentiment de reconnaissance à l'égard de ses parents et n'agir que pour Dieu seul. La grâce ne détruit pas la nature.

Alonso qui, dans l'*Arte*, écrit une méthode pour acquérir les vertus: abnégation, humilité, patience, prière, etc., a toujours affirmé la nécessité de l'ensemble des vertus comme préparation au pur amour [27].

---

[26] Aug. POULAIN, *Des grâces d'oraison* (Paris 1931) 528-529.

[27] *Arte*, 100: «para venir a tan alto punto [de santidad] se requiere pasar por el camino de todas las virtudes que en el santo Evangelio y Escritura santa se escriben ». Cf. ib., 101, 112, 125, 135, 143, 159.

Mais saura-t-il donner à la deuxième vertu théologale la place qui lui est due ? Comment concilier espérance et charité désintéressée ?

II. Que devient l'espérance ?

S'oublier soi-même pour ne penser qu'à Dieu, c'est la consigne de l'*Arte*. Que l'amour de Dieu soit l'unique mobile de nos actes, la fin constamment présente à nos yeux, si nous tendons au plus parfait. Que devient alors la vertu d'espérance qui atteint Dieu en tant qu'il est notre Bien et notre Bonheur (*Bonum mihi*) ? Ne va-t-elle pas subir une éclipse? A ce problème Alonso trouve une solution ingénieuse souvent reprise par la suite. Il prévient l'objection: s'il n'y a pas fin plus excellente que le pur amour, pourquoi Jésus, maître de toute perfection, loin de proposer une telle fin à chaque page de l'Évangile (*de continuo*), fait-il appel plus habituellement (*comúnmente*) à des mobiles moins élevés: crainte du châtiment, attrait de la récompense ? Voici la réponse :

« Jésus-Christ, Homme-Dieu, tout parfait qu'il était, a voulu souvent, pour condescendre à notre misère, revêtir nos faiblesses et se comporter en homme ordinaire: il a eu peur et s'est enfui pour échapper aux ennemis. Ainsi, dans son enseignement, se doit-il aux forts et aux faibles. C'est en pensant à ces derniers, c'est-à-dire, à l'immense majorité des chrétiens, qu'il a recours à ces moyens de persuasion: terreur des menaces, promesses alléchantes, en raison de la déchéance et bassesse de l'homme après le péché. Toutefois, de même que les faiblesses du Sauveur n'ont pas nui à sa charité ni à sa très haute perfection, de même le chrétien parfait (*el que fuere varón perfecto*) tiendra compte des menaces ou promesses susdites, il agira sous leur influence sans rien sacrifier de la très haute manière d'œuvrer exposée plus haut, Notable ii. Comment harmoniser ces deux choses ? L'Évangile nous dit par exemple: “ *Si vous ne faites pénitence, tous vous périrez* ” (*Luc.* xiii, 5). Ces paroles renferment un commandement (ou conseil) et une menace. Dans cette menace, deux points sont à considérer: *a*) le châtiment, objet de la menace ; *b*) la volonté ou intention du Seigneur qui menace: il réclame nos services et ne veut pas que nous périssions.

Le vrai serviteur de Dieu doit obéir à ce précepte (*Faites pénitence*), non pour éviter la peine (*motif intéressé*), mais parce que le Seigneur, auteur de la menace, veut et a pour agréable que nous fassions pénitence et que nous échappions à la peine éternelle. Considérant que le Seigneur désire nos services et veut nous voir échapper au grand malheur que serait la condamnation à l'enfer, l'homme, oubliant en quelque sorte le châtiment qui le guette, se décide à faire pénitence. Le chrétien fervent œuvre ainsi en haute perfection, mû par la menace de la Sainte Écriture. Et la Sainte Écriture garde sa très haute perfection tout en commandant des choses qui semblent imparfaites (*flaqueza*) pour se mettre à la portée des faibles (*flacos*), afin de les amener au bien par des moyens appropriés à leur faiblesse (*flaqueza*). C'est ainsi qu'il faut entendre et interpréter tous les passages de l'Évangile où il est parlé de promesses ou de menaces.

Par là même nous observerons le premier des commandements: " Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur et de toutes tes forces " (*Luc*, X, 27). Nos forces étant limitées, insensé qui les disperserait sur d'autres objets: notre bonheur ou nos intérêts. *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.* Concentrons sur Dieu tous les élans de notre cœur: désirons le Ciel uniquement pour réaliser les desseins de Dieu, qui veut que nous l'aimions durant l'éternité. Evitons l'enfer où il nous serait à jamais impossible d'accomplir le grand précepte de l'amour »[28].

Voilà comment l'espérance est noyée, résorbée dans la pure charité. De l'espérance, le chrétien généreux garde l'objet matériel (désir du ciel, horreur de l'enfer); il lui impose en revanche un objet formel nouveau. S'il aspire au Ciel, c'est uniquement pour plaire à Dieu et accomplir sa Volonté (motif de charité). L'homme poursuit ainsi, non plus son propre avantage, mais celui de Dieu. Il y aura donc logiquement deux sortes d'espérance: l'une intéressée, à l'usage des chrétiens ordinaires; l'autre désintéressée, commandée per la charité, et réservée aux parfaits qui ont fait vœu, pourrait-on dire, de ne jamais produire que des actes de pur amour. Ou plutôt, cette vertu n'a de l'espérance que le nom: elle se confond avec la vertu de charité.

Nous venons de citer et de commenter le passage le plus compromettant de l'*Arte*, le texte-clé qui nous force à classer Alonso parmi les précurseurs de Camus et de Fénelon. Le problème des relations entre espérance et charité sera repris au 17e siècle par les théologiens français en des joutes serrées qui les forceront à préciser bien des points secondaires. Pour l'essentiel ils adopteront distinctions et formules du franciscain de Madrid: les deux catégories de chrétiens, les deux espérances, désirer le bonheur éternel parce que Dieu nous en fait un devoir, estimer ou rechercher notre bien, non pas en tant que nôtre, mais en tant qu'il est à Dieu, voulu de Dieu et pouvant contribuer à sa gloire.

« Camus, écrit un historien récent, doit abandonner ou le désintéressement absolu tel qu'il l'a présenté ou sacrifier l'espérance . . . Eh bien, non, il ne lâchera rien du tout, ni la charité, ni l'espérance. Mais alors, ces deux vertus ne vont-elles pas cohabiter dans une mésintelligence continue ? En aucune façon. Notre auteur a l'imagination assez fertile pour trouver un expédient . . . L'intérêt propre, c'est la caractéristique de l'espérance morte. Mais «quand elle est vive et animée de charité, alors elle nous fait espérer en Dieu pour Dieu, c'est-à-dire pour l'intérêt de Dieu et nous

---

[28] *Arte*, Notable II, p. 110-111: «El verdadero siervo de Dios debe obedescer a aquel mandamiento, no por huir de la pena, pero porque el Señor Dios, que amenaza, quiere y es servido que hagamos penitencia, y que no cayamos en aquella pena. Y acordándose que Dios desea que le sirvamos y que no vengamos a tanto mal, y casi olvidado del daño de su pena, hace penitencia . . . y que desta manera se hayan de entender y recibir todas las promesas y amenazas del santo Evangelio, muéstrase bien. » Cf. ib., II, c. 9, p. 152: ne pas disperser nos forces.

fait aspirer à la béatitude céleste, non tant pour la félicité dont Dieu nous y comblera que pour la gloire que nous lui rendrons en l'éternité » [29].

L'expédient dont on nous parle, Camus n'a pas eu à l'inventer, il le connaît par la *Méthode de servir Dieu* qu'il lisait assiduement. Quelque cinquante ans plus tard, Fénelon entrait aussi

« en conflit avec l'espérance théologale, dont la raison d'être est précisément l'attente d'un bonheur intéressé. Ne pouvant évidemment pas la sacrifier, il avait tenté de tourner la difficulté par une distinction subtile: l'âme continue à vouloir son bonheur, mais elle le recherche uniquement parce que Dieu lui en fait un devoir » [30].

Un second texte d'Alonso renforce les déductions précédentes. Transformés par l'exercice du pur amour

« nous sentirons que notre volonté ne nous sert plus à vouloir ou aimer nos intérêts en tant que nôtres, mais à aimer uniquement Dieu et tous les biens de Sa Majesté, à nous aimer nous-mêmes comme chose lui appartenant (*como a cosa suya*) et dont il veut se servir à tout instant (*siempre*) par pure grâce et Bonté infinie ... La parfaite félicité pour nous sera de savoir que Dieu possède les richesses infinies dont il surabonde et, cela, en essayant de ne faire presque aucun cas de nous mêmes (*casi no curando de nosotros*). Qu'est-ce à dire ? Nous travaillerons de toutes nos forces à gagner le Ciel où nous le verrons et jouirons pleinement de sa présence. Toutefois, si nous aspirons au Ciel, ce n'est pas pour jouir davantage (*no por gozarnos más*), mais pour plaire à Sa Majesté, qui par pure Bonté veut nous voir promus à la très haute possession des richesses qu'Il possède et que possèdent avec Lui tous ceux qui placent leur repos et fin ultime en ceci: se complaire à penser que Dieu jouit de la gloire infinie qui est la Sienne » [31].

En d'autres termes, nous devons désirer le Ciel pour obéir à Dieu, abstraction faite de notre propre félicité. Il s'agit bien d'une espérance désintéressée, encore qu'Alonso ignore cette expression.

Conséquences. — Des pages antérieures se dégagent les conclusions suivantes. Le franciscain de Madrid part d'une notion trop étroite de la pure charité, qui exclut non seulement l'amour propre mercenaire, égoïste et désordonné, mais encore l'amour de soi légitime et voulu par Dieu, qui nous commande de travailler à notre salut. Puisque la charité est

---

[29] *Joppin-Camus*, 51 et 53.

[30] *Joppin-Fénelon*, 204.

[31] *Arte*, Notable I, p. 101. Cf. *Joppin-Camus*, 119: «Camus demandait à Théodoxe de désirer le salut, non pas pour soi, mais parce qu'il procure un surcroît de gloire divine. L'envisager en tant que jouissance personnelle change l'or pur de la charité en amalgame de divin et d'humain ». Voir encore *Joppin-Fénelon*, 211: «Parce qu'espérance, elle désire la béatitude; mais étant désintéressée, il ne lui est pas permis de s'arrêter à la pensée d'une jouissance personnelle ».

par définition désintéressée (*non quaerit quae sua sunt*: I *Cor.*, XIII, 5) tout amour de soi sera incompatible avec le parfait amour de Dieu. C'est jeter l'interdit sur l'espérance. Impossible de faire place à des actes de cette vertu dans une vie toute d'amour pur.

L'espérance commune ou intéressée continuera d'animer les actes des chrétiens ordinaires; elle ne jouera aucun rôle dans la vie des chrétiens généreux qui visent au plus parfait. A l'usage de ces derniers, Alonso invente une *espérance désintéressée,* qui de l'espérance ne garde que l'étiquette. Renonçant à son motif spécifique (*Bonum mihi*), elle s'approprie l'objet formel de la charité. L'expression *espérance désintéressée,* inconnue d'Alonso, appartient à Fénelon.

L'interprétation des passages scripturaires, touchant la récompense ou le châtiment, fait tellement violence aux textes inspirés, qu'on doit la rejeter comme arbitraire et inacceptable. En minimisant l'influence des récompenses ou des châtiments sur la vie chrétiene, Alonso se montre plus exigeant que le Christ lui-même qui leur fait une large place dans sa prédication: « Gaudete et exultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis », dit-il aux plus parfaits de ses amis (Mat., v, 12). Sur ce point, Thérèse d'Avila ne suivra pas l'auteur de l'*Arte*: tout le chapitre 42 du *Chemin de la Perfection* a pour objet le désir de Dieu et des biens célestes.

Pareilles critiques n'ont rien d'inattendu: c'est aux mêmes écueils que vont habituellement se heurter les partisans trop enthousiastes du pur amour. Soucieux d'exalter la très haute charité, Alonso aura aussi tendance à déprécier les actes inspirés par des motifs moins élevés.

III. Amour de convoitise et amour de charité

Le franciscain de Madrid n'est ni un pessimiste ni un janséniste avant la lettre. Entre charité parfaite et cupidité vicieuse ou désordonnée, il admet un amour de soi qui est bon, légitime, conforme à la volonté divine. « Il n'y a rien de plus naturel que de s'aimer soi-même et chacun est obligé de s'aimer plus que le monde entier ». « Tu aimeras ton prochain comme toi-même: ces paroles de notre grand docteur Jésus-Christ impliquent que nous sommes d'abord obligés de nous aimer nous-mêmes ». Cet amour fondamental, Alonso l'appelle souvent appétit naturel, instinct ou désir naturel, « devenu tellement insatiable que les plus grands trésors nous paraissent peu de chose eu égard à nos ambitions ». L'essentiel sera d'aiguiller cet instinct vital vers les biens authentiques [32].

---

[32] *Arte,* III, c. 3, p. 176-177; II, c. 2, p. 128: «*por el naturalísimo amor* que cada uno se tiene, y aun obligación de amarse más que al mundo todo. » Pour désigner l'amour de pure charité, Alonso emploie les formules: «muy alto amor, el más alto amor, camino muy alto del divino querer, amor verdadero y amigable y no interesal; el más alto fin, el motivo perfecto, excelente, bienaventurado, obrando por solo amor

Ici réapparaissent les deux catégories d'hommes. Les parfaits chrétiens, voués au pur amour, ont choisi la meilleure part. Plus leur amour est désintéressé plus il est méritoire. Le moindre de leurs actes revêt une valeur infinie. Les chrétiens ordinaires se contentent d'une charité très imparfaite, mélangée d'amour propre. Ils aiment Dieu comme Bienfaiteur généreux et comme Source de toute suavité. Ce qui les attire vers Dieu, c'est la douceur des consolations, les délices de la prière, les vertus dont ils seront fiers d'orner leur âme. Ils croient qu'il n'y a pas d'imperfection en cet amour, mais au contraire très haut mérite; ils prennent en effet pour signe de grand amour l'intense douceur qui envahit leur sensibilité. Cet amour est bon en soi,

« et plût à Dieu que tous les hommes froids ou indifférents en vinssent à l'aimer de la sorte ! Mais que Dieu préserve ses vrais amis de s'en contenter..., car il laisse tant à désirer ! La douceur venant à manquer, l'homme cède à l'abattement, néglige le service de Dieu et se décourage comme s'il n'avait jamais rien éprouvé de l'amour de Dieu. Il abandonne la mortification, recherche les plaisirs corporels, bon repas et choses semblables, court après les vanités qui flattent la nature: amitiés, honneurs, privilèges, sans pourtant arriver au péché grave. En un mot, il revient à l'état de novice dans la vie spirituelle.

Même quand Dieu le visite de ses douceurs, le chrétien en question reste souvent l'esclave d'affections vaines et parfois d'un caractère sensuel très marqué, attiré qu'il est par le charme de certaines personnes. Il désire être remarqué et tenu pour dévot, s'attriste dans le cas contraire, jalouse ceux qui passent pour plus fervents que lui, pour ne rien dire d'autres défauts de ce genre, incompatibles avec le haut et parfait amour (quoique sec et aride) dont il vient d'être parlé ».

En résumé, c'est un amour de qualité inférieure (*flaco*), où l'amant cherche son profit et sa propre satisfaction (*por provecho y dulzor propio*). Malgré cela, il faut lui reconnaître deux avantages: il aide puissamment à éliminer les défauts énumérés; il prépare l'homme à s'élever aux actes du plus haut amour quand il en prendra connaissance [33].

Ces hommes médiocres et intéressés agissent toujours, nous assure-t-on, pour les motifs suivants: attrait des consolations, espoir du Ciel, crainte de l'enfer, beauté des vertus à acquérir. Bien que leur portrait ne soit pas flatté et tourne à la caricature, il invite à se poser la question: ces bons chrétiens, criblés de mille défauts véniels, mais qui

---

de Dios ». Ce que nous appelons amour d'espérance ou de convoitise, est exprimé chez lui par les termes: « apetito, instinto natural, natural y buen deseo, natural deseo aunque sea bueno y virtuoso. Amor propio, aunque no malo; amor flaco, por provecho y dulzor propio. [Dejando] de obrar y amar por nuestro propio bien, nuestro propio bien y descanso » (*Arte*, 109-110).

[33] *Arte*, III, c. 1, p. 159-160.

évitent le péché grave, est-il possible qu'ils ne fassent pas de temps à autre et même souvent des actes de pur amour de Dieu ?

Comparaison des deux motifs. — L'amour de convoitise ne saurait être pour Alonso qu'une étape provisoire que devrait dépasser toute âme vaillante et soucieuse de ses intérêts. En termes passionnés et quelque peu outrés, il adjure ses lecteurs de ne pas croupir dans la médiocrité et d'aspirer aux trésors inestimables de la pure charité.

« Oh lamentable déchéance des âmes, tellement bestialisées par le péché ! Invitées par Dieu à mener une vie céleste et toute d'amour, elles ne sont pas plus touchées ou attirées que les bêtes à la vue de riches joyaux ou d'aliments exquis. Par contre, si elles entendent parler de choses terrestres et basses, leur cœur s'y précipite comme le bétail sur l'orge ou la paille ! Et néanmoins, c'est pour nous élever à cette sublimité que Jésus-Christ, Dieu fait homme, a voulu mourir... Faute de connaître parfaitement le chemin qui conduit à ces hauteurs [du pur amour], beaucoup de chrétiens n'ont pas atteint les sommets où Dieu les appelait. Incapables de discerner quand les pousse à agir la seule gloire de Dieu (*por solo Dios*), nombre de dévots prennent souvent l'étain pour l'or, et le médiocre pour l'excellent. Résultat de leur orgueil satisfait et de leur négligence à s'instruire: ils resteront pauvres toute leur vie, contents d'une mesquine douceur et d'un renoncement très imparfait au monde (*quedarse pobres para toda su vida, contentos con un flaco dulzor y mortificamento del mundo* » [34].

Ignorant le principe du motif le plus parfait, beaucoup de gens croyaient avoir accompli de grandes choses, ils ont vu ensuite qu'elles étaient bien petites; ils s'estimaient riches et ils ont soudain compris leur misère. Celui qui s'engage dans la voie du pur amour gagne plus en un an qu'autrefois en dix; plus en un jour que précédemment en dix. Voici d'autres qualificatifs désobligeants à l'adresse des actes intéressés: métal sans valeur (*bajo metal*), trés éloigné de la perfection. Service inférieur (*bajo servicio*) très mélangé avec la vanité du monde [35]. Alonso reprend de plus belle son réquisitoire contre l'amour de soi:

« Combien vil et misérable devrait nous paraître celui qui, en ses œuvres, vouloirs ou désirs prend pour mobile son appétit naturel (quoique bon et vertueux) alors qu'il a toujours à sa disposition le motif de la Volonté divine ! C'est le Vouloir divin qui devrait toujours déterminer nos entrailles à vouloir et agir. Et notre volonté a le pouvoir de rejeter tel ou tel motif intéressé (quoique bon) pour se décider uniquement sous l'impulsion de la souveraine Volonté (*querer, enteramente movidos de aquel soberano querer*) » [36].

Bien qu'Alonso ne parle pas du motif d'espérance, le contexte montre

[34] Ib., Notable I, p. 102.
[35] Ib., Notable II, p. 108-109. Cf. épilogue de l'Arte.
[36] Ib., Notable II, p. 106: «y tenemos poder para dejar de querer en cuanto movidos de nuestro natural y buen deseo ».

clairement qu'il n'est pas question d'autre chose. *Agir pour Dieu* ou *agir pour soi.* Il y a entre ces deux motifs une distance en quelque sorte infinie, dont les plus audacieuses comparaisons peuvent à peine suggérer l'idée. Si le premier motif est symbolisé par la splendeur du soleil, le second nous semblera une petite chandelle. Considérez d'un côté sources, fleuves, océans ne formant qu'une masse liquide, et de l'autre une goutte d'eau. Placez sur un des plateaux de la balance cent mille quintaux d'or, et sur l'autre un godet de plomb. Mettez en parallèle l'immensité des cieux et une noisette, la noblesse de l'homme raisonnable et les pierres les plus viles, dénuées de toute vertu: la différence entre ces deux motifs est encore plus grande. Ce qui distingue le plus l'homme de la pierre, c'est le pouvoir d'agir pour le seul motif de l'amour de Dieu; et si l'homme est légèrement inférieur aux anges, c'est parce que ceux-ci ont plus de facilité que nous à se conduire d'après ce même motif.

« Efforçons-nous constamment à prendre pour mobile de nos actes la Volonté de Dieu qui, par pure bonté désire notre élévation ici-bas et dans le Ciel. Que de cette Volonté divine procèdent et jaillissent toutes nos actions, du corps et de l'âme, corporelles et spirituelles, petites et grandes, même les actions organiques, inhérentes à la condition naturelle où Sa Majesté nous a établis et qui, toutes, de la plus petite à la plus grande, concourent à la conservation de notre vie naturelle sans que nous puissions nous en passer; par exemple, manger, boire, respirer, dormir. Mais si nous les acceptons pour l'amour de Dieu, elles contribuent aussi à l'augmentation de notre vie spirituelle. De la sorte, l'action la plus basse faite en vue de plaire à Dieu aura plus de valeur à ses yeux que l'œuvre la plus haute ou la plus excellente faite dans un autre but.

Oh chose merveilleuse et à ne jamais oublier ! Ainsi donc, celui qui mangerait avec une intention parfaite aurait plus de mérite qu'un autre homme qui jeûnerait et se flagellerait jusqu'au sang pour un motif intéressé, disons pour obtenir les joies du Ciel. Non pas qu'un tel désir ne soit bon, mais le premier motif dépasse le second en dignité autant que l'immense univers l'emporte en grandeur sur une noisette »[37].

Ce morceau de bravoure a fortement impressionné les disciples d'Alonso, qui le reproduisent au moins en partie, notamment Louis de Blois, Laurent Scupoli et le chartreux Jean-Michel de Coutances. Ce dernier ajoute des exemples encore plus invraisemblables:

« Sic comedere, dormire et necessaria oblectamenta sumere propter te et secundum te, [Domine], hoc est, quia tu vis et sicut vis ut ea sumamus, infinities est tibi gratius et perfectius quam miras abstinentias, vigilias et austeritates facere, aut etiam sublimibus contemplationibus vacare, non propter te, sed propter nostrum temporale vel aeternum commodum assequendum aut damnum vitandum » [38].

---

[37] Ib., 107-108.

[38] *Liber exercitiorum spiritualium triplicis viae* ... Authore R. P. F. Joanne Mi-

Cela peut être vrai dans le domaine des abstractions, non pas dans la réalité quotidienne. Conçoit-on un religieux austère, et surtout grand contemplatif qui, absorbé dans ses propres intérêts, ne ferait à peu près jamais des actes de pure charité ? Ce serait un monstre, mieux encore: un être de raison. Austérités prolongées et grand esprit de prière sont normalement la preuve d'un intense amour de Dieu.

Manque de réalisme. — Le franciscain espagnol donne parfois l'impression de disserter hors du réel, dans le monde des purs concepts, sans tenir compte de la complexité de notre psychologie. Il semblerait que, pour lui, les chrétiens se partagent en deux groupes: ceux qui, vivant de foi et d'espérance, ne forment jamais un acte de vraie charité; et d'autre part, les disciples du pur amour qui croiraient déchoir s'ils jetaient furtivement un regard de complaisance sur les biens célestes. Or l'Église enseigne que « tout chrétien, en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité et d'en produire les actes comme de trois vertus distinctes » (*Articles d'Issy*, art. 1). Donc tout fidèle, même le plus médiocre, peut produire un acte de charité parfaite, en aimant Dieu pour lui-même et à cause de son infinie Bonté, abstraction faite pour un moment de ses propres intérêts. En bonne psychologie, abstraction ne signifie pas exclusion réelle et définitive. Tout au contraire, l'instant d'après. ce même baptisé pourra demander la persévérance finale et remercier Dieu qui l'appelle au bonheur du Paradis.

Alonso répugne à ces alternances de parfait et de moins parfait, aux mélanges du divin et du terrestre, aux alliages d'or et de métaux moins précieux. Son souci de pureté le porte à croire que la pratique du très haut amour de Dieu devrait inexorablement écarter tout amour de soi, même le plus légitime. Sur ce point encore il annonce les théories de Camus et de Fénelon [39].

Formules atténuantes. — S'oublier soi-même pour ne penser qu'à Dieu, c'est ainsi que nous avons résumé le système de l'*Arte*. Après avoir maintes fois dénoncé l'exclusivisme de notre auteur, force nous est d'avouer qu'il s'est ménagé deux ou trois portes de sortie. — On me reproche d'exiger un désintéressement anti-humain, pourrait dire Alonso; on assure que je rends impossible aux parfaits l'exercice de la deuxième

chaele Constantiensi (Coloniae Agrippinae 1599) 143-144. On lit dans la *Préface*: «Devotus et studiosus exercitator legat iterum atque iterum attentius libellum vere aureum Alphonsi Madriliensis, *de vera methodo serviendi Deo*, in qua traditur ars et ratio exercendi actus intellectus et voluntatis in omni exercitio spirituali ». – Jean-Michel a publié aussi un résumé en latin de l'*Arte* d'Alonso.

[39] *Arte*, 100 : «hasta que apartemos nuestro corazón del amor de toda cosa terrenal y le pongamos en nuestro Padre ». – P. 140-141: «Dios solo en nuestros corazones, sin mezcla de amor nuestro ni de otra cosa terrenal ». – P. 122: «bajo servicio mezclado con lo vano del mundo ». Cf. p. 174 et 181.

vertu théologale. J'ai pourtant parsemé mon livre de clauses prudentes, de façon à ne pas exclure entièrement l'acte d'espérance.—

En effet, il nous souvient d'avoir lu précédemment les formules suivantes ou d'autres semblables : que le parfait chrétien oublie en quelque sorte (*olvide en alguna manera*) le bien et la gloire que peut lui rapporter la pratique des vertus. Qu'il oublie presque son salut et la gloire céleste (*casi olvidado, casi olvidándonos*). Qu'il ne fasse presque aucun cas de ses intérêts (*casi no curando de nosotros, no curando de su propio querer*). Tous nos actes, nous les exécuterons en oubliant (*casi olvidados*) notre propre volonté et la gloire qu'ils nous préparent. On traduirait aussi bien: *abstraction faite* des mérites que nous gagnons. Abstraire ce n'est pas nier ou exclure. Alonso comprend donc que l'oubli de nos intérêts ne saurait être absolu. Ce *casi olvidado* vaut son pesant d'or.

La deuxième clause qui marquerait un assouplissement du système, c'est la distinction *principalmente* et *no principalmente*. Nos vertus, notre salut, tous nos biens, nous devons les désirer en premier lieu en vue du Seigneur et de sa gloire *bien plus* (*más principalmente*) que pour notre avantage, notre jouissance et notre gloire éternelle. Alonso n'en dit pas davantage. La simple logique nous autorise à commenter: par dessus-tout, fixons-nous la gloire de Dieu comme fin première et principale de nos actes; notre intérêt viendra s'y joindre comme fin secondaire et accessoire. Et l'espérance pourra coexister avec la charité.

Autres exemples. Au sujet de la prière, nous veillerons à désirer les biens et les grâces dont nous avons besoin *non pas tant* (*no principalmente*) pour nous et notre profit que pour obéir à Dieu qui veut que nous les demandions. — Pourquoi aimer Dieu ? Pour la fin la plus excellente qui se puisse imaginer. Puisque le Seigneur est lui-même cette Fin (*principium et finis*) nous l'aimerons *non pas tant* (*no principalmente*) à cause de ses bienfaits passés ou à venir que pour Lui-même, à cause de son infinie Bonté. L'on retrouve ces mêmes distinctions dans les écrits de Camus [40].

Précisons encore: quels motifs nous pousseront à aimer notre Dieu ? Non pas la douceur de cet amour, non pas les faveurs reçues ou en perspective; mais oubliant tout cela (*casi olvidado desto*),nous aimerons Dieu parce qu'il est infiniment digne d'avoir à ses pieds les anges et les hom-

---

[40] La prière, *Arte*, II, c. 4, p. 137. Pourquoi aimer Dieu, ib., III, c. 1, p. 161: «Debémosle amar, *no principalmente* por lo que dél recibimos o esperamos, pero por sí mismo, que es infinitamente amable». Comparer avec l'*Espejo*, c. 15, p. 206 : «porque tan gran Majestad no es razón que sea servida *principalmente* por respecto de galardón . . . ». Variante de la formule *principalmente*, *Arte*, 110: «hasta que estemos muy acostumbrados a sentir y apreciar, amar y estimar *mucho en más* la voluntad y gloria de Dios que la nuestra y a tenerla *mucho más* por nuestra que la propia nuestra, como cosa que *mucho más* amamos ». – Ib., p. 137: *más* me ha de hacer desear y pedir mi bien la gana que Dios tiene que lo tenga, *que no* el gozo o gloria que de tal bien espero que se me seguirá ».

mes occupés à l'aimer, et trouvant leur joie à penser que Sa Majesté possède des richesses incalculables; et cela, même si nous ne devions avoir aucune part à ces trésors (*aunque no nos hubiere de caber parte de ello*). En fait cependant, plus notre amour sera gratuit et sans retour sur soi, plus notre part de gloire sera considérable [41].

C'est la seule fois que le spirituel espagnol se permet une supposition de chose irréelle: nous devrions aimer Dieu, même dans l'hypothèse où il n'aurait pas promis le Ciel à ses amis. Alonso ne parlera jamais expressément de l'indifférence au salut. Il est d'ailleurs assez paradoxal d'entendre les pourfendeurs de l'instinct propriétaire nous inciter au pur amour, absolument gratuit, par la promesse d'une récompense beaucoup plus abondante [42].

Conclusions. — Les textes cités, où entrent les clauses: *casi olvidado* ou *principalmente*, sont de nature à calmer nos alarmes. La charité, vertu reine, admet l'espérance au pied de son trône. Cependant un doute persiste: Alonso n'a jamais rétracté son commentaire du texte *Nisi paenitentiam egeritis*. A-t-il vraiment conscience de bousculer la deuxième vertu théologale ? Il ne prononce son nom qu'une fois et en passant: « Prenez garde, écrit-il, de ne pas confondre l'espérance vertu et l'espérance passion de l'âme. La vertu est l'apanage des chrétiens, tandis que la passion est commune et naturelle aux baptisés et aux païens » [43].

On est surpris de ne pas trouver dans l'*Arte*, véritable traité des vertus, un chapitre consacré à la foi et un autre à l'espérance. Les pages mêmes qui exaltent la charité sont d'ordre strictement pratique. Au début du 16ᵉ siècle, le divorce était depuis longtemps consommé entre théologie spéculative et théologie spirituelle. Au sujet de la cha-

---

[41] *Arte*, 161: «Y cierto será tanto mayor nuestra parte cuanto más sin tener ojo a nuestro bien le amáremos ». *Espejo*, c. 15, p. 206: «No nos contentemos hasta servir por sola aquella Bondad infinita, sin otro respecto *que sea principal*; e cierto serán tanto más crecidas las mercedes cuanto más sin tener el ojo a ellas le sirviéremos ». – L'*Espejo* reproduit plus d'une fois les formules de l'*Arte*.

[42] *Joppin-Camus*, 115: « Le pur amour, dira Camus, n'est point mercenaire, et toutefois, il n'est point sans récompense, au contraire son salaire est d'autant plus grand que moins il pense au loyer ». – Il connaît aussi la distinction entre fin *principale* (la gloire de Dieu) et fin *accessoire* (notre salut). « Vouloir aller en Paradis (d'abord) parce que Dieu le veut... Notre interêt certes y est conjoint à celui de Dieu, mais conjoint comme suivant, non comme précédent; non comme *principal*, mais comme *simple accesoire*, et accessoirement référé à son principal ». Cité par Bremond, XI, 215. – Voir encore *Joppin-Camus*, p. 51: «Notre amour propre y entre [dans l'espérance vive], mais comme simple motif et comme fin prochaine, non comme fin *principale* et dernière. Notre intérêt y tient quelque lieu, mais celui de Dieu y tient le rang principal ». Ib., 53: «aspirer à la béatitude céleste, *non pas tant* pour la félicité dont Dieu nous y comblera, *que* pour la gloire que nous lui rendrons en l'éternité». Ib., 107: «Oubliant le sien propre [intérêt]. (*Non tant pour ...que = No principalmente ... sino*). – Cf. *L'Esprit de St. Fr. de Sales*, III, partie 13ᵉ, § 11, p. 28: *fin principale et fin moins principale.*

[43] *Arte*, II, c. 9, *De las pasiones del alma*, p. 155.

rité, notons encore que la charité actuelle, avec les actes sans cesse répétés d'amour de Dieu, occupe dans l'*Arte* la plus large place, au détriment de la charité habituelle qui n'intervient jamais quand il s'agit d'apprécier la valeur d'une action. L'auteur est persuadé que les chrétiens, même de bonne volonté, réaliseront très peu de progrès dans la vie surnaturelle, du fait qu'ils ignorent le principe du plus parfait motif, enseigné dans la *Méthode de servir Dieu.* C'est pourtant le Saint-Esprit qui instruit les âmes et leur apprend à prier et à aimer.

Esprit légèrement chimérique, passionné de pureté et de simplification, Alonso voudrait tout ramener à l'amour gratuit et désintéressé. Toutefois, il ne prêchera jamais l'indifférence à l'égard du salut ou de notre avancement dans la perfection. Encore moins conseille-t-il l'acte d'adhésion, même conditionnel, à la damnation éternelle.

IV. Alonso et la Compagnie de Jésus.

Mieux qu'un théoricien, saint Ignace de Loyola est le chevalier du service de Dieu, par amour: *ad maiorem Dei gloriam.* La célèbre devise «revient inlassablement sous sa plume; dans l'ensemble de son œuvre et de sa correspondance on la trouvera au moins un millier de fois» [44]. Cette orientation théocentrique se traduit en de multiples formules, dont la ressemblance est souvent frappante avec celles de l'*Arte.*

Exercices spirituels, n° 23: « Principe et fondement. L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu, notre Seigneur, et par là sauver son âme ».

N° 169. « Préambule pour faire élection ... Rien ne doit donc me pousser à prendre ou à laisser tels ou tels moyens si ce n'est uniquement le service et louange de Dieu notre Seigneur et le salut éternel de mon âme (así ninguna cosa me debe mover ... *sino sólo el servicio y alabanza de Dios* y salud eterna de mi ánima) ».

N° 179: « ... me tenir comme l'aiguille d'une balance bien équilibrée, prêt à pencher vers ce que je sentirai plus conforme à la gloire et louange de Dieu notre Seigneur et au salut de mon âme (para seguir aquello que sintiere ser *más en gloria y alabanza* de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima) ».

N° 184: « .... en sorte que celui qui fait l'élection *sente* d'abord que l'amour plus ou moins grand qu'il a pour l'objet de son choix est uniquement pour son Créateur et Seigneur (*sienta* primero en sí que aquel amor ... es sólo por su Criador y Señor) ».

N° 185: « ... je considérerai ce que je lui dirais de faire et choisir pour une plus grande gloire de Dieu notre Seigneur, et une plus grande perfection

---

[44] Daniel Rops, *L'Église de la Renaissance et de la Réforme,* II, *La Réforme catholique* (Paris 1955) 49.

de son âme (considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese *para mayor gloria de Dios y mayor perfección de su ánima*) »[45].

Ignace et Alonso n'ont tous deux qu'un désir: plaire à Dieu seul, et pour cela connaître et accomplir sa Volonté. Néanmoins leur attitude n'est pas tout à fait la même. Tandis qu' Alonso redit anxieusement à ses disciples: « Essayez d'oublier votre avantage et la récompense du Ciel », Ignace, plus réaliste, n'éprouve aucune sorte de gêne à placer côte à côte les motifs de pure charité et les motifs intéressés: progrès de l'âme et salut éternel. Il a mieux compris que le pur amour ne saurait porter tort à l'espérance théologale. Les deux vertus sont ici-bas solidaires et se prêtent un appui réciproque. Loin de diminuer, l'espérance augmente chez les parfaits.

Alonso lui-même ne pense pas autrement quand il n'est pas égaré par l'esprit de système et une conception trop étroite de la charité. Il lui échappe alors cette belle formule:

« L'homme peut parfaitement se réjouir des biens qu'il possède par la grâce de Dieu, s'il compte en tirer parti pour le service de Dieu et le profit de son âme. A le bien entendre, tout cela ne fait qu'un ».[46].

Amour et crainte de Dieu. — Saint Ignace admet aussi la coexistence de crainte et d'amour dans une âme. Il s'en explique nettement dans les *Règles pour penser avec l'Eglise,* rédigées durant son séjour à Paris, donc avant 1535:

A la fin des *Exercices,* Régle 18e : « S'il faut estimer par-dessus tout le service intense de Dieu notre Seigneur par pur amour, nous devons aussi louer beaucoup la crainte de Sa Divine Majesté, car non seulement la crainte filiale est chose pieuse et très sainte, mais même la crainte servile, quand on ne possède pas de motif meilleur et plus efficace, aide puissamment à sortir du péché mortel, et, une fois sorti, on parvient facilement à la crainte filiale qui est tout agréable et aimable à Dieu notre Seigneur parce qu'elle ne fait qu'un avec l'amour divin »[47].

---

[45] Pour les *Exercices,* je cite la traduction française du P. Doncœur (Paris 1949) à l'Orante. Voici quelques formules de l'*Arte,* à rapprocher de celles de saint Ignace. *Arte,* épilogue: «Bienaventurado quien todos sus movimientos y obras obrare por solo Dios ! . . . Que obren y siempre obren *a gloria y alabanza* de aquel gran Dios poderoso ». – Ib., IIIe partie, c. 3, p. 178: «como si un caballero se holgase de recibir alguna gran merced del rey porque con las *mayores* riquezas le podría hacer *mayores servicios* y placeres . .; de verse mas hábil por el tal beneficio *para más amar y servir* ». – Ib., Notable II, p. 108: «Nunca pasemos de una obra a otra, ni comencemos cosa alguna hasta que *sintamos* movernos a ella por pensar o saber que Dios quiere que la hagamos ».

[46] *Arte,* II, c. 7, *De la vana gloria* p. 146: «Bien puede uno gozarse de los bienes que tiene por la merced de Dios, en cuanto de allí se conoce o espera algún servicio de Dios y provecho del ánima (que todo es uno, bien entendido) ».

[47] L'*Arte* (II, c. 9, p. 156) contient aussi un texte favorable à la crainte: «Il

A plusieurs reprises dans les *Constitutions*, le fondateur de la Compagnie invite ses fils à servir Dieu par amour sans cependant négliger les autres motifs d'action:

Constitutions, III, ch. 1, n° 288: « Que tous s'efforcent d'avoir une intention droite, non seulement quant au genre de vie qu'ils ont embrassé, mais aussi dans toutes leurs actions particulières, s'y proposant toujours avec sincérité de rendre service et de plaire à la Bonté divine, pour l'amour d'elle-même, et en considération de la charité et des grands bienfaits dont elle nous a prévenus, plutôt que par la crainte des peines ou l'espérance des récompenses, quoiqu'ils doivent s'aider aussi de ces derniers motifs. On les exhortera fréquemment à chercher Dieu, notre Seigneur, en toutes choses, retranchant autant qu'il est possible de leur âme, l'amour de toutes les créatures pour le reporter sur le Créateur » [48].

Quand il rédige ces règles de prudence, je ne crois pas qu'Ignace ait en vue la *Méthode de servir Dieu*. Mais durant la crise de 1575, son successeur a pu se prévaloir de ces textes contre Alonso, à cause des raisons exposées plus haut. C'est la première hypothèse que l'on peut envisager pour expliquer la condamnation de l'*Arte* par le général Mercurian. A force de proclamer la prééminence du pur amour, le franciscain risque, bien malgré lui, de discréditer la vertu d'espérance et les motifs annexes: désir du Ciel et crainte de l'enfer. Motifs non négligeables, utiles à tous les chrétiens, consacrés par l'enseignement du Sauveur et qui occupent une belle place dans la première semaine des *Exercices de* saint Ignace.

Fondée en théologie, cette première explication n'est pas confirmée par l'histoire. Durant le 16e siècle et jusqu'à la querelle Sirmond-Camus (1639-1642), le problème de l'espérance ne préoccupe guère les théologiens. S. François de Sales, par exemple, trouve « embarrassé et difficile » l'opuscule d'Alonso, il n'y découvre aucune erreur doctrinale. Le dominicain Jean de Henten, qui taxerait facilement de semi-pélagiennes certaines expressions du franciscain touchant la puissance de notre volonté, n'élève aucune objection contre le pur amour. Louis de Blois, Jean-Michel de Coutances, Benoît de Canfeld, Boniface Maes, s'approprient sans le moindre scrupule les passages de l'*Arte* sur la charité. C'est pourquoi j'estime non moins vraisemblable une autre réponse au problème qui nous intrigue [48a].

---

est juste d'avoir à l'égard de notre grand Dieu non seulement la crainte filiale, car nous devrions préférer avoir les yeux crevés plutôt que de déplaire en rien à un tel Père et Seigneur, mais encore toute autre sorte de crainte: Lui seul en effet peut donner vie ou mort à tout jamais ».

[48] Notons une curieuse coïncidence, dont je ne tire aucune conclusion. *Arte*, III, c. 3, p. 181: «... porque poniendo todo su amor en Dios y quitándole de sí y de todas las otras cosas, por estar más capaz por solo Dios ... ».

[48a] Ambrosio de Morales (1513-1591), prêtre de Cordoue, professeur à l'univer-

La crise de 1575, dans la Compagnie de Jésus, porte principalement sur le caractère de l'oraison. Attirés par la Chartreuse, nombre de jésuites rêvent de longues oraisons et de recueillement mystique. Les supérieurs se voient obligés de rappeler que le ministère des âmes est l'un des buts essentiels de la Compagnie, le jésuite étant le serviteur, mieux encore le soldat du Christ, voué à toutes les tâches de de l'apostolat:

« Par dessus-tout, avait écrit saint Ignace aux scolastiques de Coïmbre en 1547, je voudrais exciter en vous le pur amour de Jésus- Christ, le désir de son honneur et celui du salut des âmes qu'il a rachétées, puisque vous êtes ses soldats à un titre spécial et avec une solde à part dans cette Compagnie. »

En fait sur la liste prohibitive de 1575, figurent les grands mystiques de l'introversion: Tauler, Ruysbroeck, Suso, Herp, dont les écrits ne conviennent pas à tous; et encore le *Rosetum* de Mauburnus, l'*Arte* d'A-

---

sité d'Alcalá et historiographe de Philippe II, est, à ma connaissance, le seul auteur qui ait critiqué Alonso, son ancien confesseur à Salamanque, au sujet du pur amour. Fervent admirateur de l'*Arte* dont il avait fait dès sa jeunesse son libre de chevet, Morales y découvrait pourtant quelques points faibles: médiocrité du style, trop grande confiance accordée à l'effort volontaire et aux méthodes humaines, exclusion des motifs d'action autres que l'amour de Dieu. Vers la fin de sa vie, aux environs de 1585, il crut rendre service en préparant une nouvelle rédaction de l'*Arte* qui, tout en gardant pour l'essentiel la doctrine et les formules d'Alonso, donnerait satisfaction à l'ensemble des lecteurs. Rédaction plus moderne, allégée des répétitions ou détails superflus, enrichie de notes explicatives concernant deux vérités théologiques: *a*) l'absolue nécessité de la grâce dans le travail de la perfection; *b*) la pure charité ne supprime pas le recours à des motifs moins élevés. L'œuvre ainsi remaniée fut imprimée quatre ou cinq fois. J'utilise l'édition de Madrid 1621: *Arte para servir a Dios, compuesta por el Padre Fray Alonso de Madrid... Nuevamente en mejor estilo por Ambrosio de Morales. Año 1621.*

Dès le prologue, nous lisons des réflexions fort pertinentes sur le concept trop exclusif de pure charité. Fol. 7: « ... de cómo este libro será de hoy mucho más útil y de más provecho en general para todos. Porque yendo el autor tan atento a enseñar (como se ha dicho) la perfeción cristiana y aquel alto fin del amor de Dios, que quiere se proponga en todas nuestras obras, moviéndonos él solo para obrarlas, y no pretendiendo más que a él, obrándolas, — parece que excluye los otros santos motivos y fines con que la sagrada Escritura muchas vezes nos mueve, y los santos muchas vezes se movían y nos enseñan que nos devemos también nosotros mover ... » — Cf. Notable I, fol. 23: « Hemos de decir agora y otras vezes adelante que por enseñar así el más alto motivo, no por eso excluímos que aun los más perfectos no se muevan en el servicio de Dios por temor de la pena y por amor de la gloria y por otras tales consideraciones. Porque sabemos que los santos perfectíssimos se despertaban y animaban con esto en el servicio de Dios. Y así dejamos libres las almas para que caminen siempre por donde el espíritu del Señor las llevare, moviéndolas unas vezes por temor y otras por esperança de la gloria ... » – Voir encore Notable V, apré, le commentaire du verset *Nisi paenitentiam egeritis* ; et enfin, la conclusion du livres fol. 195. - Enseignement de l'Écriture, exemple des saints, docilité aux inspirations d'En-Haut, tels sont les arguments de Morales. Il n'aborde pas le problème des rapports entre espérance intéressée et charité désintéressée, qui semblent s'exclure

lonso, Raymond Lulle; enfin les oeuvres de Gertrude et de Mechtilde.

Le critère qui a commandé ce choix, déclare le R. P. Joseph de Guibert, « il n'est pas facile de le discerner un peu nettement. Il semble en tout cas qu'une part prépondérante dans cette décision soit à faire au souci d'écarter les lectures qui risqueraient de détourner les jésuites de leur vocation de service apostolique, en leur faisant trop rechercher l'union à Dieu dans l'introversion et le dégagement de tout le sensible et l'extérieur. Là en effet se manifestaient alors même des tendances qui préoccupaient Mercurian et contre lesquelles il réagit vigoureusement »[49].

Or l'*Art de servir Dieu* côtoie les écueils qu'appréhendait Mercurian. Le disciple d'Alonso se complaît sans plus à méditer les grandeurs divines. « La plus excellente des œuvres que Dieu tient à nous voir accomplir, c'est que nous l'aimions et que nous pensions à Lui ». L'idéal sera de s'y appliquer aussi longtemps que possible, d'après les principes suivants.

De toute éternité, Dieu trouve son bonheur à s'aimer Lui-même de toutes ses forces, ainsi que le mérite son infinie Bonté. La perfection, pour les créatures, consistera à imiter cet acte éternel de Dieu, son œuvre propre: tous les êtres feront avec leurs forces limitées ce qu'Il fait avec les siennes qui sont infinies. Anges et bienheureux au Paradis n'ont pas d'autre occupation: aimer Dieu et se réjouir de sa Félicité. Il n'y a pas d'œuvre plus belle et mieux fondée en justice. A son tour le chrétien, en reproduisant l'acte même de Dieu et des élus, fera l'apprentissage de la vie glorieuse. *Gloria est gratia consummata*[50].

Alonso parle fort peu de la gloire extérieure de Dieu, que nous pouvons augmenter en travaillant à la conversion des âmes. Imiter l'acte même de Dieu, rien de mieux. Ne devons-nous pas aussi aider le Christ à sauver le monde ? Cette lacune du traité franciscain apparaît encore plus choquante dans un passage parallèle.

« Dieu, écrit le frère mineur, nous demande de vouloir ce qu'Il veut, afin que notre volonté, unie à la sienne, acquière une dignité infinie, on l'a déjà vu. En second lieu, étant donné qu'Il nous a créés pour une destinée si magnifique, il est juste que nous lui rendions quelques services. Quels services ? Sa Majesté ne manque de rien, et le service le plus éminent que l'on pourrait imaginer n'ajouterait rien à sa perfection. Réponse: comme il nous convient de ne pas rester oisifs et que par ailleurs Dieu n'a besoin de rien et ne saurait acquérir aucun bien nouveau, il est juste qu'à titre de bons serviteurs partageant la joie de leur Maître, nous passions toute notre vie à nous réjouir de la richesse et de la gloire qui sont les siennes. Et certes, le premier venu le comprendra: ce sera œuvre très juste et de souveraine grandeur que, délaissant toute autre occupation, Ciel et

---

[49] De Guibert, 208.

[50] *Arte*, III, c. 2, p. 173: « La más excelente de las obras que Dios quiere que hagamos es amarle y pensar en él ». – Ib., III, c. 1, p. 158-159 et p. 166.

Terre s'emploient constamment (*siempre*) à se réjouir des trésors et de la gloire infinis dont le Seigneur est comblé »[51].

Puisqu'il était question de services à rendre et de ne pas rester oisifs, nous attendions comme réponse: « Allez travailler à ma vigne, enseignez et baptisez, servez-moi dans mes frères ». On nous dit simplement: « Partagez la joie et le bonheur de votre Dieu. *Intra in gaudium domini tui* ». Cet enseignement, valable dans un cadre de vie purement contemplative, a pu dérouter et troubler maints jésuites destinés par vocation à l'apostolat actif. De là l'extrême rigueur de Mercurian et de Cordeses à l'égard du traité franciscain; c'est la deuxième hypothèse. L'oraison de l'*Arte*, nettement théocentrique, a pour objet quasi exclusif, les attributs essentiels de Dieu: gloire éternelle, grandeur infinie, richesse débordante, bonheur immuable. Elle ne fait, pour ainsi dire, aucune place au mystère du salut, à l'Eglise, au Corps mystique. Du *Pater noster*, Alon o médite de préférence le *Fiat voluntas tua*: seigneurie de Dieu, rectitude de sa volonté. Il laisse dans l'ombre sa gloire externe et l'extension de son règne parmi les hommes (*Adveniat regnum tuum*). Bref, la spiritualité d'Alonso nous paraît aujourd'hui individualiste, pas assez ouverte aux perspectives missionnaires. Chose d'autant plus surprenante qu'au lendemain de la parution de l'*Arte*, les franciscains espagnols se lançaient avec ardeur (1523) à la conquête spirituelle du Nouveau Monde.

Alonso de Madrid est le premier auteur espagnol qui ait joui d'une audience européenne. Traduits en diverses langues (latin, français, italien, flamand, portugais), ses deux opuscules furent très lus aux 16[e] et 17[e] siècles. Parmi ses disciples hors d'Espagne, on doit signaler les capucins français et flamands, le chartreux français Jean-Michel de Coutances et Scupoli, auteur du *Combat Spirituel*. Si l'*Arte* présente des imprécisions, les lecteurs ont spontanément rectifié ou interprété en bonne part. Les supérieurs jésuites se montrent plus sévères en 1575, lorsque la Compagnie subit une crise de croissance. Sans prétendre deviner les intentions de Mercurian, j'ai tenté de prouver que sa rigueur à l'égard de l'*Arte* pouvait se justifier par des raisons doctrinales. Compte tenu des réserves exprimées ci-dessus, notre franciscain reste un spirituel très attachant, capable d'entraîner encore vers Dieu beaucoup d'âmes dans la joie et l'optimisme.

Il est aussi, bien avant Benoît de Canfeld, le premier écrivain des temps modernes qui ait ramené la vie spirituelle au seul point de la volonté de Dieu:

---

[51] *Arte*, III, c. 1, p. 166: « Respondo que porque no estemos ociosos; y es justo que como buenos serviciales que se alegran del bien de su Señor, nos ocupemos toda nuestra vida en gozarnos del bien y gloria que él tiene. Y cierto quienquiera verá ser muy justo y de mucha grandeza que él cielo y la tierra, dejando otra cosa que se pueda hacer, se ocupen siempre en gozarse del bien y gloria de que Dios está infinitamente lleno ».

« Ainsi que la plus grande intimité avec un roi consiste à n'avoir qu'une même volonté avec lui, de même la vraie sainteté se résume et consiste principalement en un seul point: ne faire avec Dieu qu'un esprit et une volonté. Mais pour arriver à ce très haut point, il faut d'abord parcourir le chemin de toutes les vertus dont il est parlé dans l'Evangile »[52].

D'un autre point de vue, Alonso inaugure ou renforce en Espagne la tradition littéraire qui aboutira un jour au fameux sonnet:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido... [53].

---

[52] *Arte*, Notable I, p. 100: « La verdadera santidad se encierra y consiste en un solo punto, que es ser de un espíritu y de un querer con Dios ... ». — Ib., 101: «que consiste principalmente en el dicho punto ». La traduction portugaise, due à Manoël Monteyro, Congr. de l'Oratoire, est imprimée à Lisbonne 1741 (*Arte e Espelho*). (Un exemplaire à l'Université de Coïmbre.) Voici deux éditions espagnoles peu connues: *a*) *Arte* et *Espejo*, Tolède 1571 (Université de Salamanque); *b*) *Arte et Espejo*, Saragosse 1612 (Université de Coïmbre).

[53] Sister Mary Cyria HUFF, *The Sonnet «No me mueve mi Dios». Its Theme in Spanish Tradition* (Washington 1948). Compte rendu dans le *Bulletin hispanique*, 1 (1949) 442-444.

LAS REGLAS PARA SENTIR CON LA IGLESIA EN LA VIDA Y EN LAS OBRAS DEL CARDENAL GASPAR CONTARINI (1483-1542)

Dr. Angel Suquía. - Rector del Seminario de Vitoria.

Summarium. — In operibus Gasparis Contarini, scriptis eodem ferme tempore ac Exercitia spiritualia sancti Ignatii, eius amici, plura inveniuntur quae cum Regulis ad sentiendum cum Ecclesia cohaerent, potissimum quod ad studium Ecclesiae hierarchicae, ad cultum sanctorum, ad preces vocales, ad paenitentias externas, ad statum religiosorum, ad modum tandem loquendi de gratia et praedestinatione attinet. Quae auctor in protestantes potius quam in erasmianos dicta existimat.

La figura del cardenal Gaspar Contarini es suficientemente conocida, y apenas necesita presentación en un trabajo como éste nuestro. El ilustre veneciano, seglar y humanista, elevado al cardenalato por Paulo III el 21 de mayo de 1535, ante la sorpresa de amigos y extraños, y en los preludios, llenos aún de interrogantes, de la Reforma, ha sabido atraer la atención de los historiadores [1].

Nadie duda hoy del influjo que ejerció Contarini en el período preparatorio de la Reforma [2]. Su talento, prudencia y don de gentes, no pueden ponerse en tela de juicio. Y su fidelidad a la Iglesia, tampoco. Acaso su doctrina no haya sido estudiada como se merece, aun cuando algunos de sus puntos, como el de la justificación, hayan sido tratados más de una vez [3]. Su posición conciliadora entre católicos y protestantes fue ya impugnada en sus tiempos, y lo es hoy todavía.

Gaspar Contarini nació en Venecia el 16 de octubre de 1483, y murió el 24 de agosto de 1542. Fue discípulo fervoroso de Pomponacio, en Padua. En 1527, él mismo debió negociar la libertad de Clemente VII, prisionero de Carlos V. Y Paulo III, para recompensarle entre otros servicios éste, le nombró cardenal el 21 de mayo de 1535. Fue ordenado sacerdote. Y ya

---

[1] L. Bocatelli, *Vita del card. G. Contarini* (Brescia 1746); G. Tiraboschi, *Storia della leteratura italiana,* VII (1824) 443; Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des card. G. Contarini* (Braunsberg 1881); L. Pastor, *Historia de los papas,* XI, papa Paulo III, 1534-1549, XI (Barcelona 1911) 143-202; H. Jedin, *Ein « Turmerlebnis » des jungen Contarini,* en *Historisches Jahrburch,* 70 (1950) 115-130; id., *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica* (Brescia 1950); id., *Contarini un Camaldoli,* extracto del *Archivio italiano per la storia della pietà,* II (Roma 1953).

[2] Hubert Jedin, *Storia del Concilio di Trento,* I (Brescia 1940).

[3] W. Braun, *Kardinal Gasparo Contarini oder « Reformkatholizismus » unserer Tage in Lichte der Geschichte* (Leipzig 1903); J. Card. Hergenröther, *Kirchenlexikon,* III (Freiburg in Br. 1882 sgs.) 1038.

cardenal, Contarini fue uno de los nueve miembros de la Comisión nombrada por el papa para examinar las reformas a realizar en el gobierno de la Iglesia. En 1540 aparece como legado en la Dieta de Ratisbona, en donde había de intentarse la conciliación entre católicos y protestantes. A su regreso a Roma, hubo de dar cuenta de su actuación en la famosa reunión, y el papa, sin hacer caso de lo que contra Contarini se decía en algunos ambientes de Roma, le nombró su cardenal legado en Bolonia en 1542. Pocos meses depués, el cardenal moría.

Sus obras, de un latín elegante, fueron reunidas en un infolio, que se publicó en París, en 1571 [4]. Y de entre ellas, las relacionadas con la reforma fueron publicadas por el Dr. Friedrich Hünermann en el *Corpus catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller in Zeitalter der Glaubensspaltung* [5], con una introducción sustanciosa, en la que Hünermann trata de construir, dentro de la mayor precisión posible, la cronología de las obras del cardenal Gaspar Contarini.

Las relaciones del cardenal Contarini con san Ignacio de Loyola y su Compañía encierran gran interés. Se sabe que el cardenal practicó los Ejercicios de mes con el santo, y que los copió de su mismo puño y letra [6]. Contarini confesará, años después, haber hallado en san Ignacio de Loyola al «magistrum affectuum» [7], y san Ignacio se servirá de él para los primeros pasos hacia la aprobación de la Compañía por Paulo III. De julio a agosto de 1539 Contarini recomienda a Paulo III a Ignacio y sus primeros compañeros, y le manifiesta los deseos que éstos tienen de fundar una nueva orden. El 3 de septiembre, Paulo III aprueba la fórmula del nuevo instituto, que le había leído Contarini, y manda que se vaya preparando en Roma la bula o breve de aprobación. Y al día siguiente, 4 de septiembre, el papa Paulo III, por consejo de Contarini, Carpi y Guidiccioni, manda que se expida la bula definitiva de aprobación, limitando el número de los miembros a sesenta [8].

Que las relaciones de estos dos hombres fueran entrañables, lo demuestra el aprecio en que le tienen y los elogios que le tributan san Ignacio de Loyola y sus primeros discípulos. Cuando Ignacio escribe a Isabel Roser, refiriéndose a la parte que Contarini había tenido en la

---

[4] *Gasparis Contarini Opera* (Parisiis 1571) que contiene los tratados siguientes: *De immortalitate animi*; *De sacramentis christianae legis et catholicae Ecclesiae libri IV*; *De officio episcopi libri II*; *De libero arbitrio*; *De praedestinatione*; *De iustificatione*; *Scholia in epis. D. Pauli et Jacobi*; *Summa Conciliorum magis illustrium*; *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri*; *Catechismus*; *Explanatio in Ps. Ad te levavi*, y *Epistolae et relationes.*

[5] *Gasparo Contarini Gegenreformatorische Schriften* (1530-1542) (Münster 1923) 1-76; *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum*, 1-22; *Epistola de iustificatione*, 22-34; *De potestate pontificis*, 35-43; *De praedestinatione*, 44-76.

[6] «... vir eruditione, pietate atque auctoritate clarus, qui magistrum affectuum se invenisse Patrem Ignatium agnoscebat et sua ipsa manu Exercitia spiritualia descripsit». MI, *Epp.*, II, 872; *Fontes narr.*, I, 9, 7, 176, 200.

[7] Loc. cit.

[8] MI, *Fontes narr.*, I, 37*. Cfr. MI, *Epp.*, I, 159 s.; *Const.*, I, 21 s.

aprobación de las Constituciones, trata a éste como a « amigo nuestro » [9] « Vir eruditione, pietate atque auctoritate clarus »[10], le llama Polanco. L. Surius dice de él, que era « longe doctissimum» [11]. Paiva de Andrade le califica de « viro integerrimo et prudentissimo » [12]. Y Nadal se acuerda del « cardinalem etiam egregiae auctoritatis » al que Ignacio « suis meditationibus instituit » [13].

Así que no carece de interés e importancia el estudio de la doctrina del cardenal Gaspar Contarini, relacionándola con la doctrina del libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola. Naturalmente, es difícil saber quién de los dos es el que influye en el otro, y quién de los dos es el influído. Pero a nosotros nos interesa más subrayar la coincidencia de doctrina en ellos, que determinar los influjos literarios. Al fin y al cabo, ¿ es que esta coincidencia de doctrina y de pensamiento no viene a demostrar, por una parte, que Ignacio de Loyola conoció perfectamente el ambiente de su tiempo, y, por otra parte, que el cardenal Gaspar Contarini sentía con la Madre Iglesia, y con Ignacio de Loyola, su maestro de Ejercicios?

En nuestro trabajo de hoy vamos a ceñirnos tan sólo al estudio del parentesco que tienen las *Reglas para sentir con la Iglesia*, del libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola, con la vida y las obras del cardenal Gaspar Contarini [14].

* * *

En las *Reglas para sentir con la Iglesia*, hay una base inconmovible sobre la que se asientan todas ellas : un principio general de obediencia y sumisión a la Iglesia que, descuidado, dejaría sin sentido y fuerza todo lo demás. La Iglesia es la verdadera Esposa de Cristo, santa Madre nuestra, Jerárquica. Regalo que Dios nos hizo para salvación de nuestras almas, y que es regida y gobernada por el mismo Espíritu y Señor que dio los diez mandamientos.

« Depuesto todo juyzio, devemos tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera sposa de Xpo. nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárchica [15].

Es el mismo espíritu que nos govierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Spíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Yglesia » [16].

---

[9] MI, *Fontes narr.*, I, 9.
[10] *Chron. S. I*, I, 64.
[11] Ibid., II, 585, y MI, *Fontes narr.*, II, 585.
[12] MI, *Fontes narr.*, II, 291.
[13] Ibid., 263.
[14] Los subrayados de los textos siempre son nuestros.
[15] MI, *Exerc.*, 548.
[16] Ibid., 556.

Quien ama, pues, a Cristo, no puede menos de amar también a Ella, que es Esposa suya ; y quien a Cristo se somete y sujeta, tampoco puede menos de someterse y sujetarse a Ella. Y como el amor siempre está atento a defender al que ama —nunca faltaron al amor razones para la defensa del amado— y, en cambio, anda como a pies juntillas para no herir a quien quiere, se comprende que para el buen amador de la Iglesia, Esposa de Cristo, resulte fácil « alabar finalmente todos preçeptos de la Yglesia, teniendo ánimo prompto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa »[17].

Y se comprende, así mismo, que la fe con que se cree en Ella y la caridad con que se la ama, cieguen, en cirtea manera —pues que la fe es oscura en su objeto aunque ciertísima en su motivo— y eleven a un plano de visión y de amor superiores, creyendo « que lo blanco que yo veo . . . es negro, si la Yglesia hierárchica assí lo determina »[18].

En la vida y en las obras del cardenal Contarini, este principio general de obediencia y sumisión a la Iglesia aflora por doquier ; se diría que es vida de su vida. Podrá equivocarse en todo, menos en una cosa : en su amor y obediencia a la Iglesia. Al final de su famosa *Confutatio* — escrita entre 1530 y 1535 — puso, como broche de oro, aquellas palabras magníficas, compendio de las ideas expresadas en las reglas 1, 9 y 13 del libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola :

« In omnibus tamen, quae scripsi, si quippiam minus rectum dictum esset, me semper, cum admonitus fuero, profiteor auctoritati ecclesiae catholicae Romanae, imo etiam cuiusvis alterius cum illa *sentientis*, pariturum ac sine mora obtemperaturum »[19]. Poco antes, al refutar el artículo nono de los luteranos acerca de la ley de la abstinencia y del ayuno, había escrito : « Nam cum Paulus praecipiat omnem animam subiectam esse debere potestatibus sublimioribus ; omnis enim, ut inquit, potestas a Deo est, et : Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit, nulli dubium, quin sit contra iustitiam et praecepta Pauli haec *inobedientia*, praesertim cum maxime sit hominum naturae accommodatae huiusmodi observantiae . . . *Neque desciscendum est ab ea obedientia, quam debemus ecclesiae eiusque praepositis ac Summo Pontifici* »[20].

* * *

La Iglesia, como toda sociedad, necesita quien la dirija y gobierne. Sin esto, esa libertad tan aireada sería la peor de todas las esclavitudes. Una sociedad sin rectores viviría, no al modo de los hombres, sino al modo de las bestias :

« Nisi enim in spiritualibus in ecclesia essent praesides, qui et docerent populum christianum et coercere possent eos, qui secus fecissent aut dice-

[17] Ibid., 552.
[18] Ibid., 556.
[19] *Gegenreformatorische Schriften*, 22.
[20] Ibid., 19.

rent, nimirum ecclesia christianorum pastoribus careret peiusque esset quam societas civilis, quae rectores habet et pastores [21].

Absit ergo, ut haec perturbatio sit in christiana ecclesia, quam optime omnium institutam esse oportet, ita ut *hierarchiam* quamdam prae se ferat, quod Dionysius in libris De ecclesiastica hierarchia optime ostendit » [22].

Después de los artículos que el cardenal Contarini suscribió en Ratisbona, en la Curia Romana graves quejas se levantaron contra él, y, lo que era peor, se puso en tela de juicio su ortodoxia. El cardenal, en algunos momentos, llegó a perder su habitual calma. Al amigo que le pregunta, qué es lo que hay acerca de lo que ha suscrito en Ratisbona por complacer a los protestantes, contesta : « Sin la autoridad de la Iglesia, no sólo no admitiría ningún artículo dudoso, sino que ni siquiera el Evangelio de san Juan » [23]. Magnífico comentario a las *Reglas para sentir con la Iglesia* del libro de Ejercicios de San Ignacio de Loyola : el comentario de toda una vida, que es el comentario mejor. Se comprende que el historiador Ludovico Pastor cerrara el episodio, con aquellas palabras terminantes : « varón que así pensaba, era católico hasta la médula de los huesos » [24].

Pocas veces se ha visto explicación más sustancial, vigorosa, que ésta del cardenal, al capítulo 21 de san Juan, en el que Cristo confiere el cuidado y gobierno de toda su Iglesia a Pedro. El pasaje está tomado del *De potestate pontificis*, y fué escrito ciertamente antes de la elevación de su autor al cardenalato :

« Quemadmodum omnia que pertinent ad sanitatem, ad curationem, ad directionem ovium, seu intra septa detinendae esse videantur, seu ducendae vel curandae necnon acie ferri ulcus quarundam rescindendum sit, seu potius a grege reliquo relegandae nonnullae fuerint, pastoris muneris sunt, ita etiam, *quaecumque pertinent ad institutionem christiani gregis in vita christiana, quaecumque ad gubernationem, ad curationem, caeteraque huiusmodi spectant ad Petrum et successores Petri* » [25].

El estilo ignaciano es otro, pero el espíritu es el mismo. La táctica del capitán es más segura, si se quiere, y más anclada en la realidad de la vida y de los hombres, que la del cardenal de la mano tendida y demasiado optimista ; pero en los dos late un mismo corazón, un mismo amor, floreciendo en obediencia y sumisión perfectas a la Madre Iglesia.

---

[21] Ibid., 20s.
[22] Ibid., 21.
[23] PASTOR, XI, 411.
[24] Ibidem.
[25] *Gegenreformatorische Schriften*, 39s.

* * *

Si la Iglesia tiene poderes legítimamente recibidos, puede mandar y disponer conforme a ellos. Y quien a Ella pertenece, debe sujetarse a sus disposiciones y preceptos. Ella ordena y dispone, entre otras cosas, en lo tocante al culto y a la piedad de sus miembros : la confesión y comunión anuales, la misa dominical, el oficio divino para los sacerdotes y religiosos [26], la veneración a los santos y el culto a sus reliquias [27], los ayunos y las vigilias, las penitencias internas y externas [28].

San Ignacio quería —ahí están sus *Reglas para sentir con la Iglesia*, desde la segunda regla hasta la octava inclusive— que el ejercitante sintiera en todo esto con la Iglesia. ¿Y el cardenal Contarini ? Sin esquivar el problema, lo aborda con valentía en su *Cathechismus*: « Quid *sentiendum* de ratione vivendi et cultus Ecclesiae, an scilicet, unusquisque christianus sit liber *caeremoniis*, et aliis humanis legibus, et *ritibus* » [29].

Bien conoce él lo que de todo esto se dice en la acera de enfrente : « Dicunt enim haec instituta prava esse et multum officere libertati » [30]. Pero el cardenal sabe distinguir, con la serenidad y lucidez que le caracterizan : Cristo liberó a los cristianos de la ley mosaica ; pero esto no quiere decir que Cristo dejara al pueblo cristiano en libertad para escoger a su gusto los ritos y las ceremonias. Sin esta ordenación, la Iglesia de Cristo, más que Cuerpo bien trabado en la unidad del Espíritu, sería Babilonia de confusión y de ruina :

« Christus Christianos omnes liberat a caeremoniis . . . legis mosaicae . . . item caeremoniae, quibus Christus figurabatur, abolitae sunt post Christi resurrectionem [31].

Non tamen accipere debemus datam esse christiano populo libertatem, ut nullo *ordine*, nullo *ritu*, nulla *caeremonia* communi utamur. Nam haec ratio potius pertinet ad Babylonem, quam ad Ecclesiam Christi, quae est eius corpus distinctum, et compaginatum per membra in unitate spiritus » [32].

San Ignacio de Loyola salta del terreno de los principios universales al campo de las aplicaciones prácticas. La Iglesia quiere que los santos sean honrados, sus reliquias veneradas ; que se les invoque. E Ignacio de Loyola, también :

---

[26] MI, *Exerc.*, 550.
[27] Ibid., 552.
[28] Ibidem.
[29] *Opera omnia*, 541.
[30] *Gegenreformatorische Schriften*, 18.
[31] *Opera omnia*, 541.
[32] Ibidem.

« Alabar reliquias de sanctos — dice en la Regla sexta — haziendo *veneración* a ellas, y *oración* a ellos [33].

Alabar —dice en la octava— assímismo *ymágenes*, y *venerarlas* según que representan » [34].

¿Qué pensar del culto y de la invocación de los santos? se pregunta el cardenal Contarini en su *Catechismus*. Sabe lo que acerca de esto piensan los luteranos : que los santos no pueden ser mediadores nuestros, ni ha de invocárseles para que rueguen por nosotros los hombres. Pero la doctrina luterana le merece un juicio duro : están equivocados, más aún, es propio de gente inculta poner en tela de juicio esto :

« Inquiunt enim (lutherani) —escribe en su *Confutatio*— sancti mediatores esse non poterunt neque *invocari* debent ut *orent* pro nobis [35].

Proculdubio maxime errant [36].

Indoctorum est et seditiosum —había dejado escrito en el *Catechismus*— velle hoc in controversia ponere » [37].

El cardenal Contarini no se contenta sólo con afirmar. Afirma, y razona cuanto afirma. Y razona, sin duda, bien. Los santos han de ser invocados porque « cum sancti sint cives civitatis Dei, et Christi membra praecipua cuius etiamn os cives sumus, et pariter Christi membra ac ègregia praediti caritate erga nos, quis ambigere potest, quod pro nobis adhuc periclitantibus *orent* ? [38].

Razona y, además, puntualiza. Porque no hay duda que este puntualizar acerca a unos y otros. El cardenal Contarini nunca perdió las esperanzas de que aquellos que entonces se alejaban de la Iglesia Católica, volverían, algún día, al redil :

« *Invocandi* ergo sunt non ut Christus, sed ut membra Christi [39].

Non ea qua Deum *veneramur*, tamquam primum principium omnium et supremum bonum, cui inhaeremus, et cuius participatione felices sumus, quae latria dicitur [40].

In quorum *veneratione* pium, et christianum est illud servare ut semper in eis *venerandis* recordemur Christi, cuius sunt membra, et Dei cuius sunt amici, et filii [41].

Nec *veneratio* quae debetur Christo, qui solus vere mediator est Dei, et hominis, sed inferior quaedam, quae amicis Dei et membris Christi conveniat [42] ».

---

[33] MI, *Exerc.*, 552.
[34] Ibidem.
[35] *Gegenreformatorische Schriften*, 13.
[36] Ibidem.
[37] *Opera omnia*, 544.
[38] *Gegenreformatorische Scriften*, 13.
[39] Ibid., 14.
[40] *Opera omnia*, 544.
[41] Ibidem.
[42] Ibidem.

La piedad de los fieles puede, en esto como en otras muchas cosas, desviarse; y de hecho, muchas veces se ha desvido, y se desvía. Los que tales desviaciones advierten en el culto de la Iglesia, no deben murmurar de los «mayores», como si toda la culpa estuviera en ellos y como si el único remedio fuese la murmuración. La murmuración a nadie aprovecha y hace daño a todos. Pero tampoco debe callarse por cobardía; sino que se ha de acudir con filial sinceridad a los mismos que pueden y deben poner el remedio. Han sido muy olvidadas y poco comentadas las palabras con que san Ignacio cierra una de sus *Reglas para sentir con la Iglesia*: «Puede hazer provecho hablar de las malas costumbres a las mismas personas que pueden remediarlas» [43].

El cardenal Contarini pensaba lo mismo que san Ignacio, y toda la conducta de aquél, en los difíciles trabajos preparatorios de la Reforma, se ajustó perfectamente a este pensamiento. Contarini presidía —como se sabe— la famosa Comisión de Reforma nombrada por Paulo III en la primera mitad de noviembre de 1536. A mediados de febrero de 1537 se redactó el famoso memorial que suscribieron los nueve miembros de la Comisión. ¿Quién no conoce la sinceridad con que en este documento se le descubrían al papa —que los podía remediar— la serie de abusos que clamaban reforma? [44].

El cardenal Contarini, ya antes de su elevación a la púrpura cardenalicia, advirtió también las pequeñas desviaciones de los fieles en el culto e invocación de los santos. Lo advirtió, y supo dónde estaba el remedio: en los pastores, que habrían de corregir con la prudencia y caridad necesarias, sin estridencias, adaptándose a los tiempos y a las costumbres de cada país. Y a los pastores de almas se dirigió el cardenal con sinceridad y respeto filiales:

> «Verum quia in hac sanctorum *invocatione* potest irrepere abusus, cum ita quis ad *superstitionem* declinaret... censerem ego interesse plurimum bonorum praesulum huiusmodi abusus cohibere, ea tamen moderatione ac dexteritate, ut nihil vi fieret, sed pro temporum ratione ac moribus nationum in melius paulatim mutarentur» [45].

* * *

La tercera de las *Reglas para sentir con la Iglesia* del libro de Ejercicios de san Ignacio, recomienda alabar «cantos, psalmos y *largas oraciones* en la yglesia y fuera de ella» [46]. No era difícil entonces, y tampoco lo es ahora, hallar quienes fustigasen con dureza a las pobres gentes que alargaban sin fin sus oraciones y devociones en la iglesia y fuera

---

[43] MI, *Exerc.*, 554.
[44] PASTOR, XI, 159 sgs.
[45] *Gegenreformatorische Schriften*, 14.
[46] MI, *Exerc.*, 550.

de ella. ¿Es que entendían acaso lo que hablaban con Dios? Y si no entendían, ¿por qué se alargaban tanto en razones y discursos no entendidos? Y aun cuando entendieran, ¿no estaba claro el precepto del Señor: « Orando, no seáis habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar? »[47].

La Iglesia, sin embargo, siempre ha dejado libre curso a esta manera de entenderse con Dios de las gentes sencillas y rudas. Es verdad que ha intentado formarlas; pero mientras las formaba y preparaba para recibir alimentos mejores, no ha quitado de su boca el pan que comen. Lo mejor es, a veces, enemigo de lo bueno.

San Ignacio tampoco se contenta con alabar « largas oraciones en la yglesia y fuera de ella ». Quiere que se saque más provecho de ellas. Uno de los modos de orar de su libro de Ejercicios —el tercer modo sobre todo— es una lección práctica de cómo las almas que viven de la oración vocal, de rosarios interminables, de padrenuestros y avemarías, pueden, sin abandonarla, ganar más en ella y con ella. Mientras se reza vocalmente, el consejo del santo es: « Se mire principalmente en la *significación* de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la vaxeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta baxeza propia »[48].

El cardenal Contarini plantea el problema de la oración vocal, de las oraciones largas de nuestras gentes buenas, en toda su crudeza y realidad: « Quid *sentiendum* de orationibus, quae fiunt a viris idiotis, qui eas non intelligunt? »[49], pregunta.

La respuesta de san Ignacio era llana y firme: sentir con la Iglesia, alabar lo que Ella alaba y, por tanto, alabar « largas oraciones en la yglesia y fuera de ella »[50]. La respuesta del cardenal es la misma: « Hortandi sunt idiotae ut *orent*, etiamsi non intelligant »[51].

Y sin dudar un momento, razona el porqué de aquello que la Iglesia —y él con Ella— alaba. Todas estas gentes buenas que se arrodillan para rezar y abren los labios para hablar con Dios, aun cuando no entiendan lo que dicen, quieren orar a Dios y a sus santos. Y este querer orar, y desearlo e intentarlo, ya es por sí mismo oración que agrada a Dios: « *Sentiendum* valere ex affectu animi, et intentione, qua intendunt Deum orare, et sanctos, licet non intelligant quid petant »[52].

Pero estas mismas oraciones, si fueran mejor entendidas, serían más provechosas. Tendrían otra fuerza de impetración y de edificación espi-

[47] Mt, 6, 7.
[48] MI, *Exerc.*, 446.
[49] *Opera omnia*, 544.
[50] MI, *Exerc.*, 550.
[51] *Opera omnia*, 545.
[52] Ibidem.

ritual, para los mismos que oran, en primer lugar, y después, para aquellos que les oyen orar:

« Caret tamen ex fructu, quem perciperent, si orationes eas, quas ore proferunt, etiam *intelligerent,* nam et speciatim intenderent animum, et mentem in Deum, ut ab eo impetrarent, etiam speciatim ea quae ore petunt : et magis aedificarentur ex sensu pio earum orationum, quas ore proferunt. Carent ergo hoc fructu » [53].

Es admirable la perfecta coincidencia de estos dos hombres. Los dos alaban las largas oraciones vocales en la iglesia y fuera de ella. Los dos piensan en el provecho que se sacaría de ellas, si se rezaran entendiéndolas mejor. Y los dos enseñan el modo de entenderlas y rezarlas así. San Ignacio en el tercer modo de orar, Contarini en el *Catechismus.* San Ignacio se fija sobre todo en el padrenuestro y avemaría y en otras oraciones « según que suele » [54], es decir : en aquellas oraciones que ordinariamente suelen rezar las gentes rudas ; y Contarini, también :

« Melius tamen orarent si discerent *sensum* orationum, quibus *frequenter* utuntur, ut *orationis dominicae et salutationis angelicae* ; quae in ore omnium *solent* esse » [55].

* * *

Y pasemos a otras de las *Reglas para sentir con la Iglesia* del libro de Ejercicios de san Ignacio. La séptima regla dice : « Alabar constituciones çerca ayunos y abstinen ias, así como de quaresmas, quatro témporas, vigilias, viernes y sábado ; asímismo penitençias no solamente internas mas aun externas » [56].

El cardenal Contarini en su famosa *Confutatio* —que fue escrita acaso por los mismos años en los que san Ignacio escribiera sus *Reglas para sentir con la Iglesia*— dice : « Nonus Lutheranorum articulus pertinet ad abstinentiam ab esu carnium die Veneris et sabbathi, item diebus quadragesimae caeterisque huiusmodi, prout christiani omnes servare solent » [57].

San Ignacio había concretado más el genérico « caeterisque huiusmodi » de Contarini, señalando expresamente los ayunos de cuaresma, cuatro témporas y las vigilias, así como también las penitencias internas y externas [58].

¿ Qué pensaban de todo esto los luteranos?

---

[53] Ibidem.
[54] MI, *Exerc.,* 446.
[55] *Opera omnia,* 545.
[56] MI, *Exerc.,* 552.
[57] *Gegenreformatorische Schriften,* 18.
[58] MI, *Exerc.,* 552.

« Dicunt —comenta Contarini— haec instituta prava esse et multum officere libertati, qua, ut inquit Paulus, liberavit nos Christus, id est, in quam nos asseruit ab observationibus et caeremoniis legis mosaicae ; inquiunt sufficere fidem in Deum et Christum, cui debetur regnum coelorum, huiusmodi vero dierum observantias nihili existimandas esse » [59].

San Ignacio piensa que, en esto como en todo lo demás, hay que sentir con la Iglesia, alabar lo que Ella alaba y someterse a lo que Ella ordena y dispone : « alabar constituciones çerca ayunos y penitentias » [60], que recordábamos antes. Y el cardenal Contarini piensa también y siente lo mismo :

« Verum quamvis a Christo et ab Apostolis non fuerint haec instituta, an proptera non sunt servanda patrum nostrorum sanctissimorum hominum antiquissima instituta, quae ratione naturali nituntur, quibus Christum imitamur . . . quae prodesse tantum, obesse vero minime queunt ? Si etiam quippiam obessent, non tamen propter haec rumpenda erat christiana charitas et ecclesiae unitas » [61].

Las razones del cardenal en favor de estas constituciones eclesiásticas son de todos los colores y matices. La abstinencia y el ayuno se fundan en la ley natural ; si no fueron instituídos por Jesucristo y sus apóstoles para toda la Iglesia, fueron al menos instituídos, al correr de los siglos, por la Jerarquía misma de la Iglesia. Por tanto, la ley natural, la obediencia debida a los rectores de la Iglesia de Cristo, y la caridad, he ahí los motivos que los fieles tienen para cumplir las leyes de abstinencias y ayunos.

Pero la razón última por la que los luteranos negaban la necesidad de las penitencias externas —entre las que, naturalmente, había que contar la abstinencia y el ayuno— era, en el pensamiento al menos del cardenal Gaspar Contarini, el concepto luterano, erróneo, de la satisfacción :

« Id vero, quod addunt de satisfactione, inanem scilicet esse post absolutionem, quia Deus ex infinita liberalitate et misericordia, qua utitur erga nos, totam mulctam dimittit, non autem partem adcuius sumus rei et quae satisfactione compensanda sit. . . » [62].

El cardenal Contarini no está de acuerdo, por lo que se ve, con la doctrina luterana de la satisfacción, en la que está, precisamente, la raíz de los errores luteranos acerca de las « penitencias internas y externas ». La doctrina luterana, en éste como en otros puntos, le parecía en pugna con la razón natural, con las Sagradas Escrituras, con al

---

[59] *Gegenreformatorische Schriften*, 18.
[60] MI, *Exerc.*, 552.
[61] *Gegenreformatorische Schriften*, 19.
[62] Ibid., 11.

práctica de la Iglesia y con la vida de los santos, que, todos a una, enseñan la necesidad de satisfacer, aun después de perdonada la culpa, la pena debida por los pecados:

«Non est negandum hunc homicidam Deo reconciliatum remanere adhuc obnoxium poenae, quae ei luenda est, quod egerit contra ordinem rationis et legem naturalem. Et sic est inordinata illa conversio ad bonum commutabile, quam dicunt nostri theologi temporariam poenam diluendam esse cuique aiunt satisfactionem deberi» [63].

* * *

Las reglas cuarta y quinta para sentir con la Iglesia, del libro de Ejercicios de san Ignacio, eran de actualidad entonces, cuando se escribieron, y lo son hoy todavía, que se comentan. Basta recordar la preocupación y la doctrina de la Iglesia, vertidas en la encíclica *Sacra Virginitas*, de Pío XII, del 25 de marzo de 1954 [64].

San Ignacio alaba, en cada una de las dos reglas, cosas formalmente distintas. En la cuarta alaba y sobrepone un estado a otro, y en la quinta alaba algo de lo que en éste estado superior hay de más meritorio y agradable a Dios: los votos:

«La quarta: alabar mucho *religiones*, virginidad y continencia, y no tanto el matrimonio como ninguna déstas [65].

La quinta: alabar *votos* de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfectiones de supererrogación» [66].

El cardenal Contarini trata de refutar el artículo séptimo, esta vez, de los luteranos: «Septimus Lutheranorum articulus est de *votis* monasticis et *coelibatu* sacerdotum... Inquiunt talia vota monastica perpetuae praesertim continentiae esse reiicienda» [67]. Y lo refuta por partes, como si fuera siguiendo el esquema ignaciano de las *Reglas para sentir con la Iglesia*. Haya que asentar, primero, que la vida monástica y de celibato son modos de vida mejores, más perfectos, que el modo de vida matrimonial. Estas afirmaciones en boca de un seglar del tiempo de la prerreforma tienen sin duda un valor excepcional:

«Dicimus nulli dubium esse *vitam* coelibum perfectiorem esse magisque aptam rerum divinarum contemplationi quam *vitam* eius, qui uxorem habeat. Nam et rei domesticae cura distrahit animum hominis a contemplatione et voluptas venerea adfigit humi divinae particulam aurae, adeo ut nihil serium in ea cogitare possit [68].

---

[63] Ibid., 12.
[64] *Acta Apostolicae Sedis*, 46 (1954) 162-191.
[65] MI, *Exerc.*, 550.
[66] Ibidem.
[67] *Gegenreformatorische Schriften*, 14.
[68] Ibidem.

Nulli ergo dubium esse debet quin *vita* coelibum sit praestantior *vita* eorum qui uxores habent »[69].

Si, pues, la vida monástica y de celibato es modo de vida más perfecto que el modo de vida matrimonial, no hay duda que aquella necesita su estabilidad y firmeza: necesita ser estado de vida, manera de vida estable, pues que si esto le faltara, sería modo de vida más imperfecto que el matrimonio, que tiene la estabilidad y firmeza recibidas del vínculo natural elevado a la categoría de sacramento.

Y la verdad es que ¿de dónde, sino de los votos, vendría a la vida monástica y al celibato la estabilidad que necesitan? De ahí que ningún buen cristiano pueda despreciar los votos, antes haya de alabarlos como el mejor ornamento y perfección de la Iglesia de Cristo:

« Quod si melior ac excellentior est vita coelibum, nullus ambigere potest, quin etiam in hac ecclesiastica hierarchia eiusmodi hominum perfectiorum *status* esse debeat; quae si hoc statu careret, imperfecta esset, uppote cui deesset perfectior status hominum. Status autem firmitatem dicit... Quem statum coelibum si concedere debemus ecclesiae Christianae, necesse est ut firmitas haec adsit. Firmitas autem haec ex *voto* comparari solum potest... Nisi ergo velimus perfectiorem hunc hominum statum ab ecclesia removere, manifestum est coelibatus *vota* improbanda non esse, imo ad decorem et perfectionem ecclesiae maxime facere »[70].

* * *

Las reglas catorce y quince del libro de Ejercicios se refieren a la predestinación; la regla 16, a la fe y a las obras, y la regla 17, a la libertad y a la gracia[71].

Si, como opina el P. Pinard de la Boullaye [72], las cinco últimas reglas para sentir con la Iglesia fueron insertadas en el libro de Ejercicios más tarde que las otras —entre 1539 y 1541 por ejemplo— y el libro *De praedestinatione* de Contarini fue escrito [73] en junio de 1542, y si, por otra parte, las relaciones del santo con el cardenal estaban en pleno vigor en esta misma época —recuérdese [74] que de julio a agosto de 1539 Contarini hizo la presentación de la Compañía a Paulo III, el 3 de septiembre del mismo año leyó al papa la fórmula de la Compañía y el 4 Paulo III mandó que se expidiera la bula definitiva de aprobación— interesa de manera especial conocer la doctrina y pensamiento del cardenal Contarini, en su *De praedestinatione*, respecto a estas últimas

[69] Ibid., 15.
[70] Ibidem.
[71] MI, *Exerc.*, 556-560.
[72] H. Pinard de la Boullaye S. I., *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace* (Paris 1945) 23.
[73] Cf. Hünermann, p. xxii.
[74] MI, *Fontes narr.*, I, 37*.

Reglas para sentir con la Iglesia del libro de Ejercicios de san Ignacio.

Toda la preocupación del autor del libro de Ejercicios en estas últimas reglas, se reduce a una : que si se habla al pueblo fiel acerca de la predestinación, de la fe y de las obras, de la libertad y de la gracia, se advierta mucho en el « modo de hablar y comunicar de todas ellas » [75], de manera que el pueblo menudo « no venga en error » [76]. Y el camino mejor para que el pueblo menudo no venga en error es que, si se habla de estas materias, no se hable « sin alguna distinctión y declaración » [77]. Porque de otro modo teme el santo que, « entorpeciendo, se descuyden en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas » [78]. O que en el obrar sean « torpes y perezosos » [79], o que « las obras y líbero arbitrio resçiban detrimento alguno o por nichilo se tengan » [80].

Esta misma es, sin duda, la preocupación del cardenal Contarini. Se diría que los dos —el santo y el cardenal— se han contagiado mutuamente : en los Ejercicios, primero, y, más tarde, en aquellas charlas amicales en las que hubieron de tratar, más de una vez, los negocios de la Iglesia y de la Compañía. A uno y otro preocupan las almas ; las almas más que las disputas de escuela. ¡ Qué importa saber y discutir, si se hace daño a las almas y éstas se pierden !

« Animadverte —escribe Contarini— nos ... in duas iam sectas Christi ecclesiam daemonis astutia esse dissectam, quae suum potius quam Christi negotium agentes ac privatae magis gloriae quam Dei honori et proximorum utilitati studentes, pertinaci dissidentium opinionum defensione *incautos et imperitos homines in praecipitium deducunt* [81].

Difficillima e suggesto et quaestionum labyrinthis intricatissima dogmata *populo* proponunt, quae *neque ipsi intelligunt* nec sine paradoxis explicare possunt. Quo fit, ut ex optimo semine, illorum superbia et *populi imperitia* concepto, non frumentum, sed *infelix lolium et steriles nascantur avenae* » [82].

Si se quiere que « el *pueblo menudo no venga en error* » [83], cuando de estas cosas se le habla, no se le ha de hablar sin « alguna *distinción y declaración* » [84], diría el santo. El hablar así al pueblo, sin explicar debidamente las cosas, es la raíz de los más graves errores, comenta Contarini :

---

[75] MI, *Exerc.*, 558.
[76] Ibidem.
[77] Ibidem.
[78] Ibidem.
[79] Ibid., 560.
[80] Ibidem.
[81] *Gegenreformatorische Schriften*, 44.
[82] Ibid., 45.
[83] MI, *Exerc.*, 558.
[84] Ibidem.

« Quae *cum non explicentur*, non modo nullam pariunt utilitatem, sed pios omnes summopere offendunt, *imperitos vero in perniciosissimos perducunt errores* » [85].

Sin vero res aliquando postularit, ut de hisce rebus verba faciant, *non ad plebis perniciem* referant sermonem, sed eum semper utilitatis scopum propositum sibi habeant, qui saepius a nobis est antea declaratus » [86].

Pero es aquí, a nuestro juicio, donde, otra vez, se ve a los dos hombres, firmes en el mismo amor a la Iglesia y a las almas, marchar cada uno por su sendero. Ignacio teme que, al hablar de la predestinación, el pueblo menudo « se descuide en las obras » [87], o que, al hablar mucho de la « fe y con mucha intensión » [88], « *en el obrar sea torpe y perezoso* » [89], o que, al « hablar tan largo instando en la graçia » [90] . . . « *se engendre veneno para quitar la libertad* » [91]. No es que el cardenal Contarini no tema estos mismos peligros ; pero, sobre todo, teme que se vaya al extremo opuesto, a quitar demasiado a la gracia y, en el afan desmedido de luchar contra los luteranos, a inclinarse, más de lo debido, a la herejía pelagiana :

« Alii enim catholicae sese religionis titulo venditantes et Lutheranorum adversarios iactitantes, dum arbitrii libertatem *nimium* astruere conantur, Christi se gratiae *plurimum se detrahere* non intelligunt, et *nimio* Lutheranorum oppugnadi studio maximis ecclesiae christianae liminibus primisque catholicae veritatis doctoribus adversantur, in Pelagii haeresim *plus aequo* declinantes » [92].

Dos hombres, en fin, que sienten un mismo sentir con la Iglesia, la aman entrañablemente, se someten a Ella. Pero dos hombres, en medio de todo, que, guiados por la misma luz, siguen tácticas diversas en momentos difíciles, delicados, para el mundo de las almas.

* * *

Creemos que nuestro trabajo —modesto homenaje a san Ignacio de Loyola en el cuarto centenario de su muerte— dará alguna luz para la solución de dos problemas que surgen en torno a las *Reglas para sentir con la Iglesia.*

1) *En torno al problema de las fuentes literarias de las Reglas.*

Dado por probable que buena parte de las *Reglas* fueron escritas en París hacia 1535, se han indicado como probables fuentes literarias

---

[85] *Gegenreformatorische Schriften*,66.
[86] Ibid., 67.
[87] MI, *Exerc.*, 558.
[88] Ibidem.
[89] Ibid., 560.
[90] Ibidem.
[91] Ibidem.
[92] *Gegenreformatorische Schriften*, 44.

suyas los decretos del Concilio de Sens, reunido en París el año 1528[93], sin otra razón apenas que la afinidad interna que existe entre las *Reglas* de san Ignacio y los decretos del Concilio, por una parte, y por otra, la probabilidad de que el santo llegara a conocer los decretos senenses durante su estancia en París. Nosotros mismos nos inclinábamos más o menos a esa opinión en estudios anteriores [94].

Pero el estudio de la doctrina de Contarini ha puesto en evidencia que entre el cardenal y el santo existe la misma afinidad de doctrina, en lo que a manera de sentir con la Iglesia se refiere, que entre las *Reglas* y los decretos del Concilio de Sens. Pudiéndose afirmar ciertamente que Contarini vertió parte al menos de esta doctrina cuando todavía no había conocido a san Ignacio.

Lo que quiere decir, una vez más, que tratar de señalar las fuentes literarias del libro de Ejercicios en autores, obras y escuelas determinadas, fundándose sólo o principalmente en razones intrínsecas, es aventurado. Y que, en cambio, cada vez aparece más claro el infujo poderoso que el ambiente literario de la época en que se escribió el libro de Ejercicios, ejerció en su composición [95].

2) *En torno al problema de las razones históricas de las Reglas.*

El recientemente fallecido P. Leturia, a quien tanto deben los estudios ignacianistas —y a quien debo también yo en parte mi vocación al estudio de la espiritualidad ignaciana, campo en el que tantas veces él me abrió caminos y me orientó— afirma[96] que las *Reglas para sentir con la Iglesia* fueron escritas más que con afanes polémicos contra los luteranos, para salvar a los fieles de infiltraciones erasmistas, menos descaradas acaso, pero más peligrosas en ciertos ambientes, que las de Lutero.

Mas si en el ambiente de la época —cosa que no es difícil comprobar— se hablaba y escribía de la manera auténtica de sentir con la Iglesia con el fin de contrarrestar sobre todo el daño que Lutero hacía en las almas, y si, como no es aventurado creer, las *Reglas para sentir con la Iglesia* fueron floración típica del ambiente en que se escribieron, ¿no sería más obvio señalar como razón histórica de las *Reglas* el afán santo de oponerse a la avalancha protestante, la misma razón que dictó los decretos del Concilio de Sens y esta parte de las obras de Gaspar Contarini ?

---

[93] DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (París 1934) 535 ss, 627-633, nota 12 ; H. PINARD DE LA BOULLAYE S. I., *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace* (París 1945).

[94] *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio* (Madrid 1950) 87.

[95] Véanse mis estudios : *El epistolario de Gerardo de Groote y el libro de Ejercicios de san Ignacio*, en *Manresa*, 21 (1949) 305-324 ; *La misa del Nombre de Jesús*, en *Scriptorium victoriense*, 1 (1954) 72-99.

[96] *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, en *Gregorianum*, 23 (1942) 137-168, y en *Manresa*, 14 (1942) 26-35, 118-131.

V. - DE EXERCITIIS

LA REVISIÓN TOTAL DE LOS EJERCICIOS POR SAN IGNACIO ¿ EN PARÍS, O EN ROMA ?

VICTORIANO LARRAÑAGA S. I. - Oña (Burgos).

SUMMARIUM. — Exponitur hodie in universali critica praevalens, atque a Patribus Watrigant, Codina, Leturia, Pinard de la Boullaye, propugnata sententia de revisione generali Exercitiorum, a S. Ignatio Parisiis ad annum 1535 peracta. Recedens ab ea communi sententia, defendit auctor articuli tempus huius revisionis generalis esse differendum ad primam periodum romanam, 1537-1541. Nova haec theoria ex triplici capite ab auctore demonstratur: 1) ex testimoniis Hieronymi Nadal, Francisci Estrada, S. Francisci Xaverii, Beati Fabri et ipsius quodammodo S. Patris Ignatii; 2) ex criteriis internis manuscriptorum, comparatione videlicet statuta inter codices Reginensem, Coloniensem, Martinensem, Versionem Primam et Autographum sic dictum hispanum; 3) ex origine romana primarum 20 Annotationum, necnon Mysteriorum Vitae Christi, atque Regularum ad sentiendum cum Ecclesia.

Partiendo de la confidencia autobiográfica del Santo, « que los Ejercicios no los había escrito todos de una vez » [1], y del testimonio autorizado de Polanco, que asegura haberse llevado con el tiempo a una mayor perfección los Ejercicios manresanos, « quamvis temporis progressu haec etiam ad maiorem perfectionem deducta sunt » [2], se ha venido sosteniendo desde fines del siglo pasado que esta segunda fase de la composición del áureo libro tuvo lugar, después de la primera decisiva de Manresa, en el marco y ambiente universitarios de París [3].

1. LA TESIS DE WATRIGANT, CODINA, LETURIA, PINARD DE LA BOULLAYE

« Puédese comprobar claramente — escribía ya en 1896 el P. Watrigant — que Ignacio completó en más de un punto sus notas, traídas de España, durante su estancia en la Universidad de París ».

---

[1] S. IGNACIO, *Autobiografía*, XI, 99 ; cf. LARRAÑAGA, *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, I (Madrid 1947) 571.

[2] MHSI, *Pol. Chronicon*, III, 21.

[3] Ensanchando más el marco, había escrito ya dos siglos antes BARTOLI: « E poscia ne' venticinque anni, che corsero da quel tempo fino al 1548, quando approvati questi Esercizi con apostolica autorità da Paolo III, uscirono in istampa alla pubblica luce, v'andò sempre aggiungendo, e come già sperimentato nel governo delle anime, nuove regole e addizioni (com'egli le chiama), e come teologo vari testi di Concili e di Padri », *Della vita e dell'istituto di S. Ignazio* (Roma 1650) 77.

« Por lo que hace en particular a las *Adiciones*, a las *Anotaciones* y, sobre todo, a las *Reglas* o documentos — prosigue —, sólo en esa época pudo acabar su redacción. Queda indicada ya una prueba, por decirlo así, material en apoyo de esta opinión: son las palabras latinas y, sobre todo, los términos teológicos y las citas de los Padres. Esta forma más sabia, que no se explicaría en los períodos anteriores de la vida de Ignacio, era el reflejo natural de sus nuevos estudios, y venía también impuesta un poco por las condiciones de su ministerio en París » [4].

De manera parecida concibe Codina esa revisión general de los Ejercicios, aunque limitando mucho más el número de piezas añadidas, en los últimos años de sus estudios universitarios de París [5]. La misma *Versio Prima*, que comprende ya esas piezas novísimas, procedería, según todas las probabilidades, del año 1534 [6]. Finalmente, el texto de Fabro, conservado en el ejemplar de C. Colonia, y tan semejante a la *Versio Prima*, reflejaría el estado de los Ejercicios recibidos en enero-febrero del mismo año 1534, y usados por él en el retiro dado a Jayo en 1535, y a Broet y Coduri en 1536, en ausencia del santo [7].

También para Leturia esa labor redaccional « se cierra en los últimos tiempos de París, 1534-1535 »; más aún, « ha llegado hasta nosotros una redaccion latina del texto, la *Versio Prima*, que reproduce por todas las trazas el orden y contenido del libro hacia 1534 » [8]. Y añade apoyando su afirmación:

« Hasta los últimos años de París no había necesitado Iñigo escribir su obra para otros directores de Ejercicios. Aunque tenía ya compañeros y le ayudaran a exponer algunas partes del examen y de los modos de orar, pero no recordamos aparezcan nunca dando ellos los Ejercicios en forma completa. En cambio, cuando Ignacio pudo contar en París con hombres de la talla de Fabro, Laínez y Javier, tenía a quien encomendar confiadamente su arma apostólica, como lo hizo de hecho al marchar en 1535 a Azpeitia. Pero para hacerlo, había de cambiar, y cambió efectivamente la estructura *literaria* del libro ».[9]

---

[4] WATRIGANT, *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola* (Amiens 1897) 69-71.

[5] CODINA, en MI, *Exerc.*, 33-34.

[6] « E quibus rebus omnibus merito conficimus hanc *versionem primam* probabilissime ad annum fere 1534 pertinere », Ibid., 162.

[7] « Como el B. Fabro había salido de Roma en 1539 y no volvió allá hasta 1546, en que murió, podemos suponer, sin gran temor de equivocarnos, que el ejemplar de los Ejercicios, que él usó en Colonia y los cartujos copiaron, sería el mismo que ya debía poseer en 1535, cuando por disposición de Ignacio quedó en París por cabeza de los compañeros ya ganados, y ganó por medio de los Ejercicios a otros tres, los PP. Jayo, Coduri y Broet », CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios* (Barcelona 1926) 55-56.

[8] *Génesis de los Ejercicios de san Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús* (1521-1540), (Oña 1941) 21.

[9] Ibid., 25.

Asimismo Pinard de la Boullaye pone esa última fase en el marco universitario de París, y le consagra todo un capítulo bajo el título de « Additions et révision générale, Paris, 1528-1535 » [10].

Frente a esta corriente, hoy universal en la historia de los orígenes de los Ejercicios, y con el respeto que nos merecen firmas tan autorizadas, como las que acabamos de citar, séanos lícito abrir nuevos caminos, retrasando en algunos años esa fase redaccional y desplazándola de París a Roma, 1538-1541. He aquí las razones que nos mueven a abandonar en este punto la opinión universal.

2. Testimonios de Nadal, Javier, Estrada y del mismo Ignacio a favor de la revision romana

No son pocos los testimonios que suponen esa revisión general, con notables retoques y piezas nuevas, en un tiempo que a veces no llega a definirse, pero a veces sí, y con toda precisión, en la primera época romana. Los testimonios más indeterminados en esa línea son tres de Polanco: en su *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan* [11], en su *Vita Ignatii Loiolae* [12], y en su *Praefatiuncula editionis primae Vulgatae Versionis* [13].

Pero junto a esos testimonios más imprecisos existen otros, que puntualizan el tiempo de esta revisión general, fijándola en los primeros años de Roma. Empecemos por el testimonio de Nadal, que en su *Apología de los Ejercicios* contrapone las dos fases de composición, la del penitente de Manresa y la del teólogo consumado de Roma, y nos da esta descripción detallada de la segunda:.

« Post consummata studia congessit delibationes illas Exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda Sedi Apostolicae ... Ignatius libros adhibuit totamque rationem theologiae consuluit, saltem ubi illa edere constituit Exercitia, ut quae exce-

---

[10] *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace* (Paris, 1945) 17-36.

[11] « Estuvo en Manresa, que está entre Monserrat y Barcelona, cerca de un año ... Entre otras cosas que le enseñó aquél *qui docet homines scientiam* en este año, fueron las meditaciones que llamamos Ejercicios Espirituales y el modo dellas, bien que después el uso y experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención; que como mucho labraron en su mesma ánima, así él deseaba con ellas ayudar a otras personas », *Sumario de las cosas más notables*, I, 24, en MI, *Fontes narr.*, I, 163.

[12] « Quamvis temporis progressu haec etiam ad maiorem perfectionem deducta sunt », MHSI, *Pol. Chronicon*, III, 21.

[13] « Haec documenta ac Spiritualia Exercitia, quae non tam a libris quam ab unctione Spiritus Sancti, et ab interna experientia, et usu tractandorum animorum edoctus, noster in Christo Pater Magister Ignatius de Loyola, Societatis nostrae Institutor et Praepositus Generalis, ut praemissum est, composuit », MI, *Exerc.*, 218.

perat ex divina potius inspiratione quam e libris, libri omnes, theologi, Sacrae omnes Litterae confirmarent »[14].

Ahora bien, esta labor redaccional llevada a cabo *post consummata studia* sobre aquellos apuntes primeros de Manresa, añadiendo nuevas piezas, y revisándolo y retocándolo todo conforme a las fuentes de la teología, no puede referirse a la época universitaria de París, sino a la de Roma, no a los años de 1534-1535, como suponen generalmente los autores, sino a los de 1537-1541. Porque sabido es que los estudios de teología, interrumpidos por falta de salud en marzo de 1535, después de dos cursos en el convento dominico de Saint Jacques en París, los completó con otros dos, diciembre de 1535-junio de 1537, en Bolonia y Venecia[15]. Por no haber actuado debidamente el dato de estos dos últimos años de estudios en la ciudad de los lagos, ha podido hablarse del marco universitario de París, como del marco histórico en que se llevó a cabo la revisión definitiva de la obra. Y, sin embargo, el dato cronológico de Nadal era bien preciso para no autorizar esa revisión general antes de terminar sus estudios en Venecia.

Hasta dos veces nos habla de esa misma labor redaccional romana, como de un hecho que se está verificando en 1539, el gran orador palentino Francisco Estrada. Paje al servicio del cardenal Carafa hasta febrero de 1538, y a raíz de unos Ejercicios hechos bajo la dirección del santo, entra este joven superdotado en nuestra casa de Roma, y después de un año intenso de formación parte en 1539, con Broet y Simón Rodrigues, como predicador y director de Ejercicios, a Siena, y de Siena, a Montepulciano, desde donde escribe en carta de junio del mismo año a san Ignacio y al beato Fabro: « Habiendo yo de quedar aquí, me enviarán sin faltar las reglas *de discretione spirituum* y de tentaciones, con todas esotras reglas de Ejercicios, y esto sin faltar »[16].

---

[14] MHSI, *Epp. Nadal.*. IV, 826.

[15] Ya de los últimos días de 1535, pasados a su llegada de España en nuestro Colegio Mayor de San Clemente en Bolonia, escribe Polanco : « Comenzó a estudiar allí en Bolonia, pensando temporizar hasta que viniesen los de París . . . .; pero no sufriendo la tierra por las nieblas etc., vínose a Venecia », *Sumario de las cosas más notables*, III, 62, pág. 188. Por otra parte, la posición central que ocupan sus estudios en el marco veneciano, de 1536 a 1537, se nos revela a través de estas líneas, escritas mes y medio después de su llegada al arcediano de Barcelona, don Jaime Cazador: « El deseo que mostráis de verme allá y en predicación pública, cierto el mismo tengo y habita en mí . . . Para lo cual, acabado mi estudio, que será de esta cuaresma presente en un año, espero de no me detener otro para hablar la su palabra en ningún lugar de toda España, hasta en tanto que allá nos veamos, según por los dos se desea . . . En señal de lo que digo, acabado mi estudio, luego enviaré allá donde estáis los pocos libros que tengo y tuviere, porque así tengo ofrecido a Isabel Roser de se los enviar », MI, *Epp.*, I, 95-96. Y diez meses después todavía, en carta de 1º de noviembre, a la noble dama española María, en la corte de la Reina doña Leonor en París: « Me hallo bueno de salud corporal, esperando la cuaresma para dejar los trabajos literarios, por abrazar otros mayores y de mayor momento y calidad ». Ibid., 724.

[16] MHSI, *Epp. mixtae*, I, 22.

Tres meses después, en carta de 25 de setiembre al mismo san Ignacio y a san Francisco Javier, vuelve a insistir desde Siena, adonde había regresado, sobre el mismo tema, pidiendo urgentemente como ayudas preciosas para su trabajo apostólico de director de Ejercicios los nuevos complementos añadidos al áureo libro:

« Por otras letras he escrito que me enviasen las reglas de primera, segunda y tercera semana de los Ejercicios, y otras cosas nuevas, si se han adjunto. Forte pensando que yo iría allá, no se han curado de enviármelas. Agora que no habrá esta excusa, in Domino les ruego me las quieran enviar sin dilación por la vía de Sena » [17].

Estos ruegos insistentes del joven orador, que estaba al tanto de cuanto ocurría en la casa de A tonio Frangipani, junto a la torre del Melángolo, en Roma [18], dejan entrever la labor literaria del santo, consagrado a la revisión general y a las nuevas piezas añadidas a la obra [19]. Y repárese que las indicaciones de Estrada nos orientan hacia las *Reglas de discreción de espíritus de la 1ª y 2ª semana*, que tuvieron entonces todo su desarrollo y desenvolvimiento, como lo haremos ver en próxima obra, hacia las *Notas para sentir y entender escrúpulos*, y hacia las *Reglas para ordenarse en el comer*, además de « esotras reglas de Ejercicios » y de «otras cosas nuevas », que han podido «adjuntarse » después de su partida de Roma.

Y no debió de quedar defraudado en sus esperanzas quien se revelaba ya como gran director de Ejercicios [20]. ¡ Quién se resistía a las instancias de un hijo tan celoso y tan interesado en poseer el texto íntegro del libro ! Sea, pues, que le sirvieran luego las nuevas piezas deseadas desde Roma, sea que le facilitaran a su regreso una copia de las mismas, en vísperas

---

[17] Ibid., 29.

[18] TACCHI VENTURI, *La casa de san Ignacio de Loyola en Roma*, traducción del italiano por el P. Tomás J. Travi (Roma 1928) 7-30.

[19] Estos textos de Estrada han llamado particularmente la atención del P. José de Guibert, cuando escribe: « En 1539 encore, François Strada écrit à Ignace de Sienne où il prêche, demandant qu'on *lui envoie sans faute les règles de discretione spirituum et les tentations, avec toutes les autres règles des Exercices* ; et peu après il revient à la charge: *Dans une autre lettre j'ai écrit de m'envoyer les règles de la* 1e, 2e, *et* 3e *semaine des Exercices, et les autres choses nouvelles, si on en a ajouté.* Faut-il voir dans ces dernières règles des ébauches de Directoire sur la manière de donner les Exercices ? Cela me parait peu vraisemblable à cette date, près de dix ans avant l'approbation et l'impression du livre: je croirais plutôt qu'il y a là un signe qu'à ce moment le texte même des Exercices était considéré comme non encore définitivement arrêté et par suite comme susceptible de recevoir des compléments intéressants », *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953) 109.

[20] De él había de decir más tarde San Ignacio « que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón, y después ponía a Francisco de Villanueva, y a Jerónimo Domenech. Decía también que Estrada daba bien los de la primera semana », *Memorial de Cámara*, nº 226. MI, *Fontes narr.*, I, 97.

de su partida a fines de 1540 para París [21]; el hecho es que se ha podido comprobar en el códice Martinense (propiedad en otro tiempo de la Cartuja de Bois-Saint-Martin, diócesis de Malinas, y hoy de la Biblioteca de Ejercicios de nuestra Facultad Teológica de Enghien) un texto posterior al de Helyar y al de Fabro, y anterior, a la vez que parecidísimo, al de la *Versio Prima* de 1541 [22]. El texto procede del dictado de Estrada en aquella su dirección conjunta de los Ejercicios dados con Fabro el otoño de 1543 en Lovaina [23]; y tendría últimamente su origen en aquella copia, llevada por Estrada a fines de 1540 desde Roma [24].

De Colonia, donde acaba de dar Ejercicios al Prior de la Cartuja, Gerardo el Hammontano, y a toda su comunidad, dejándoles en recuerdo una copia autógrafa, el futuro códice de Colonia [25], llega Fabro el 12 de octubre a Lovaina, con orden de trasladar a Coimbra el pequeño grupo de jóvenes estudiantes, venidos un año antes de París, por guerra entre Carlos V y Francisco I. Pero reteniéndole por tres meses, hasta enero de 1544, unas fiebres en la ciudad, desean todos recibir de él, como de un ángel enviado por Dios, los Ejercicios de san Ignacio; e, impidiéndoselo su salud, deja ese cuidado al joven Estrada, mientras él se reserva para sí el ministerio de las confesiones y de las pláticas espirituales [26]. Debió de ser en Lovaina, donde llegó a su conocimiento el nuevo texto, dictado en su dirección conjunta por Fabro y por Estrada. Los textos corren, y los Cartujos de Bois-Saint-Martin se procuran una copia, felizmente conservada hasta ahora [27].

En su brevedad, pues sólo se extiende del Principio y Fundamento hasta el Reino de Cristo y la Encarnación, posee ese manuscrito el interés de que, coincidiendo de manera habitual con la *Versio Prima* y separándose a ratos de ella, para coincidir con los textos más antiguos de Helyar y de Fabro, representa el anillo intermedio entre éstos y aquélla dentro de la revisión romana. La misma frecuencia con que se

---

[21] MHSI, *Pol. Chronicon*, I, 97.

[22] Pinard de la Boullaye, *Un nouveau texte du bienheureux Pierre Lefèvre sur les Exercices de saint Ignace*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 22 (1946) 253-275.

[23] « Sequuntur modi quidam sese ad virtutem disponendi exercendique in ea, per M. N. Petrum Fabri... suosque comites Lovanii anno 1543 familiariter dictati », como empieza el códice. Cf. art. cit., 257.

[24] Pinard de la Boullaye, art. cit., 256-257.

[25] P. Debuchy, *Une ancienne copie des Exercises*, en *Collection de la Bibliothèque des Exercices de St. Ignace*, 52-53 (1914) 1-14; Codina, MI, *Exerc.*, 567-569.

[26] *Fabri Mon.*, 452-455 ; *Epp. mixtae*, I, 130, 135, 146-147, 153-154.

[27] Se halla el manuscrito, junto con otros escritos y extractos de autores ascéticos, en una colección que lleva en su primera página estas líneas : « Fr. Martinus van Parve, prof[essus] Silvae S. Martini et procurator eiusdem ». La indicación parece señalar al propietario del códice, más que al copista, ya que las copias son de diversas manos dentro de esa colección. Por la carta de la obediencia, en ella incluída y firmada por San Ignacio el 26 de marzo de 1553, así como por un análisis de San Bernardo, fechada en 1556, se ha concluído que la colección no puede ser anterior a esas fechas. Cf. Pinard de la Boullaye, art. cit., 254-255.

repiten dichas coincidencias, define más ese estadio intermedio en el perfeccionamiento del texto [28]. Y no cabe dudar razonablemente de que ese manuscrito, tan próximo al de la *Versio Prima* de 1541, era el que sacó Estrada de Roma a fines de 1540, al partir a pie para sus estudios a la Universidad de París. Viviendo ahora bajo un mismo techo con Fabro, en casa del capellán de la iglesia de san Pedro, Cornelio Vishaven, en Lovaina, no pudo menos de dar a conocer el discípulo al maestro aquella su copia más reciente y más autorizada (Fabro había abandonado Roma en 1539), eco fiel de la revisión romana a fines de 1540 [29].

Pero no es sólo Jerónimo Nadal, ni sólo Francisco Estrada con su doble testimonio desde Montepulciano y desde Siena. Un año después son el mismo beato Fabro y san Francisco Javier los que nos hablan, explícita o implícitamente, de esa misma revisión romana. Aludiendo, en efecto, al texto de los Ejercicios que se le había presentado al Vicario General, doctor Aníbal, escribe el primero en carta de 7 de abril de 1540 a los PP. Codacio y Francisco Javier desde Brescia:

« El Vicario General desta ciudad es muy buena persona, y quiere mucho bien a Micer Francesco Estrada. Es el Doctor Hannibal, al cual fueron presentados los Ejercicios por varias manos y varios modos, y al presente (non obstante los tractos que le dieron aquel D. Diego [Hoces] que está en el cielo, y aquél [D. Diego de Eguía] que está en Roma) él está bien con ellos, ni se acuerda más de aquellos sinsabores que le fueron dados en Venecia. Creo que todo viene por las oraciones de aquel D. Jacobo que está en el cielo, el cual no se olvida de los buenos deseos que él tenía en este mundo; imo mette agora en efecto las cosas que entonces no podía ni sabía hacer » [30].

Sea lo que fuere de las intervenciones bien intencionadas del bachiller Hoces y de don Diego de Eguía con el doctor Aníbal por los años 1536-1537 en Venecia, la afirmación que aquí nos interesa recoger, es la de haberse presentado al Vicario General de Brescia los Ejercicios *por varias manos y varios modos*, según corrían inacabados por aquellos años de 1538-1540. Y los que debieron de presentárselos así, fueron seguramente Claudio Jayo y Francisco Estrada, dados sus trabajos apostólicos por esos años en la sede episcopal de Brescia [31].

San Francisco Javier, por su parte, en vísperas de su cruzada evangelizadora por el Extremo Oriente, pedía el nuevo texto en revisión, para el monarca portugués don Juan III, en carta de 26 de julio del mismo año 1540 a san Ignacio y al P. Codacio desde Lisboa:

---

[28] Reconoce este hecho el mismo Pinard de la Boullaye: « La fréquence de ces accords rend la conclusion certaine », art. cit., 256.

[29] *Fabri Mon.*, 452-455; Pinard de la Boullaye, art. cit., 256-258.

[30] *Fabri Mon.*, 26-27.

[31] MHSI, *Pol. Chronicon*, I, 84-85 ; *Epp. Broëti*, 267-269; *Fabri Mon.* 25-27, 28-30.

«Los Ejercicios pidió el Rey con deseo de verlos. Si un traslado de los correptos enviásedes, paresciéndoos, también Su Alteza holgaría de verlos, según está muy bien con toda la Compañía; y parece que todos servicios le debemos por el amor crescido que nos tiene »[32].

Esos Ejercicios *correptos* (o *correctos*, como lee la versión latina de esa carta) no eran otros que los revisados y completados en esta última fase redaccional por el santo. Y se habrá reparado en el matiz tan delicado de la súplica en la pluma del gran apóstol: «Si un traslado de los correptos enviásedes, *paresciéndoos* », como quien entrevé pueda haber dificultades en ello, y más, si la revisión no estaba aún acabada.

Debió de acabarse ésta para mayo de 1541, fecha registrada en el códice primero de la *Versio Prima*, con esta nota autógrafa del santo: «Todos Ejercicios breviter en latín »[33], donde el peso de la afirmación recae sobre el sujeto *todos Ejercicios*, señalando así la meta alcanzada en su trabajo. Y no falta, efectivamente, pieza alguna, grande o pequeña, en esa máquina de guerra: todo está montado ya a la perfección, y el libro de los Ejercicios empieza a ser desde mediados de 1541, aun antes de que Polanco introduzca algunas correcciones para su aprobación pontificia por Paulo III en 1548, el manual de retiro que conocerán los siglos.

Y por lo que hace a la fecha del manuscrito, conservado en nuestro Archivo de Roma, ésta viene registrada hasta dos veces en el folio que precede a la versión; la primera en una nota de mano desconocida, que dice: «1541. Exercitia Spiritualia»[34]; y la segunda en una información cronológica aún más precisa, de mano igualmente desconocida: «In maio, anno Nativitatis Dni. millesimo 541 anno »[35]. ¡ Un año antes, el 27 de setiembre de 1540, había sido aprobado oficial y solemnemente el Instituto de la Compañía de Jesús, y un mes antes, en abril de 1541, acababa de ser elegido san Ignacio primer Prepósito General de la Compañía !

3. Los textos de Helyar, Fabro y Estrada, cotejados con el de la Versio Prima y el del autógrafo castellano

Al mismo resultado nos llevan los textos de Helyar, Fabro y Estrada, cotejados con el de la *Versio Prima* y el del autógrafo castellano. Sin

---

[32] MHSI, *Epp. Xaver.*, I, 47.

[33] MI, *Exerc.*, 201. Sobre el sentido del « breviter en latín » observó ya certeramente el P. Roothaan: « Non quod brevius in hac versione quam in Autographo hispanico. Sed quia textus libri non nisi *breviter* Exercitia continet, oretenus scilicet fusius explicanda », *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola cum versione literali ex autographo hispanico notis illustrata* [3] (Romae 1854) p. xii.

[34] MI, *Exerc.*, 201.

[35] Ibid., 200.

pretender ver en el códice del clérigo humanista inglés una copia exacta de los Ejercicios de san Ignacio en 1535-1536 [36], y aun admitiendo no pocas distracciones y negligencias en su manuscrito [37], no cabe desconocer el alto valor, que le da su misma antigüedad [38], junto con la luz que derrama sobre las nuevas piezas añadidas y sobre toda la revisión romana [39].

Claro que no toda laguna en ese códice implica la misma laguna en el manuscrito ignaciano de París o Venecia; pero tampoco cabe dudar de que la ausencia en bloque de piezas tan características de la última fase redaccional romana, como las veinte anotaciones primeras [40], las múltiples notas esparcidas aquí y allí por el texto como un primer esbozo de directorio práctico [41], la lista completa de los misterios de la vida de Cristo con puntos de factura tan acabada, las reglas en fin para sentir con la Iglesia, que nunca hubieran estado mejor que tratándose de un súbdito de Enrique VIII en los primeros días del cisma de Inglaterra [42], no cabe dudar, repito, de que la ausencia en bloque de todos estos documentos se explica mejor, de tener ellos su origen en época posterior a París y Venecia.

Pero aparte de este primer capítulo de las lagunas, ¿ quién no saca de la simple lectura del códice Reginense la impresión de que nos hallamos ante un texto más imperfecto y primitivo ? Basta cotejar las primeras líneas del *Principio y Fundamento* a través del texto de Helyar, de Fabro y de la *Versio Prima*:

---

[36] Con la atenuante de un « más o menos », fue la tesis del crítico inglés P. THURSTON, *The first Englishman to make Spiritual Exercises*, en *The Month* (London 1923) 340. Tres años después reaccionaba vigorosamente contra él en una nota el P. CODINA, *Los orígenes*, 43-44.

[37] Las señala recientemente PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes*, 38.

[38] El mismo Codina, severo como ninguno con el códice Reginense, subraya así su importancia para la historia del texto: « Est igitur exemplum Reginense ad historiam textus Exercitiorum perspiciendam magni quidem nomenti propter eius antiquitatem», MI, *Exerc.*, 573.

[39] « Assurement, il ne nous donne ni le texte entier des Exercices, ni même pour es sections qu'il en reproduit, un texte plus sur; du moins contribue-t-il à nous faire entrevoir l'état du livre en 1536 et l'effort de perfectionnement que saint Ignace comme le constate l'éminent éditeur des *Monumenta*, devait soutenir jusqu'à l'approbation pontificale de 1548 », PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes*, 45.

[40] Como núcleo primero y único de esas anotaciones, aparece aquí sin esa denominación y en forma menos concisa, la anotación 5ª, MI, *Exerc.*, 624.

[41] Nos referimos a las notas [72, 88-90, 127-131, 148, 157, 159-160, 162-164, 204-207, 209, 226-229], ausentes todas ellas del códice de Helyar, como presentes en el de la *Versio Prima*, y fuera de tres [88-90] también en el de Fabro.

[42] Poco después de su partida de Inglaterra en mayo de 1535, caían como víctimas de su amor y fidelidad al Pontificado Romano, el Canciller del Reino, Tomás Moro, y el Obispo de Rochester, Juan Fisher, elevados al honor de los altares por Pío XI.

Texto de Helyar	*Texto de Fabro*	*Versio Prima*
Homo est creatus ad laudem Domini et ad salutem animae suae. Item omnia quaecumque creata sunt super faciem terrae, sunt creata propter hominem, ut ipse laudet Deum et salvet seipsum [43].	Homo est creatus ad laudandum Deum et ei exhibendum obsequium et reverentiam, et ad salvandam his mediis suam animam. Reliqua autem omnia super terram existentia, creata sunt ad hoc, quod hominem iuvent ad prosecutionem finis, ad quem creatus est [44].	Homo est creatus ad laudandum Deum et ei exhibendum obsequium et reverentiam, et ad salvandum his mediis animam suam. Reliqua autem omnia super terram existentia, creata sunt ad hoc, ut hominem iuvent ad prosecutionem finis, ad quem conditus est [45].

No hemos reproducido el texto del códice martinense, por ser en todo coincidente con el de la *Versio Prima* [46]. Esa misma coincidencia es casi literal entre el texto de Fabro y el de la *Versio Prima* frente al de Helyar, y se acerca tanto al autógrafo castellano, que se le puede llamar idéntico a él: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima. Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado » [47]. ¿ Concebimos un texto tan perfecto en la *Versio Prima*, de proceder del año 1534-1535, en fecha anterior a la de Helyar ? Faltan en este texto Reginense los dos miembros relativos a la *reverencia* y al *servicio*, « obsequium et reverentiam », añadidos al de la *alabanza* en el texto de Fabro, de Estrada, de la *Versio Prima* y del autógrafo castellano. Falta asimismo en Helyar la *razón de medio* («his mediis» y « mediante esto ») que tienen esa alabanza, reverencia y servicio para la salvación del alma en los otros cuatro.

Y por lo que hace al segundo documento que sigue, repárese en el título mismo de « Examen universale », que lleva en el códice de Helyar [48], mientras que en Fabro lleva ya el de « Examen purgandae conscientiae generale et ad rectius confitendum » [49], y en el Martinense el de « Examen generale conscientiae ad animum purgandum et melius peccata confitendum » [50], y en la *Versio Prima* el de «Examen generale conscientiae

---

[43] MI, Exerc., 624.

[44] Ibid., 579.

[45] Ibid., 251.

[46] Sólo difieren en el orden de estas palabras: « et ad salvandum his mediis animam suam », invertidas así en el códice martinense: « et ad salvandum animam suam his mediis ». Véase el texto en PINARD DE LA BOULLAYE, art. cit., 258.

[47] *Ejercicios espirituales*, edición fototípica (Roma 1908) 6v.

[48] MI, *Exerc.*, 625.

[49] Ibid., 581.

[50] PINARD DE LA BOULLAYE, art. cit., 259.

ad animum purgandum et rectius peccata confitendum »[51], idénticos, puede decirse estos tres últimos al del autógrafo castellano: «Examen general de consciencia para limpiarse y para mejor se confesar »[52].

Al bajar luego al tema de los pecados de palabra, trata de explicar el santo cuándo se puede hablar de pecados o faltas del prójimo. Helyar toca sólo el caso de pecado oculto, quando se descubre a persona que pueda ayudar a levantarse de su estado al prójimo. Fabro, Estrada y la *Versio Prima* tocan, en cambio, el doble caso de pecado público y oculto, y por este mismo orden. Pero hay en Estrada y en la *Versio Prima* un afán de perfeccionamiento, que no alcanza aún a Fabro, y por eso añaden al ejemplo de una pública meretriz el de una sentencia dada en juicio, o el de un público error o herejía, que envenena las almas. Instintivamente se acuerda uno de la predicación heretizante de Mainardi en la cuaresma de 1538, rebatida públicamente un mes después por Iñigo y sus compañeros en Roma[53], así como de la sentencia final, dada el 18 de noviembre del mismo año contra don Pedro de Castilla, don Francisco Mudarra y Barrera, por el obispo electo Bernardino Conversini, gobernador general de la ciudad[54]. Por lo demás el texto de la *Versio Prima* es aquí, como otras veces, el más próximo al del autógrafo castellano, elaborado por los mismos días:

Códice Martinense	*Versio Prima*	*Autógrafo Cast.*
Primo est cum peccatum est publicum, sicut est de peccato meretricis publicae, vel de sententia in iudicio lata, vel de publica haeresi inficiente animas[55].	Primus modus est quando peccatum est publicum, sicuti est de peccato meretricis, vel de sententia in iudicio lata, vel de publica haeresi inficiente animas[56].	La primera quando el pecado es público, así como de una meretriz pública, y de una sentencia dada en juicio, o de un público error que inficiona las ánimas que conversa[57].

Los mismos cinco puntos, que al fin explanan la práctica del examen general de conciencia, van encabezados en Helyar con el título de «Modus examinandi conscientiam »[58], con el de «Modus faciendi examen generale, continens in se quinque puncta », en Fabro[59], con el de «Modus faciendi examen generale, continet in se quinque puncta », en Estrada[60], y con

[51] MI, *Exerc.*, 261.
[52] *Ejercicios espirituales*, 8r.
[53] LARRAÑAGA, *Obras completas de san Ignacio*, I, 543-547.
[54] Ibid., 547-552.
[55] PINARD DE LA BOULLAYE, art. cit., 261.
[56] MI, *Exerc.*, 269.
[57] *Ejercicios espirituales*, 9v-10r.
[58] MI, *Exerc.*, 626.
[59] Ibid., 572.
[60] PINARD DE LA BOULLAYE, art. cit., 262.

el de «Modus faciendi examen generale, quod continet in se quinque puncta» en la *Versio Prima*[61], indénticos estos tres últimos al del autógrafo castellano: «Modo de hacer el examen general y contiene en sí cinco puntos»[62], como elaborados también por los mismos días. Obsérvese, finalmente, cómo todo este documento remata en la «confesión general con la comunión», silenciada por Helyar[63], y declarada en progresión creciente por Fabro[64] y la *Versio Prima*[65], con el autógrafo castellano[66].

Ha sido Pinard de la Boullaye quien ha llamado la atención sobre la ausencia del aviso, relativo al tema del examen particular sobre ejercicios y adiciones, en los códices de Helyar y de Fabro, prueba según él evidente de su «accesión tardía, entre 1536 y 1541», al texto[67].

Y ha sido también él quien ha puesto de relieve estos otros retoques, posteriores al año 1536 en las contemplaciones de la Encarnación y del Nacimiento. En efecto, allí donde el texto de Helyar y de Fabro presentan a las tres Personas Divinas deliberando sobre la Encarnación del Verbo: «Deliberant inter se quod secunda persona assumat naturam hominis ad salutem humani generis»[68], y con ligerísimas variantes el de Estrada: «Deliberant inter se ut secunda persona assumat humanam naturam in salutem humani generis»[69]; escribe la *Versio Prima*, retocando con una redacción teológica más precisa el texto: «Deliberant inter se *in aeternitate* quod secunda persona fiat homo in salutem humani generis»[70], o como se expresará el autógrafo castellano: «Se determina *en la su eternidad* que la segunda persona se haga hombre»[71].

Y a ese retoque de mayor precisión teológica le sigue otro de mayor cultura bíblica, cuando al texto de Helyar: «Et ita legatum Gabrielem angelum misit ad Mariam Virginem»[72], o más bien al de Fabro: «Quapropter mittitur Gabriel archangelus ad Mariam Virginem»[73], y al de Estrada: «Quapropter mittitur archangelus Gabriel ad Mariam Virgi-

[61] MI, *Exerc.*, 271.
[62] *Ejercicios espirituales*, 10r.
[63] MI, *Exerc.*, 626.
[64] Ibid., 582-583.
[65] Ibid., 273.
[66] *Ejercicios espirituales*, 10v. El segundo provecho que se sigue de la confesión general, es el que logra sobre todo una redacción más perfecta en la *Versio Prima* y en el autógrafo castellano.
[67] «Accession tardive, entre 1536 et 1541, sans rapport avec la 10e *addition* qu'elle termine», *Les étapes*, 39.
[68] MI, *Exerc.*, 590, 633.
[69] Pinard de la Boullaye, art. cit., 273.
[70] MI, Exerc., 323.
[71] *Ejercicios espirituales*, 19r.
[72] MI, *Exerc.*, 633.
[73] Ibid., 590.

nem » [74], se le añade la cita de *Gal.* 4, 4 en la *Versio Prima*: « Quapropter, *ubi venit plenitudo temporis*, mittitur archangelus Gabriel ad Mariam Virginem » [75], igualmente registrada en el autógrafo castellano: «Y así, *venida la plenitud de los tiempos*, enviando al ángel San Gabriel a nuestra Señora » [76].

Observamos otros dos retoques de la época romana en la contemplación del Nacimiento. Lee Helyar, resumiendo la historia de esa contemplación en el primer preludio: « Hic erit contemplari quomodo e Nazareth exierunt nostra Domina iam gravida quasi novem mensium, humillime equitans super asinam, et Ioseph, et una ancilla, ut irent ad Bethlehem ad solvendum tributum debitum Caesari; una secum ducebant bovem » [77]. Y de manera parecida Fabro: «Hic erit considerare exitum Beatae Virginis a Nazareth, quasi per novem menses quibus gravida erat, insidentis asinae; et Ioseph, et ancillae cum bove, ut pergerent Bethlehem propter edictum Augusti Caesaris » [78].

Vuelve sobre esa redacción la *Versio Prima*, y además de elaborarla, introduce aquella apostilla de gran sentido crítico sobre los detalles de la asna, del buey y de la ancilla: «Hic erit considerare exitum a Nazareth Beatae Virginis, gravidae iam quasi per novem menses, insidentis asinae, et Ioseph, et ancillae cum bove, *ut pie meditari licet*, ut pergerent Bethleem pro solvendo tributo, quod Caesar exigebat » [79]. Y paralelamente el autógrafo castellano: « Será aquí cómo desde Nazaret salieron nuestra Señora grávida quasi de nueve meses, *como se puede meditar piamente*, asentada en una asna, y Josep y una ancilla levando un buey, para ir a Belén, a pagar el tributo que César echó en todas aquellas tierras » [80].

Retócanse asimismo en el segundo preludio expresiones tan poco felices como la de Helyar: « Item advertam etiam ad diversorium, in quo Christus natus est » [81], y la de Fabro: « Item attendendo hospitium » [82], que se sustituyen por otras más propias de la *Versio Prima*: « Item attendendo speluncam seu locum Nativitatis », y del autógrafo castellano: « Asimismo mirando el lugar y espelunca del Nacimiento » [83].

---

[74] Pinard de la Boullaye, art. cit., 273.

[75] MI, *Exerc.*, 323-325. De las dos modificaciones: *in aeternitate*, y *ubi venit plenitudo temporis*, introducidas en la *Versio Prima*, reconoce Pinard de la Boullaye: « Puisqu'elles manquent chez Lefèvre et chez Helyar, elle sont donc postérieures à la rédaction qu'ils connaissaient », *Les étapes*, 43-44.

[76] *Ejercicios espirituales*, 19r.

[77] MI, *Exerc.*, 635.

[78] Ibid., 591.

[79] Ibid., 331.

[80] *Ejercicios espirituales*, 20r.

[81] MI, *Exerc.*, 635.

[82] Ibid., 591.

[83] Ibid., 330-331. Primero se había escrito « hospitium seu diversorium », pero borrado luego con razón, vino sustituído en nota marginal por el « speluncam seu locum Navitatis » en la *Versio Prima*.

Destaquemos, por fin, otros dos retoques en el *Preámbulo para considerar estados*, y en la meditación de *Dos Banderas*. Al considerar, en efecto a Cristo como modelo del estado de perfección evangélica, cuando a los doce años se quedó en el templo, sin advertir de ello a María ni a José, escribe el manuscrito de Fabro: «Item similiter pro secundo statu perfectionis evangelicae, cum relicto patre et matre, ut purius Dei servitio vacaret, remansit in templo» [84]. Al volver más tarde sobre este texto, retócalo con afanes de perfecta expresión teológica el Santo, a través de la *Versio Prima*: «Item similiter pro secundo statu perfectionis evangelicae, cum relicto patre putativo ac matre naturali, ut purius Dei Patris aeterni servitio vacaret, remansit in templo» [85], y del autógrafo castellano: « Y asimismo para el segundo estado, que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eternal» [86]. ¿ Quién no ve la línea progresiva de la revisión romana, que alcanza su perfección máxima por los años 1540-1541, después de la salida de Fabro en 1539 de la ciudad?

Y al llegar al sermón de satanás en las Banderas, allí donde Helyar escribirá: «Et quod primo tentent cupiditate divitiarum, radix omnium malorum avaritia, quo facilius moveant ipsos in vanum mundi honorem» [87], y Fabro: «Et quod primo tentent cupiditate divitiarum, quo facilius impingant in vanum mundi honorem» [88]; añadirá con razón la *Versio Prima*: «Et ut primo tentent de cupiditate divitiarum, *ut solet in pluribus*, quo facilius impingant in vanum mundi honorem» [89], y con ella el autógrafo castellano: «Que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, *como suele ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo» [90].

De nuestro estudio comparativo de los textos de Helyar, Fabro y Estrada, con los de la *Versio Prima* y del autógrafo castellano (y sería fácil completar el estudio) se desprenden las conclusiones siguientes: 1) que el manuscrito de Helyar representa generalmente, salvas algunas excepciones del códice de Fabro [91], el estadio más antiguo y menos aca-

---

[84] Ibid., 593-594.
[85] Ibid., 347.
[86] *Ejercicios espirituales*, 23r.
[87] MI, *Exerc.*, 637.
[88] Ibid., 594.
[89] Ibid., 351-353.
[90] *Ejercicios espirituales*, 23v. Repárese en la influencia literaria del original castellano: « Hayan de tentar *de* codicia de riquezas », sobre la *Versio Prima*: « Tentent *de* cupiditate divitiarum », construcción que no ocurre en Helyar ni en Fabro, sino más bien: « Tentent cupiditate divitiarum ».
[91] Pese a su habitual superioridad sobre Helyar, Fabro nos reproduce a ratos un estadio más antiguo e inacabado del texto, que parte de sus Ejercicios de principios de 1534, dos años antes que Helyar, en París. De ahí esa aparente paradoja del texto de Fabro, anterior en algunos elementos y posterior en otros muchos al de

bado del texto; 2) que los manuscritos de Fabro y de Estrada reproducen un estadio más avanzado y perfecto, el de la revisión romana a mediados de 1539 y a fines de 1540 respectivamente; 3) que el texto definitivo de los Ejercicios, tal cual lo conocerán los siglos, puede decirse ya fijado en la *Versio Prima* de 1541; no en vano la calificó el santo de « todos Ejercicios breviter en latín ».

4. Confirmación de las nuevas piezas añadidas en Roma

Llegamos a las mismas conclusiones por la vía del estudio comparativo de las nuevas piezas elaboradas en la revisión romana. En efecto, distinguiendo entre el cuerpo mismo de los Ejercicios y los documentos que le preceden o le siguen, señalaríamos como piezas nuevas entre éstos últimos, ante todo, las veinte *Anotaciones* primeras, con que se abren la *Versio Prima* [92] y el autógrafo castellano [93]. Es esa parte así llamada del maestro o director [94], que sobraba en manos de su autor, cuando solo él dirigía los Ejercicios en sus principios; pero que comenzó a ser necesaria, apenas pasó esa dirección de sus manos a las de sus compañeros, después de su entrada en Roma [95]. Fue entonces cuando, saliendo al paso de una urgente necesidad, debió de llenar ese vacío el santo [96].

A favor de esta misma procedencia romana habla todavía el hecho de su ausencia en el códice de Helyar [97]. Y en el mismo códice de Fabro aparecen esas *Anotaciones*, no en su puesto propio, al principio del áureo libro, sino después del cuerpo de los Ejercicios, entre los *Tres modos de orar* y las *Reglas de discreción de espíritus*, como encabezando esa segunda parte en que se han insertado en bloque las más de las piezas añadidas en Roma [98]. Y el número mismo de esas *Anotaciones* no es

---

Helyar, tan superior habitualmente a éste y a veces tan inferior por sus elementos primitivos de París.

[92] MI, *Exerc.*, 225-249.

[93] *Ejercicios espirituales*, 2r-6r.

[94] La expresión es de Henri Bernard, *Essai historique sur les Exercices Spirituels de saint Ignace depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à là publication du Directoire (1599)*, (Louvain 1926) 86-87. Le ha dado curso recientemente Pinard de la Boullaye, *Les étapes*, 21-22.

[95] Fuera del caso excepcional de Fabro con Broet, Jayo y Coduri, en Paris, es en este trienio de 1539-1541 cuando aparecen los primeros ensayos de Ejercicios, dirigidos por Simón Rodríguez, Broet, Jayo, Laínez, Fabro, Javier, Estrada y Jerónimo Domenech, en Italia, Portugal, España y Alemania. Cf. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556)*, I (Roma-Bilbao 1946) 14.

[96] Retrotraen, consecuentes con su tesis general, la fecha de esa composición a París, Watrigant, 69-70; Leturia, 25; Pinard de la Boullaye, *Les étapes*, 21-22.

[97] Las primeras líneas del códice de Helyar nos traen, con todo, si no las palabras mismas, sí las ideas de la anotación 5ª, MI, *Exerc.*, 624.

[98] Aunque no de las *Anotaciones*, emite esta misma opinión de las reglas pedidas por Estrada desde Siena, Pinard de la Boullaye: « Il a inséré en bloc dans son

aquí de veinte, como en la *Versio Prima* y en el autógrafo castellano, sino de dieciocho, aunque se añaden a ésta última, por cierto inacabada, el contenido también inacabado de la décima y de la vigésima [99]. Indicios todos del proceso evolutivo, por el que iban pasando estas tres últimas anotaciones, sin lograr aún su forma y su numeración definitivas, al salir Fabro en 1539 para Parma.

A esa primera pieza hay que añadir en segundo lugar la lista de los *Misterios de la Vida de Cristo* [100]. Se trata de breves esquemas de contemplación, que no aparecen en los códices hasta la *Versio Prima* de 1541 [101] y el autógrafo castellano [102], y que divididos generalmente en tres puntos, sirven de base para su exposición oral al director según las conveniencias o necesidades del ejercitante. Pertenecen, pues, también a la parte que hemos llamado del director o maestro desde ese punto de vista [103].

Y como una huella de esa su composición romana, nos ha quedado en el autógrafo castellano el término italiano de *navicella*, tres veces repetido en la contemplación *De cómo Cristo andaba sobre la mar*, por más que una mano posterior haya tratado de transformarlo fácilmente en la correspondiente forma castellana de *navecilla* sobre el texto [104].

Además, la misma nota previa, alusiva a su método de citas evangélicas: « Es de avertir en todos los misterios siguientes que todas las palabras que están inclusas en paréntesis, son del mismo Evangelio, y no las que están de fuera » [105], nos habla de pormenores metodológicos, aprendidos en las escuelas. Y lo que es aún más, todas esas mismas citas vienen hechas por el número del capítulo y las letras a, b, c, d, e, f, g, en que viene subdividido aquél, dentro del sistema adoptado por Hugo de Sancto Caro en la primera mitad del siglo XIII, y que pervivió por más de tres centurias, hasta que fué sustituído por el sistema actual de versículos, aplicado a toda la Biblia por el célebre impresor Roberto Estienne en su edición de la Vulgata Latina de 1555 [106].

---

exemplaire des Exercices entre 1535, epoque où il le reçut, et mai 1539, par exemple, date de son départ de Rome, les règles dont parle Strada », *Les étapes*, 46.

[99] DEBUCHY, *Une ancienne copie des Exercices*, en *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, 52-53 (Enghien 1914) 77-79; CODINA, en MI, *Exerc.*, 613-614.

[100] Aun Codina reconocía el origen posterior de esta lista de los Misterios de la Vida de Cristo, *Los orígenes*, 54.

[101] MI, *Exerc.*, 449-509.

[102] *Ejercicios espirituales*, 42r-53r.

[103] Lo subrayó ya Pinard de la Boullaye: « A la partie du maître peuvent se rattacher les *Mystères de la vie du Christ*. Ignace devait mettre entre les mains des directeurs de retraite les sommaires de méditations qu'ils auraient à utiliser », *Les étapes*, 22.

[104] *Ejercicios espirituales*, 46r.

[105] Ibid., 42r.

[106] VIGOUROUX, *Versets dans la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible*, V/2, cols. 2403-2404.

Añádase aún que la versión castellana de los textos evangélicos aquí incorporados, lejos de acusar su dependencia de la *Vita Christi*, traducida por fray Ambrosio Montesinos, pone de relieve la personalidad de su autor, dueño ya de los secretos del texto al fin de sus estudios en 1537. Así de los 97 textos, aquí insertados, 85 se apartan de la traducción de Montesinos, 3 ni ocurren siquiera en la obra de Ludolfo, y los 9 restantes coinciden entre sí, más que por dependencia mutua, por vía de traducción directa de un mismo original. Cosa aún menos de extrañar, si se tiene en cuenta que se trata de versiones cortas, tales como « Engrandece mi ánima al Señor » [107], o « Lázaro, ven fuera » [108].

Pero más que estos pormenores técnicos, propios de quien está familiarizado con el texto y los métodos universitarios de su siglo, es su mismo conocimiento de los evangelios el que se nos impone en esas páginas trazadas por la mano segura del santo [109].

Y viene a confirmar la procedencia romana de estos *Misterios de la Vida de Cristo* su ausencia total del códice de Helyar y del de Fabro, cosa que hizo sospechar de su composición tardía a Codina [110] y a Pinard de la Boullaye [111]. Y como la copia latina, llevada por Fabro en 1539 de Roma, contenía todo el resto del libro de los Ejercicios ignacianos, excepto las cinco últimas reglas para sentir con la Iglesia, de las que hablaremos luego, podemos concluir con gran probabilidad que esta serie de los *Misterios de la Vida de Cristo* fué lo último en que puso su mano el santo.

Debieron de precederle poco antes las *Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos seguir* [112]. Y decimos poco antes, porque como están ausentes del códice de Helyar, y presentes en la *Versio Prima* de 1541 [113]; así en el texto intermedio de Fabro nos encontramos con las trece primeras reglas, habiéndose añadido más tarde las cinco últimas, copiadas por una mano extraña de la *Versio Vulgata* [114].

---

[107] *Ejercicios espirituales*, 42v.

[108] Ibid., 47v. Véase el cuadro comparativo de esos textos, junto con las conclusiones que aquí resumimos, en CODINA, *Los orígenes*, 133-140.

[109] Acentuaba este mismo carácter del conocimiento claro y preciso de los evangelios, que revelan estas páginas, Pinard de la Boullaye: « La connaissance des évangiles que manifestent ces pages ne permet guère de les attribuer telles quelles à l'époque antérieure », *Les étapes*, 22.

[110] « En el ejemplar reginense falta toda la serie de los misterios de la vida de Cristo . . . Tampoco está la serie en el ejemplar coloniense, procedente del que usaba el B. Fabro, y mucho más perfecto que el reginense . . . Si los Ejercicios de 1535 no tenían aún la serie de los misterios, se explica perfectamente que no los tenga el ejemplar de Colonia », CODINA, *Los orígenes*, 55-56.

[111] « Comme elles manquent dans le texte de Lefèvre, il se pourrait par contre qu'elles n'aient pas été écrites dès 1535 », *Les étapes*, 22.

[112] *Ejercicios espirituales*, 61v-64r.

[113] MI, *Exerc.*, 549-563.

[114] Recuérdese que la *Versio Vulgata* fue la que se imprimió, a raíz de su aprobación pontificia, como texto oficial de la Cristiandad, 1548. Ibid., 218-219.

Se ha hablado de una posible pérdida del folio final del manuscrito. pérdida reparada en el caso por el anónimo copista que hubiera cubierto esa laguna como pudo. Pero la mano que copió las cinco últimas reglas, es la misma que transcribió el folio anterior, desde las palabras: «quia doctores scholastici, cum sint magis moderni», de la regla once [115]. Y como se hace probable que el códice de Colonia se acabara con la regla trece, así en cambio muy poco, que el anónimo copista diera preferencia a la *Versio Vulgata* sólo para las cinco últimas reglas [116].

Este hecho, observado por el P. Debuchy en el códice de Colonia, es el que le ha llevado a dudar en nuestros días a Pinard de la Boullaye de la procedencia de todas esas reglas de París [117], y aun a lanzar la especie de haberse insertado las cinco últimas entre los años 1539-1541 en Roma [118].

Se observará, además, cómo las reglas 1ª y 13ª expresan la idea de una sumisión total «a la vera esposa de Cristo ... la nuestra santa Madre Iglesia hierárchica» [119], que «es la Romana», añade la *Versio Prima* [120]. Y como ambas reglas constituyen una entrada y una terminación sumamente naturales y espontáneas, así en cambio la 13ª da la sensación de una marcha atrás, impuesta por la inserción de un adimento tardío [121].

Es claro, por otra parte, que esas Reglas suponen conocimientos muy precisos de los errores de su tiempo. Conocimientos que no pudo adquirir el santo, sino asomándose a los medios europeos de su siglo, y viendo por sus propios ojos la intensidad de aquella propaganda, empeñada en hacer penetrar las nuevas ideas en la primera Universidad del mundo, y hasta en las iglesias de la misma capital del orbe católico. Recuérdese que el Rector de la Universidad de París, Nicolás Kopp, llegó a predicar el día de Todos los Santos de 1533 un sermón herético compuesto por Calvino [122], y que el agustino piamontés Mainardi llegó a exponer, durante la cuaresma de 1538, doctrinas abiertamente luteranas desde el púlpito de la iglesia más grande de su orden en la misma ciudad de Roma [123].

---

[115] DEBUCHY, 94-95; PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes*, 23.

[116] Coincide en esta apreciación Pinard de la Boullaye: « Il est donc probable que le texte de Lefèvre s'arrêtait à la 13e règle; il l'est fort peu que le copiste ait donné la préférence à la vulgate pour les dernières règles seulement », *Les étapes*, 23.

[117] Ibidem.

[118] Lo insinúa Pinard de la Boullaye: « Ou bien l'insertion des cinq dernières après la clausule normale exprimée par la 13e, fut realisée assez tard entre 1539 et 1541, par exemple, comme il semble qu'il y ait lieu de le conclure pour plusieurs autres retouches », *Les étapes*, 29.

[119] *Ejercicios espirituales*, 61v.

[120] « Haec est sancta Mater Ecclesia, quae Romana est », MI, *Exerc.*, 551.

[121] La observación es de PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes*, 23.

[122] WATRIGANT, 71; DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 177.

[123] Tacchi Venturi, II, Iª, 140-147; LARRAÑAGA, *Obras completas de san Ignacio*, I, 543-551.

Y como esta pieza final de los Ejercicios nos aleja culturalmente de los días primitivos de Manresa, así también nos coloca como en su marco proprio, terminados ya los estudios, en la capital de la Cristiandad. De ese modo confluían a la elaboración de ese programa ideal de Reforma y Restauración Católicas todas sus experiencias de España, Francia, Flandes, Inglaterra e Italia, fundidas en estas Reglas de la más pura ortodoxia romana.

Controversias apasionadas como las del verano de 1527, entre erasmistas y antierasmistas, en las juntas teológicas de Valladolid [124]. Infiltraciones luteranas peligrosísimas como las de los medios universitarios de París, que apoyándose en complicidades de humanistas sospechosos, trataban de desencadenar toda la tragedia espiritual de los pueblos germánicos sobre la católica Francia [125]. Discusiones a veces acaloradas y vivas, a veces serenas y profundas, como la sostenida por el santo con el gran humanista y filósofo valenciano Luis Vives sobre las leyes eclesiásticas de la abstinencia y del ayuno, por la cuaresma de 1530, en la ciudad de Brujas [126]. Predicaciones, por fin, sobre la gracia y el libro albedrío, rayanas en la herejía, como las que se oyeron en la cuaresma de 1538 en la iglesia de san Agustín de Roma [127].

Así en ese marco romano, entre los años 1538-1541, se armonizarían perfectamente las dos tesis, hasta ahora contrapuestas, de Watrigant y Fouqueray por una parte [128], y de Dudon y Pinard de la Boullaye por otra [129], dando cabida a las influencias simultáneas de los siete puntos presentados el 30 de agosto de 1535 al Rey Francisco I por la Sorbona, como base imprescindible de las pretendidas conferencias públicas de Melanchton y de otros teólogos luteranos con la Facultad teológica de París, y a las de los decretos de fe y de costumbres, emanados de los obispos de la provincia eclesiástica de Sens, reunidos en Concilio el año 1528.

Fácil nos sería continuar este estudio a través de las *Reglas de discreción de espíritus*, y las *Reglas para distribuir limosnas*, y las *Notas para sentir y entender escrúpulos*, que con otros elementos del cuerpo mismo de los Ejercicios contienen no poco de la elaboración redaccional romana; pero basta ya con lo que antecede para la demostración de nuestra tesis sobre la revisión total del áureo libro, por san Ignacio,

---

[124] M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (Paris, 1937) 253-299.

[125] Watrigant, 71-74; Dudon, 175-177.

[126] M. Bataillon, *Autour de Louis Vivès et d'Iñigo de Loyola*, en *Bulletin hispanique*, 30 (1929) 184-186; Dudon, *Le rencontre d'Ignace avec Luis Vivès (1528-1530)*, en *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín*, II (Madrid 1930) 135-161.

[127] Tacchi Venturi, II, I², 135 ss.

[128] Watrigant, 71-74; Fouqueray, I, 96-97.

[129] Dudon, *Saint Ignace*, 627-653; Pinard de la Boullaye, *Les étapes*, 23.

de 1538 a 1541, en Roma. En el término de nuestro estudio se comprende la exactitud de las afirmaciones del P. Jerónimo Nadal en el texto arriba citado:

« Post consummata studia congessit delibationes illas Exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda Sedi Apostolicae . . . Ignatius libros adhibuit totamque rationem theologiae consuluit, saltem ubi illa edere constituit Exercitia, ut quae exceperat ex divina potius inspiratione quam e libris, libri omnes, theologi, Sacrae omnes Litterae confirmarent ».

SENTIR, SENTIMIENTO, SENTIDO DANS LE STYLE DE SAINT IGNACE

HENRY PINARD DE LA BOULLAYE S. I. – Enghien.

SUMMARIUM. – Verba *sentir, sentimiento, sentido,* in scriptis S. Ignatii frequentissime occurrunt. Periculum inde oritur ne saepius quam par est experientias affectivas aut proprie sensibiles significare censeantur. Notae exegeticae sequentes ideo hunc scopum sibi proponunt ut, elucidatis, 1°, textibus *Exercitiorum* plurimis, 2°, *Epistolarum* etiam, 3°, et *Ephemeridis spiritualis* nonnullis, manifestius saltem fiat voces *sentir* ac *sentimiento* haud raro experientias intellectuales seu rationales innuere, ac proinde, licet affectibus immo et sensibus suas partes prudentissime tribuat, intellectus tamen et rationis « primatum », ne affectiones inordinatae aut mali spiritus fraudes praevaleant, ab Ignatio, non tantum semper retineri, sed commendari.

Si on les isole du reste de sa doctrine, voici des paroles de saint François de Sales qui peuvent paraître exagérées : « Il ne faut pas, dit.-il, s'amuser à ce que nous sentons ou que nous ne sentons pas, d'autant que la plupart de nos sentiments et satisfactions ne sont que des amusements de notre amour-propre » [1].

A considérer uniquement tel de ses avis sur le « discernement des esprits », on pourrait estimer au contraire que saint Ignace invite à tenir grand compte du sentiment et de ses variations. N'écrit-il pas : « Le bon ange, comme la goutte d'eau qui pénètre une éponge touche doucement, légèrement, suavement, l'âme de ceux qui progressent de bien en mieux. Le mauvais ange, à l'inverse, la touche durement, avec bruit et agitation, comme la goutte d'eau tombant sur une pierre » [335] [2]. L'illusion toutefois ne peut durer longtemps, car le saint destine cet avis à des âmes « qui vont de bien en mieux » sur le chemin de la perfection, et prévient même expressément que, pour d'autres âmes encore sujettes à de grossières tentations, cette règle et celles de la même série peuvent être aussi nuisibles que leur seront utiles celles qui les précèdent [9].

De fait, agréables ou pénibles, les impressions et réactions de notre sensibilité tant physique que spirituelle ont, en toute vie humaine, un rôle considérable ; mais elles ne peuvent, à elles seules, fournir une règle de conduite. La raison en est évidente : elles sont provoquées à

[1] *Vrais entretiens spirituels*, dans *Œuvres de S. Fr. de Sales*, éd. d'Annecy, t. VI : Entr. II, p. 30 ; cf. Entr. III, p. 41 ; IX, p. 150 ; XII, p. 214-214, etc.

[2] Les chiffres entre crochets [ ] renvoient à la numérotation officielle des Exercices, reproduite notamment dans la précieuse édition *Obras completas de S. Ignacio*, par les PP. Ign. Iparraguirre et C. de Dalmases (Madrid 1952).

des fins très diverses par trois séries d'agents : la nature (avec ses tendances au mieux et au pis), Dieu (directement ou par ses anges), le démon et ses collaborateurs. Point de vie ou d'ascension spirituelle dès lors, à moins d'un contrôle constant des impressions, des émotions, des affections, d'un mot : du sentiment.

Un des traits les plus caractéristiques de saint Ignace, peut-on dire, est précisément son application judicieuse, d'une part, à utiliser autant que possible la sensibilité [3], d'autre part, à prévenir les illusions auxquelles elle peut conduire. Ainsi, dans ses Exercices, loin de proposer uniquement à la réflexion des considérations abstraites, concentre-t-il l'attention sur le Dieu en chair (Jn, I, 14), qui nous rend sensibles en quelque sorte les perfections infinies (Jn, XIV, 9), — et cela par des méthodes de contemplation [110-117] et d'application des sens [121-126], à la fois des plus simples et des plus émouvantes, car elles font revivre, comme les ont vécues leurs témoins d'antan, chacune des scènes évangéliques ; — par contre, de façon constante, Ignace s'efforce de conduire, au-delà des ardeurs dévotieuses, jusqu'à l'amour effectif dont témoigne seule de manière irrécusable la fidélité à « suivre le Christ », en d'autres termes, à son exemple (Jn, XV, 10), l'obéissance stricte et le zèle au service de Dieu. Je demanderai, suggère-t-il, une connaissance intime du Seigneur ... afin d'arriver à le mieux aimer *et suivre* [104, 113, etc.], la connaissance de tant de bienfaits reçus, pour arriver à l'aimer *et servir en tout* [33][4]. Les actes, les œuvres révèlent l'exacte valeur des « beaux sentiments » et des « belles paroles » [230].

Cependant les termes *sentir, sentimiento, sentido,* reviennent si fréquemment sous la plume d'Ignace, qu'en bien des cas des hésitations sont possibles sur sa pensée. Des affectifs donneront à ces termes une nuance plus sentimentale ; des intellectuels et des volontaires réagiront dans le sens opposé. Ce sont ces difficultés d'exégèse que nous tenterons sinon de résoudre, du moins d'éclairer[5]. Les *Exercices* sont

---

[3] Y compris la sensibilité physique. Le retraitant est en effet invité à utiliser, selon le profit qu'il en peut attendre, telle posture du corps [76], tel régime de vie [89], la belle lumière du jour ou l'obscurité [79, 130, 229].

[4] Sur cette orientation vers le service de Dieu, J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, 653.

[5] Etude parallèle par le R. P. José Calveras, *Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios*, § II, dans *Manresa*, 24 (1952) 373-383. La traduction latine de 1541, dite *versio prima*, révisée par S. Ignace, substitue fréquemment à *sentir* et à *sentimiento* des équivalents. Nous les indiquons en note. La vulgate se prêterait au même contrôle, la traduction strictement littérale du R. P. Roothaan beaucoup moins. Autre étude fort utile : celle de l'emploi des mots *sentimentum, sentire, sensus, sensualitas* chez Thomas a Kempis ; cf. R. STORZ, *Concordantia ad quatuor libros De imitatione Christi*, 2e ed., (Londres, H. Frouwde, 1911) 486-489 (simple relevé des textes). – Le *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611 et 1674) de S. de COVARRUBIAS porte : « Muchas vezes *sentir* se pone por entender, como dezir : Yo siento esto assí; yo lo entendiendo assí ... ». Éd. M. de Riquer (Barcelone 1943) 933.

plus fréquemment consultés ; nous insisterons sur les textes tirés de cet opuscole. Une étude approfondie sur le rôle du sentiment dans la spiritualité ignatienne exigerait évidemment de plus amples développements.

I. Exercices.

En latin et dans les langues néo-latines, *sentire*, *sentir*, comportent des acceptions assez différentes. En français, par exemple, « Je me sens convaincu, perdu, condamné d'avance » dénote une conclusion de l'esprit, — par contre : « Je me sens poussé, porté, incliné à . . . » une impression de l'âme, — « Je sens le chaud ou le froid » une sensation du corps. Le texte espagnol de saint Ignace, naturellement, exprime à l'occasion l'une ou l'autre de ces nuances.

1. Activité et réactions des sens corporels. — En s'occupant, durant les repas, de pensées pieuses ou de quelque affaire spirituelle, *tomará menos delectación y sentimiento*, on prendra moins de satisfaction et de plaisir à la nourriture du corps [215][6]. Aux heures où l'appétit ne se fait pas sentir, *que non sienta apetito*, on déterminera la quantité dont on devra se contenter [217]. Après une faute, rien n'empêche de faire tel geste extérieur de repentir sans que personne le remarque, *sin que sientan lo que hace* [27][7].

2. Expériences affectives, relevant de la volonté (avec répercussion variable sur la sensibilité). — On s'appliquera, par la considération de la mort, du jugement, etc., à éprouver de la componction, *sentir pena*, ce qu'empêcheraient des idées propres à provoquer la joie [78 ; cf. 193]. Dans les répétitions ou reprises de méditations, on s'arrêtera spécialement sur les points où l'on a éprouvé, *sentido*, plus de consolation ou de désolation ou *mayor sentimiento espiritual*, une impression spirituelle plus notable [62, cf. 227][8]. Avant les grandes décisions, lorsqu'on sent [ou découvre] en soi à l'encontre de sacrifices possibles quelque inclination ou répugnance, *quando nosotros sintimos affecto o repugnancia*, il est fort utile, pour éteindre une affection désordonnée de ce genre, de prier et de supplier Dieu d'appeler à ces sacrifices, s'il y va de son service et de sa gloire [157 ; cf. 16]. Durant la désolation, la résistance aux tentations reste possible, le secours divin ne manquant jamais, *aunque claramente no lo sienta*, bien qu'on ne s'en rende pas compte [320][9]. — Dans la distribution des aumônes, *quando se siente*

[6] Cependant, le contexte [214, 216] et ce fait que *sentimiento*, comme expérience sensible, est moins expressif que *delectación* invitent plutôt à traduire: moins de plaisir, [dés lors] moins d'attention.

[7] La « prima » rend *sin que sientan* par *animadverti* [27].

[8] Ignace remplace de sa main le *senserim* de la « prima » [62] par *habuerim*.

[9] « Prima » : quamvis ita clare et aperte non possit *cognoscere* illud [320].

inclinado y afficionado a algunas personas, lorsqu'on se sent porté, pour des raisons qui n'intéressent pas la gloire de Dieu, à en faire bénéficier telles ou telles personnes, il convient, pour réagir contre cette *dessordenada affección*, de tenir compte des règles précédemment indiquées [342].

3. En nombre de cas, par contre, *sentir* équivaut nettement au français discerner, comprendre, juger de façon exacte.

a. Discernement des dispositions d'autrui. — Le directeur des exercices doit adapter ses conseils selon les besoins qu'il observera, *sintiere*, en celui qui les reçoit [8, 10][10]. — Reconnaissance d'une personne : prévenu des grâces de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, Jean-Baptiste *sentió la visitación*, se rend compte de la visite de Notre-Dame [263]. — Quand l'ennemi de la nature humaine aura été reconnu à ses fins perverses, sa queue de serpent, *quando fuere sentido y conoscido de su cola serpentina*, on s'appliquera à bien comprendre sa tactique habituelle [334] [11].

b. Discernement du régime ou des pratiques à adopter : au prix d'essais prudents, Dieu amène chacun à voir nettement, *da a sentir*, ce qui convient pour lui [89 ; cf. 130, 7°].

c. Discernement des besoins de l'âme, pour demander grâces et vertus qu'on se voit plus nécessaires, *de las quales siente tener más necessidad* [257 ; cf. 109] [12], pureté des intentions, etc. [184 ; cf. 179, 338, 342]. — Nous reviendrons incessamment sur ce point à propos de « l'élection ».

d. Discernement d'une vérité : par l'alternance des consolations et des désolations, Dieu veut nous donner *vera noticia y cognoscimiento*, pour nous amener à l'intime conviction [13], *para que internamente sintamos*, qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous donner ou de retenir dévotion, amour intense, larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais que tout cela est don de sa grâce [322].

---

[10] La « prima » supprime le *sintiere* et se borne à dire *juxta necessitatem* [8] ; elle substitue ensuite à *siente* l'équivalent *advertit* [10].

[11] « Prima » : *quando fuerit deprehensus et cognitus* [334].

[12] La « prima » simplement : *petet virtutes seu dona quibus eget* [257].

[13] Consolations et désolations s'accompagnent d'émotions sensibles. On pourrait donc être tenté de traduire « pour nous bien faire sentir ». Mais le contexte l'exprime à souhait : il s'agit d'assurer *vera noticia y cognoscimiento*. De fait, en nous ménageant l'expérience sensible de notre impuissance, c'est bien notre intelligence que Dieu veut instruire et convaincre. Aussi Ignace précise-t-il : pour que nous sentions *internamente*, au fond de l'âme. – La « prima » rend *sintamos* par *experiamur* [322]. - Dans la phrase que voici, au contraire, *sentir* signifie seulement éprouver : en variant la mesure de ses mortifications, *muchas veces sentirá*, souvent on éprouvera davantage illuminations intérieures, consolations, inspirations divines destinées à faire trouver le juste milieu [213]. La « prima » et la « vulgate » maintiennent le verbe *sentire*.

e. Discernement de l'origine, de la nature et de la valeur des mouvements intérieurs. — L'âme est sollicitée tantôt par de bons, tantôt par de mauvais esprits. De là les avis du saint pour remarquer, distinguer et comprendre en quelque mesure, *para en alguna manera sentir y cognoscer*, les interventions de ces divers agents et les fins auxquelles ils tendent [313]. Assurément, ce ne sont pas ces avis qui déterminent et donc font éprouver ou « sentir » ces alternances ; mais ils apprennent d'abord à y prêter attention, puis à les interpréter comme il convient, et à se conduire en conséquence. A bon droit, on les désigne d'ordinaire sous ce titre : Règles pour le discernement des esprits [313-336][14]. Les mêmes remarques valent pour les Règles relatives aux scrupules : *para sentir y entender escrúpulos* [345].

f. Aux dernières pages des Exercices, Ignace a placé ce qu'on nomme ses *Règles d'orthodoxie*. Elle sont à garder, dit-il, pour assurer *el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener* [352]. En latin, le R. P. Roothaan très correctement pouvait écrire : *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia.* « Règles pour sentir avec l'Église », par contre, n'est pas français. « Pour penser vraiment comme nous le devons » est acceptable. Préférable toutefois, semble-t-il, la traduction que voici : « Règles pour être (ou se maintenir) vraiment en conformité de sentiments avec l'Église ». En dehors de la soumission à ses décisions solennelles ou « définitions » [353, 365], il est en effet des dispositions de respect [361, 362], des sympathies [363], des habitudes de prudence [366-370], en ce sens des « sentiments », qu'elle appelle et contribue à entretenir, sous l'action du Saint-Esprit [15].

Les textes suivants semblent d'une exégèse plus délicate.

a. La seconde des annotations préliminaires notamment recommande au directeur, dans l'exposé des « points » sur lesquels on devra réfléchir, une grande concision. « En effet, explique-t-elle, si celui qui fait la contemplation, prenant ce qui constitue vraiment le fond de l'histoire [16] [d'une scène évangélique, par exemple], réfléchit et raisonne par lui-même, et découvre une chose ou l'autre qui la lui fasse un peu mieux comprendre ou sentir, *más declarar o sentir*, grâce à son labeur personnel, ou grâce à l'assistance divine qui illumine son intelligence, il y trouvera plus de goût et de fruit spirituel, que si celui qui donne les exercices lui en eût longuement expliqué le sens [ou la portée]. De fait, ce n'est pas savoir beaucoup [le grand nombre des idées], *el mucho saber*, qui apaise et satisfait, mais *el sentir y gustar*, mais sentir et goûter les choses dans l'intime de l'âme [2].

---

[14] « Prima » : *Regulae ad discernendos spiritus* [313] ; dans le texte suivant: *ad discernendum scrupulos* [345].

[15] Les sections [361-370] se bornent à citer quelques exemples.

[16] *Tomando el fundamento verdadero de la historia* [2]. – Il ne s'agit nullement ici de fondement historique ou critique, mais de la substance ou de l'essentiel du fait.

Dans la première formule, *más declarar o sentir* exprimeraient-ils une disjonction : ou mieux saisir (par l'intelligence) ou mieux sentir (par une appréciation affective) ? — Il ne semble pas. Le directeur, est-il dit, doit éviter un exposé prolixe, *el mucho declarar el sentido de la historia* ; c'est au retraitant que revient l'effort nécessaire pour approfondir et mieux comprendre : *declarar o sentir* paraissent donc plutôt synonymes.

La formule finale *sentir y gustar* autorise une hésitation analogue. Entre les deux mots, il y a toutefois une nuance manifeste : pour goûter, il faut d'abord sentir. Or, d'après le contexte [2], sentir est ici le fruit ou la récompense d'*une réflexion personnelle.* Ignace n'escompte certes pas que le Saint-Esprit en dispense, mais seulement qu'il la dirigera, la soutiendra, et même fera *goûter* la vérité *perçue*, si l'exercitant s'applique à réfléchir comme il le doit. Une traduction fidèle n'a pas à rendre mot pour mot, mais à rendre la vraie pensée de l'auteur. Il paraît donc nécessaire de substituer au *sentir* espagnol le terme *comprendre* ou un équivalent : l'exactitude critique y gagne ; la mystique n'y perd rien.

b. L'important colloque du troisième exercice porte : « [Je demanderai] *que sienta interno conoscimiento de mis peccados y aborrescimiento dellos* ». Une connaissance intime, à proprement parler ne se *sent* pas ; l'horreur du péché réside, non dans la sensibilité, mais dans l'intelligence qui en saisit la malice ; il faut donc traduire, ce semble : je demanderai de *connaître* et de détester mes péchés [63] [17]. « [Je demanderai en outre] que *sienta* le désordre de mes actions, afin que, le détestant, je me corrige ». C'est l'intelligence qui juge du désordre. Le dégoût qu'il doit inspirer (et qui peut avoir sa répercussion sur la sensibilité) dépend de ses révélations. *Sienta* ici encore a donc le sens de « comprendre » [18].

c. Avant de méditer sur l'enfer, le retraitant demande *interno sentimiento* des peines que souffrent les damnés [65] [19]. Devrait-il donc chercher à émouvoir sa sensibilité, à s'impressionner ? — Assurément la crainte de l'enfer qu'il doit tendre à acquérir, « afin que si ses fautes lui faisaient oublier l'amour du Seigneur, du moins la crainte des châtiments l'aide à ne point tomber dans le péché », cette crainte dépend de l'intelligence plus ou moins vive des sanctions éternelles : — peine des sens, souffrances plus cruelles, les remords et le désespoir des damnés [69], plus terrible encore la peine du dam, la privation à tout jamais

---

[17] La « prima » traduit *ut habeam sensum internum peccatorum*; elle maintient ensuite *sentiam* [63].

[18] Texte strictement parallèle: une confession générale, durant les exercices, aura notamment pour avantage d'amener à mieux comprendre ses péchés et leur malice, *se conoscen más interiormente los pecados y la malicia dellos*, d'où résultera *más conoscimiento y dolor dellos* [44, 2°].

[19] « Prima » : internam *cognitionem* [65].

de la contemplation, de l'affection de la Beauté et de la Bonté infinies. Il me semble, déclarait Ignace pour sa part, que les autres tourments de l'enfer me laisseraient insensibles; mais entendre blasphémer le très saint nom de Dieu me serait une torture beaucoup plus rigourense et absolument intolérable [20]. L'*interno sentimiento* à obtenir est donc avant tout, — nous ne disons pas « exclusivement », — une conviction de l'intelligence. Plus elle sera réfléchie, raisonnée, plus ardent sera l'amour de reconnaissance auquel la méditation doit conduire [71]; plus l'âme s'ouvrira, pour la suite des exercices, à la générosité; plus assurée sera sa persévérance.

Arrêtons-nous un peu plus aux pages capitales qui concernent « l'élection ». L'heure venue de choisir un état de vie ou de se fixer un plan de réforme, quelle place Ignace assigne-t-il au « sentir » ?

On sait qu'il distingue trois temps ou trois cas : dans le premier, miraculeux en somme, comme pour saint Matthieu (Lc, v, 27-29) et saint Paul (Act. ix, 1-20, etc.), aucun doute n'est possible : l'appel divin est manifeste : « Viens ! Suis-moi ! » [21] [175]; — dans le second, temps agité, peut-on dire, les fluctuations du sentiment sont très accusées ; mais, précisément, moyennant un discernement judicieux des esprits, *per experientiam discretionis diversorum spirituum* [176], on arrive à dégager des alternances de consolations et de désolations « beaucoup de lumière et de connaissance » ; à l'intelligence par conséquent de conclure ; — dans le troisième cas, « temps tranquille », l'âme « n'est pas agitée par les divers esprits ; elle use de ses puissances naturelles librement et paisiblement ». Deux méthodes sont alors proposées. Dans l'une et l'autre ce qu'il faut *sentir*, le voici : l'indifférence parfaite de la volonté, sa disposition à se décider uniquement pour ce qu'on jugera devoir procurer à Dieu plus de gloire [179], pour son seul amour [184] [22]. Une telle pureté d'intention ne peut certes se discerner que par l'intelligence. Aussi saint Ignace recommande-t-il de réfléchir convenablement et loyalement, *discurriendo bien y fielmente con el entendimiento* [180], de considérer au regard de la

---

[20] X. De Franciosi, *L'esprit de S. Ignace*[3] (Paris 1952) c. iii, p. 27 n. 11. – Pensée analogue chez S. Thérèse, *Château intérieur*, viies dem., c. ix. *Œuvres*, éd. des Carm., VI, 252.

[21] Le texte porte : « Dieu meut et attire [alors] la volonté de telle manière que, *sin dubitar ni poder dubitar*, l'âme pieuse suit le chemin qui lui est indiqué ». On peut traduire évidemment soit « sans douter de *l'appel* », soit « sans hésiter sur *la réponse à faire* ". Par contre « sans pouvoir hésiter *à répondre* » supposerait que l'acquiescement n'est plus libre, alors qu'il reste possible de « regimber contre l'aiguillon » (Act. ix, 5). D'ailleurs, dans les deux cas cités en exemples, *la lumière seule* manquait : Saul ne persécutait que « par ignorance, ce qui lui a valu misericorde » (I Tim. i, 13) ; — le fait que Lévi, le publicain, est appelé sans que Jésus prenne soin de préparer son âme, par surcroît l'allégresse de sa réponse (Lc., v, 29) semblent témoigner aussi nettement de son entière bonne volonté.

[22] Détail des plus significatifs : Ignace invite à considérer ce que l'on conseillerait, non à un parent ou à un ami très cher, mais *à un inconnu* [185]. – Pourquoi, sinon pour que la voix de la chair ou les *sentiments naturels* n'interviennent en rien ?

raison, *considerar raciocinando* [181, 182], le pour et le contre des décisions envisagées. Après avoir indiqué divers moyens de contrôler les dispositions intimes, il conclut qu'on devra se prononcer d'après la motion la plus forte de la raison, non d'après aucune motion d'une sensibilité mal réglée, — *según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual* [182] [33].

L'élection terminée, on devra s'empresser de l'offrir à Dieu et le prier, si vraiment elle s'accorde avec sa plus grande gloire, de daigner l'agréer et la confirmer, *rescibir y confirmar* [183, 188]. Qu'on veuille bien le remarquer : on ne demande pas au Seigneur, tout au moins comme un signe indispensable, de faire *sentir*, par quelque suavité ou joie intime, qu'il agrée l'élection : ce serait tout remettre en question et substituer, en dernière instance, au verdict de l'intelligence un recours au sentiment. Rien de plus dangereux, en somme, et de moins propre à pacifier les âmes.

Très souvent, il est vrai, spécialement pour les débutants, Dieu récompense sur-le-champ par des consolations sensibles des résolutions généreuses ; par contre, il les refuse fréquemment à d'autres âmes, pour accroître le mérite de leur décision et les préparer à une vie plus virile. La certitude d'avoir réfléchi, prié et tout réglé comme la raison et la foi le leur imposaient, doit alors leur suffire. Précisément parce que le sentiment y a moins de part, l'élection réglée en de telles conditions est moins exposée aux illusions ; par ailleurs, puisqu'il a fait loyalement tout ce qu'il devait faire, le retraitant est autorisé à penser que si Dieu, pour le moment, attendait de lui autre chose, il le lui aurait fait comprendre.

Dans le texte cité à l'instant, Ignace en somme suppose la décision prise, *hecha la tal elección* [183] ; il invite à l'offrir telle quelle ; mais de plus à demander la force d'exécuter. Aussi la vulgate rend-elle très judicieusement *confirmar* par *stabilire*.

La dernière phase de l'élection consignée dans le Journal spirituel éclaire à souhait la pensée et la pratique d'Ignace. Il le « sent » alors : Dieu préférerait qu'il mette un terme à ses délibérations ; d'autre part, il « sent » en lui-même le désir de ne conclure que sous l'impression d'une vive consolation. Il vient toutefois à le comprendre : un désir, tout au moins une exigence de ce genre sont injustifiables. En conséquence, il se décide à tenir la question pour réglée [34]. — Le même terme *sentir*, on le voit, qualifie deux perceptions fort différentes. Le « sentiment » qui finit par l'emporter s'appuie en fait sur des motifs rationnels : la question a été dûment et suffisamment examinée : *siendo la cosa en sí clara*, sans raison qui autorise un délai, *no seyendo per qué*. — La consolation, attendue à tort comme signe de la volonté divine, survient aussitôt comme encouragement et récompense.

---

[33] A n'en pas douter [21, 169, 179-181, etc], *sensual* désigne ici toutes les affections désordonnées, les tendances de la mauvaise nature judicieusement analysées en particulier par l'*Imitation* (l. III, c. LIV ; cf. l. I, c. I, n° 5 ; XX, n° 7 ; - l. III, c. I, n° 1 ; LIII, n° 2 ; LIV, n° 2 ; LV, n° 1 et n° 3 ; - l. IV, c. I, n° 9), et par le P. Calveras, étude citée dans la n. 5, § III et IV, p. 377-392.

[34] Journal, 12 mars, n° 30bis. MI, *Const.*, I, 124-125. - Texte capital, la lettre à Ramírez, MI, *Epp.*, XI, 184-185 ; cf. nos *Exercices*[8], I, 219-222.

II. Lettres de direction.

Ignace écrit à la Sœur Rejadell : « Très volontiers, je vous dirai *lo que siento en el Señor*, ce que je pense ou comment je vois les choses ... Souvent il arrive que notre Seigneur meut et contraint notre âme à une opération ou à une autre... Il l'élève toute à son divin amour et nous-mêmes à *su sentido* ... Et ce sien *sentido* est nécessairement de nous conformer aux Commandements, aux préceptes de l'Eglise, à l'obéissance à nos Supérieurs ». — Si *sentido* signifiait sentiment, le texte devrait porter *es conforme.* Puisqu'il porte *es conformarnos,* il exprime une intention : les *vues* de Dieu sont toujours de nous conformer aux règles qu'il a fixées ou qu'il inspire lui-même à son Eglise.

En terminant, Ignace s'excuse de ne pouvoir aborder certaines *materias* qui se laissent plus aisément *sentir que declarar.* Il est bien vraisemblable que ces sujets difficiles à exposer en peu de mots ne sont pas les alternances de consolation et de désolation dont il vient de traiter assez longuement, mais surtout ce qu'il a noté en passant, les *muchos secretos,* les multiples secrets que Dieu découvre, et cela de plus en plus, à des âmes privilégiées, bref les illuminations mystiques. On voit ce que signifie encore ici le mot *sentir* [25].

Les dernières lignes, comme un bon nombre d'autres lettres, expriment le souhait d'obtenir de la bonté divine une double grâce : *que su santíssima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos* [26].

---

[25] S. Thérèse de son côté mentionne certaines paroles du Sauveur *que son más para sentir que para decir. Château intérieur,* viiies dem., c. ii, dans *Obras,* éd. Silverio de S. Teresa, IV, 185 ; éd. des Carm., VI, 285. – Ces paroles sont si loin d'être inexprimables que la sainte les cite à son directeur : « Tu es ma véritable épouse, etc. ». *Relation XXXV,* éd. Silverio, II, 64 ; *Relat. XXV,* éd. des Carm., II, 245. – On conçoit par contre que son humilité les juge destinées plutôt à être *perçues* qu'à être communiquées (sans discrétion). La nuance de rédaction de son *más para sentir* (Thérèse), au lieu de *que mejor se dejan sentir* (Ignace) contribue à favoriser cette interprétation. – A la traduction par *percevoir* (comprendre, saisir, etc.) on peut certes objecter qu'aucune grâce mystique n'est conférée uniquement pour éclairer l'intelligence, mais vise spécialement à provoquer la consolation, la joie, l'amour. Ce point est hors de doute ; cf. La Reguera, *Praxis theol. mysticae,* I (Rome 1711) 790 sv, n° 772 sv. Toujours est-il que, dans la généralité des cas, c'est l'illumination ou la vision (*sentir*) qui détermine la délectation (*gustar*) ; plus loin n° 34. – Le Journal va montrer d'ailleurs des équivalences certaines entre « sentir » et « voir ».

[26] MI, *Epp.,* I, 101, 105, 107 ; — clausule équivalente, p. 82, 99, 113, 122, etc. — Pour justifier la traduction du *sentir* espagnol par le même mot français, un critique distingué écrit : « Sentir [en de tels cas] ne confirme pas quelque décision antérieure de la raison ; il supplée la raison défaillante ; il motive la décision ; il est déjà l'élection ». — Comment l'admettre, alors que le lignes suivantes précisent : « Il y a eu assomption *dans une lumière nouvelle* de toutes les données rationnelles jusqu'alors insuffisantes à entraîner la décision » ? Un surcroît de lumière s'adresse à l'intelligence. — Lorsqu'il met un terme à des perplexités douloureuses, et surtout lorsque s'y adjoint une suavité ou consolation spéciale, ses répercussions sur la sensibilité peuvent être si intenses, que l'expression « sentir la volonté de Dieu » vienne

Evidemment, qu'il s'agisse d'obéir aux commandements de Dieu ou de choisir entre des actes plus ou moins parfaits, il y a toujours lieu de tenir compte de ce qu'on peut considérer comme des sollicitations, des motions intimes de sa grâce ; mais le contrôle de la raison et de la foi demeure toujours indispensable. Chez les « parfaits », tout au moins chez des âmes très avancées dans les voies spirituelles, il peut être si rapide tout ensemble et si sûr qu'il paraisse plus instinctif que discursif : on dirait qu'il « sentent » ce qui convient. Il n'en va de même ni pour les « progressants », ni surtout pour les « débutants ». Comment estimer que saint Ignace, en écrivant *sintamos*, l'eût jamais oublié ?

Quelques lignes encore extraites de la Lettre sur l'obéissance : « Si donc [pour le succès des manoeuvres de corps] il est nécessaire qu'il y ait, entre la tête et les membres, *un sentir*, il est facile de comprendre s'il est raisonnable que la tête *sienta* comme eux, ou ceux-ci comme elle » [27]. Sans aucun doute, les divergences entre les avis des chefs et ceux des subordonnés peuvent procéder à la fois de principes différents et de sentiments plus ou moins opposés (courage ou timidité, antipathies ou sympathies personnelles, etc.) ; au total toutefois, les uns et les autres se prononcent sur une *tactique*. L'*un sentir* est donc sûrement à traduire : *unité de vues* ; les soldats doivent se conformer à celles des chefs, bien plus les faire leurs autant que possible, puisque à ce prix seulement ils apporteront à en assurer le succès toute leur sagacité et toute leur énergie : obéissance de jugement.

III. Journal spirituel.

Dans le *Journal spirituel* [28], notes hâtives, sans apprêt, le mot *sentir* revient avec une fréquence extrême [29].

Lorsqu'il concerne ou l'état de sa santé, ou les joies, les consolations

---

spontanément sur les lèvres. On doit en convenir; mais il ne semble pas, vraiment, que la formule de saint Ignace, *que sintamos*, etc., vise uniformément ces états forts, ni par conséquent que la traduction « sentir » soit toujours à maintenir en français. Des formules parallèles, comme « sentir la pureté de son amour [184], sentir ce qui procurera à Dieu plus de gloire [179] ; sentir le meilleur parti [89, 130 (7), 235] », peuvent lever à ce sujet les derniers doutes. Au surplus, pour échapper aux illusions, ces états forts, requièrent autant, sinon plus que d'autres, le discernement des esprits. Chez des âmes prudentes, l'impression finale de « sentir la volonté divine » s'appuie donc, en fin de compte, sur une évidence rationnelle [176].

[27] MI, *Epp.*, IV, 677, n° 18. – Relinquamus nostrum sentire. *Imitation*, l. I, c. IX, n° 2 et 3, etc.

[28] Texte du Journal, éd. A. Codina, dans MI, *Const.* I, 86-158. – I. Iparraguirre et C. De Dalmases, *Obras completas de S. Ignacio* (Madrid 1952) 285-340. Études sur ces pages : C. De Dalmases, ibid., p. 273-284 ; J. De Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, 25-56. – Nous renvoyons aux *Constitutiones*.

[29] Voire excessive : « Creciendo la devoción . . . en sentir que sentía o aprendía divinitus » ; 12 mai, n° 47. MI, *Const.*, I, 137.

savourées à la suite des faveurs divines, l'exégèse en est des plus aisées. A la suite de cette oblation, écrit-il par exemple, de telles délices, *tantos regalos*, que je *sentais* en moi le désir de ne pas chercher à me relever, mais de rester là, *en lo que tanto excesivamente sentía*, à jouir de ce que je ressentais de façon si intense[30]. Inutile d'accumuler les références.

L'interprétation devient des plus embarrassantes, dès que le saint tend à exprimer la nature même des grâces reçues, impressions, illuminations ou visions soit imaginatives, soit intellectuelles.

On peut sans doute, en pareil cas, rendre le *sentir* espagnol par le même mot français, en se bornant à observer que l'âme possède en quelque sorte des « sens spirituels » et que tous les mystiques usent de métaphores empruntées à l'ordre sensible : sentir, voir, goûter, etc. N'est-il pas cependant légitime, nécessaire même de chercher à préciser ce qu'ils mettent sous ces mots ?

Lorsqu'il s'agit de « visions intellectuelles » des plus relevées, le mot *sentir* ne peut manifestement signifier que percevoir ou saisir par l'intelligence. Pour le 21 février 1544, le Journal porte : « J'étais là, *sentiendo intelligençias espirituales*, percevant des illuminations spirituelles, telles qu'il me semblait comprendre que je n'avais quasi rien de plus à savoir en ce sujet de la Très Sainte Trinité » (MI, *Const.*, I, 102, n° 20, lignes 23-24). Quelques lignes plus loin, le texte témoigne d'une hésitation : « En cette même messe, je connus, sentis ou vis, *conoçía, sentía o vía*, — Dieu sait ce qu'il en est, — [l'immanence dans le Père des deux autres Personnes] ; même connaissance, *oltro tanto sentía*, en m'adressant au Fils, de même en m'adressant au Saint-Esprit » (l. 29-34). Hésitation analogue, pour une illumination semblable : Ignace écrit, le 19 février : *sentir o veer* (ibid., n° 18, p. 101, l. 74). A cette occasion, il distingue en outre deux phases : d'une part, *sentir o veer entendiendo*, d'autre part, *más sentiendo o viendo que entendiendo* (l. 74 et. 85), comme le 23 février *un cierto sentir o veer con el entendimiento* (n° 22, p. 105, l. 86).

L'expression *sentir o ver*, reproduite très fréquemment, est parfois fortement appuyée. Ainsi le 24 février : *un tanto amor, sentir o veer a Jesú que me pareçía . . .* (n° 23, p. 105, l. 24) ; le 25 : *un sentir o veer que non se puede asi explicar* (n° 24, p. 107, l. 44). De toute façon, il y a donc entre les deux termes une certaine équivalence.

D'autres passages accusent cependant entre eux quelque distinction. Il me semblait, porte la note du 11 février, [percevoir] le Saint-Esprit, *veerle o sentirle en claridad espesa*, dans une clarté épaisse, [moins vive], ou en couleur d'une flamme de feu, de façon inaccoutumée (n° 10, p. 90, l. 82-83). Le 27 février mentionne un *sentir o más propriamente veer* la Très Sainte Trinité (n° 26, p. 108, l. 83-84). Le même texte revient pourtant au doublet *sentir y veer* (l. 87), puis à *sentir* (l. 91, 92), puis à *vision* (l. 96).

En certains cas tout au moins, Ignace attribue donc à *veer* sur *sentir* une nuance plus forte de clarté ou d'éclat[31].

---

[30] 15 février, n° 14. MI, *Const.*, I, 93, lignes 68-71.

[31] Comme Thérèse, par exemple, le 28 août 1575, pour une illumination surna-

La préférence donnée à *veer* ne suppose pas cependant toujours un égal degré d'évidence. Lorsqu'il résume son expérience ineffable du 27 février, Ignace observe en lui, par exemple, *un tirarme el entendimiento,* une sorte d'attirance de son esprit à voir la Très Sainte Trinité, *y como viendo,* et comme une vision des trois Personnes, bien que moins distincte qu'auparavant [32].

Bien d'autres mystiques témoignent dans le même sens. Ils en avertissent également : les visions intellectuelles elles-mêmes ne donnent pas uniformément l'intelligence immédiate de vérités distinctes. « Quand l'âme est ainsi en extase, écrit sainte Thérèse, le Seigneur ne veut pas toujours qu'elle ait *la vue* de ces secrets : elle est souvent tellement plongée dans la jouissance de son Dieu, que ce seul Bien lui suffit . . . Une fois revenue à elle, elle garde l'image des merveilles qu'elle y *a vues* ; mais elle ne peut en décrire aucune » [33]. Peut-être l'émerveillement délicieux de l'âme, aux premiers instants, explique-t-il pourquoi tels et tels mystiques préferent au terme *voir* le mot *sentir* ; mais il s'agit bien d'une vision, — dans plusieurs des cas que nous venons de citer, de visions strictement « intellectuelles ».

Bornons-nous à citer Thérèse d'Avila. Les termes par lesquels elle décrit sa première expérience de ce genre répondent strictement à ceux de saint Ignace : « *Vi cabe mí u sentí,* je vis près de moi ou, pour mieux dire, je sentis, car par les yeux du corps, ni par ceux de l'âme je ne vis rien, mais il me paraissait que le Christ se tenait près de moi et je voyais que c'était lui qui me parlait » [34]. Rendre ici *sentí* par le français « je sentis » au sens banal du mot, n'est pas traduire la pensée de Thérèse, mais la trahir. De fait, « pour mieux dire », à une expression assez claire, « Je vis », elle en substituerait une sûrement plus imprécise et plus propre à décevoir :

---

turelle en tout semblable à celle que note Ignace, le 19 février, 1545 : *se me dio a entender y casi a ver. Obras de S. Teresa,* II, 74, éd. P. Silverio, Burgos, 1915-17 ; MI, *Const.*, I, 100, l. 70-75.

[32] Journal, n° 26. MI, *Const.*, I, 109, l. 7-10 ; cf. n° 27, ibid., l. 21-24 ; n° 28, p. 110, l. 34-36 ; n° 32, p. 113, l. 29-32, etc.

[33] *Château intérieur*, VIes demeures, c. IV ; éd. des Carm., VI, 204 ; cf. p. 202 sv. ; *Obras*, éd. Silverio de S. T., IV, 127.

[34] *Vie par elle-même*, c. XXVII, dans *Obras de S. Teresa*, éd. P. Silverio, I, 208-209. – Explications non moins fermes, après emploi de métaphores analogues : « En réalité, écrit-elle, on ne sent pas de chaleur, on ne respire pas de parfum . . . Si je me sers de telles expressions, c'est pour me faire entendre, *sino para dároslo a entender* ». *Le château intérieur*, IVes dem., c. II ; ibid., IV, 55. – « Sensations spirituelles », disent quelques auteurs. Expression tolérable, vu le sens qu'ils lui donnent, mais hybride. Plus judicieuse celle du P. Maréchal : intuitions intellectuelles : « En rigueur des termes, les sens spirituels ne sont autre chose que les différents modes de saisie intuitive des objets immatériels par l'intelligence ». *Dict. de spirit.*, art. « Application des sens », I, col. 826-827. Encore le terme « saisie intuitive » est-il inadéquat: Dieu peut, sans apporter à l'intelligence de nouvelles lumières, embraser la volonté, comme nous pouvons nous-mêmes, sans motifs nouveaux de tout point, nous livrer davantage à la joie de l'aimer ou de nous en savoir aimés. – Sur les sens spirituels, J. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychol. des mystiques*, II (Paris-Bruxelles 1937) c. X, p. 365-382 ; *Dict de spirit.*, I, col. 810-828 ; A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*[10], (Paris 1922), c. CI, p. 93-117 ; cf. c. V, p. 69-92.

« Je sentis ». Comment en outre au terme de ses explications, pourrait-elle ajouter : « En pareil cas, le Christ se présente à l'âme *por una noticia más clara que el sol* : Je ne dis pas qu'on voie soleil ou clarté, mais une lumière qui, sans vision de lumière, *alumbra el entendimiento*, éclaire l'intelligence ». — *En mi sentir*, ou *Éste es mi sentir*, à mon avis ou à mon sens, conclurait sûrement un espagnol, une expérience de ce type n'a rien d'une sensation ou d'une impression sensible ; c'est une *perception*, une *connaissance* d'ordre supérieur, — si supérieure, disent les mystiques, que son origine en devient évidente : aucun effort humain, aucune méthode ne peut la procurer, Dieu seul.

On entrevoit les nuances qui séparent les emplois du mot *sentir*, selon qu'il s'agit des sens corporels, des sens imaginatifs, comme dans les « applications des sens » [65-71, 121-126, 128 etc.], des sens spirituels, au sens large du mot, chez des âmes bénéficiant des premières grâces d'oraison, des sens spirituels proprement dits, chez les mystiques admis à la contemplation infuse ou passive.

Conclusion

Les textes que nous venons de relever éclairent de façon appréciable, ce semble, la position personnelle de saint Ignace à l'égard du sentiment et de la raison.

En fait, ce sont les impressions de sa sensibilité, selon qu'il songeait, aux premiers temps de sa conversion, soit à rompre totalement avec le monde, à l'exemple des François d'Assise et des Dominique, soit à satisfaire ses rêves ambitieux de gloire humaine, ce sont ces fluctuations qui l'amenèrent à discerner les influences et les visées si différentes du bon et du mauvais esprit, à comprendre ensuite qu'il pourrait, selon son expression favorite, « aider les âmes », en les éclairant à ce sujet : première idée, très vague de ses *Exercices* [35].

Les bénédictins de Monserrat lui communiquèrent l'*Ejercitatorio* de García de Cisneros. A Manrèse, il découvrit le « petit Gerson », l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ce livre l'enchanta. Dès qu'il le connut, rapporte l'un de ses confidents, le Père Gonçalves da Câmara, il n'en voulut plus d'autre ; il le consultait, le savourait, le recommandait aux âmes pieuses [36].

Or tel chapitre dans lequel Thomas a Kempis précise les conditions essentielles de la tendance à la perfection [37] ne pouvait manquer de retenir son attention. Qu'on l'analyse et considère ensuite ce titre : « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et régler sa vie sans se déter-

---

[35] Autobiographie, nº 6-8., *Fontes*, I, 370-374 ; cf. nº 99, p. 502-504 ; *Obras completas*, p. 33-35 ; nº 99, ibid., p. 108.

[36] Mémorial de Gonçalves, nº 97, 98, 226. MI, *Fontes*, I, 584-585, 659 ; témoignage d'O. Manare, Responsio, nº 18, dans MI, *Scripta*, I, 516.

[37] *Imitation*, l. III, c. LIII, nº 2-3.

miner par aucun affection désordonnée » [21]. De part et d'autre même consigne générale : « se vaincre », extirper toute « affection désordonnée », pour suivre le Christ ou marcher avec lui en toute liberté ; — même opposition entre la *ratio*, la « raison » éclairée par la foi, évidemment, et la « *sensualité* »[38], les tendances qui d'une manière ou d'une autre relèvent de la concupiscence. Un tel accord de pensée et d'expression ne rend-il pas une dépendance au moins vraisemblable ?

Par la suite, les illuminations surnaturelles qui récompensèrent si tôt la générosité d'Ignace à se vaincre, les errements des *alumbrados*, ses essais personnels d'apostolat et certains de ses échecs ne purent qu'accroître sa défiance à l'égard de motions ou d'inspirations dispensant plus ou moins de la pratique exacte des commandements et de la docilité à l'Eglise authentiquement dirigée par l'Esprit Saint.

De là les retouches qu'il fit subir à sa première rédaction jusqu'en 1541, et même jusqu'en 1547.

Sans aucun doute, la règle souveraine de la vie chrétienne est la docilité au Saint-Esprit ; mais la mauvaise nature se paie fréquemment de vains prétextes ; le mauvais ange se transforme souvent en « ange de lumière » [332]. Pour déjouer ces illusions un contrôle rigoureux est donc nécessaire : celui de la raison éclairée par la foi, *moción racional* [179, 180, 182]. Osons le dire : il devient aisé pour des âmes formées à l'école des Exercices, à cette condition toutefois, entre bien d'autres, qu'elles interprètent toujours correctement le mot *sentir*. Or, on a pu s'en rendre compte : lorsqu'il s'agit d'illuminations mystiques, bien qu'il puisse à l'occasion couvrir en même temps les *regalos* ineffables qu'elles déterminent, ce mot n'implique par lui-même aucune émotion sensible ; — dans l'ordre des expériences communes, notamment lorsqu'il s'agit de résolutions à prendre, *sentir* signifie nettement discerner en fin de compte *par l'intelligence* ce qui correspond au bon plaisir de Dieu, à « son meilleur service », à « sa plus grande gloire ».

En fin de compte, disons-nous. Ignace fait assurément grand cas des consolations affectives en général, plus encore des faveurs mystiques[39] ; mais, s'il a rédigé avec tant de soin ses règles sur le discernement des esprits, ses règles d'orthodoxie, ses méthodes d'élection, bref, ses Exercices, n'est-ce pas précisément pour assurer *par une réflexion toute imprégnée de prière* la stricte fidélité aux principes révélés, et pour

---

[38] Sur l'emploi de *sensualitas* chez S. Ignace, voyez plus haut, note 23. – S. Jean de la Croix oppose pareillement *sensual* à *spiritual*, *Montée du Carmel*, l. I, c. VI, n° 2. *Obras*, éd. Silverio de S. Teresa, II, 32 ; cf. 14 n. 1. La terminologie de Cisneros (et même son orientation générale) ne révèlent pas des concordances aussi frappantes.

[39] Des plus explicites à cet égard ses deux lettres du 18 juin 1536 à la Sœur Rejadell (MI, *Epp.*, I, 104) et du 20 septembre 1548 à Borgia sur les *impressiones y illuminaciones divinas* et *los otros gustos y sentidos spirituales* (II, 236). – Le parallélisme des termes dans ces deux membres de phrase n'est pas sans intérêt.

apprendre par là à « se vaincre » aux mêmes fins et dans le même esprit que Jésus l'a demandé à ses disciples : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même et porte sa croix chaque jour » (Lc. IX 23) ?

L'austérité d'un tel programme, se renoncer, se vaincre, peut effrayer. Pour la faire accepter ou plutôt aimer comme l'ont aimée ses familiers et tant d'âmes habituées à contempler sa vie, le Sauveur comptait sur la séduction qu'il exerce et sur le concours intime de sa grâce ; Ignace aussi.

DEUX TRAITS DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DE SAINT IGNACE

Prof. ROBERT RICARD. – Paris, Sorbonne.

SUMMARIUM. – Historiographi sancti Ignatii, recte quidem, ut insigne eius vitae spiritualis, absentiam mysticae nuptialis atque singularem pietatem in SS. Trinitatem animadverterunt; quarum rerum altera propria saepe fuit eorum qui iuventuti aliquantulum indulserunt, altera vero communis hispanicae religionis a tempore Patrum visigothorum per totum aevum medium ad aetatem usque Ferdinandi Aragonensis ac Elisabeth Castellanae.

Dans les pages lumineuses qui forment la première partie du grand ouvrage du P. de Guibert sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus, le lecteur peut remarquer deux traits de l'expérience mystique ignatienne: un trait négatif, « l'absence totale de ce qu'on pourrait appeler l'aspect *nuptial* de l'union mystique »; un trait positif, la place prépondérante de la dévotion à la Sainte Trinité [1]. Solidement fondées sur les textes et les documents, déjà faites par des auteurs antérieurs, ces deux constatations ne semblent pas pouvoir être contestées. Elles sont simplement de nature à susciter quelques réflexions.

La première soulève un problème délicat, celui des péchés de saint Ignace avant sa conversion. En pareil cas, il peut y avoir quelque inconvenance à scruter avec une précision trop complaisante les défaillances charnelles d'une jeunesse où la foi survécut à travers les désordres. La discrétion s'impose à l'historien chrétien. Mais il lui est permis de rappeler en quelques mots les deux indications de l'homme qui a figuré parmi les premiers compagnons du saint et qui lui a succédé à la tête de la Société, Diego Laínez. La première est plus voilée: avant d'arriver à Montserrat, Ignace prononce le vœu de chasteté, parce que son passé lui fait comprendre que c'est le point sur lequel il risque le

---

[1] Sur ces deux points, voir Joseph DE GUIBERT S. I., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Esquisse historique*, ouvrage posthume (Rome, Institutum Historicum S. I., 1953) 38-39 pour le premier point, 33-38 pour le second. – Sur le premier point, le P. Victoriano Larrañaga S. I. a insinué de très légères réserves (*Obras completas de San Ignacio de Loyola*, t. I, Madrid 1947, Biblioteca de Autores Cristianos, nº 24, p. 658-660), mais les textes qu'il invoque ne contiennent que des expressions très générales et ne semblent pas se rattacher explicitement à la « mystique nuptiale ». – Quant au second, le P. de Guibert n'est pas le premier à l'avoir mis en lumière, et d'autres auteurs l'ont repris après lui; c'est une chose si bien acquise et établie qu'il serait sans intérêt de multiplier les références.

plus d'être vaincu. La seconde a pris sous la plume de Polanco une forme moins enveloppée: Iñigo, un jeune hidalgo sans frein, ami du jeu, des femmes et des rixes [2]. Il est inutile d'insister. Assurément, dès le début de sa conversion, il se sentira entièrement purifié à la suite d'une vision de la Sainte Vierge, et il n'éprouvera plus que dégoût pour ce passé charnel [3]. Mais, n'est-on pas autorisé à penser que ces souvenirs et ces sentiments ont pu lui suggérer une réserve, plus ou moins consciente peut-être, et nullement incompatible avec une totale purification, devant la mystique nuptiale inspirée du *Cantique des Cantiques*? Cette purification totale, d'ailleurs, a-t-elle porté sur l'imagination autant que sur la volonté? [4].

De toute manière, il faut noter que, sous ce rapport, saint Ignace ne représente pas une exception. La même absence de la mystique nuptiale se remarque chez des hommes dont la jeunesse avait connu les

---

[2] Ces deux indications ont été rappelées récemment par le P. Robert Rouquette S. I., *Le développement de la spiritualité apostolique de saint Ignace*, dans *Christus*, nº 2 (Paris, avril 1954) 21-45 (voir p. 22-23). Voir aussi Pedro LETURIA S. I., *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, 2ª éd. (Barcelone 1949, Pro Ecclesia et Patria, nº 20) 85, 91. A dire vrai, le raccourci du P. Rouquette (p. 22), « adonné au duel, au jeu et aux femmes », donne à la phrase de Polanco une brutalité qu'elle n'a pas au même degré : *travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas*. Sur la jeunesse de saint Ignace, on peut voir aussi les intéressantes réflexions du P. Hugo RAHNER S. I., *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, trad. fr. (Toulouse s. d. [1948]) 25-27.

[3] Cf. Paul DUDON S. I., *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 59-60, et Donatien MOLLAT S. I., *Le Christ dans l'expérience spirituelle de saint Ignace*, dans *Christus*, nº 1 (Paris, janvier 1954) 23-47 (voir p. 25). Nous discuterons tout à l'heure le texte de l'*Autobiographie* sur lequel se fondent les biographes.

[4] On est amené à se poser la question parce que le texte de l'*Autobiographie* (nº 10) n'est pas absolument cohérent. Je le rappelle : « . . . quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así, desde aquella hora hasta el agosto de 53, que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne . . . ». Ce passage réunit, sans les bien distinguer, deux choses tout à fait différentes, les images (*especies*) et le consentement (*consenso*). Après avoir dit que les images elles-mêmes avaient disparu, le texte ne nous parle plus que de consentement. Peut-on entendre que la disparition des images, peut-être liées à des souvenirs, n'aurait été que temporaire, tandis que la disparition du consentement fut définitive ? Ou la disparition du consentement fut-elle seulement la conséquence naturelle de la disparition des images ? Le P. Dudon affirme catégoriquement la disparition définitive des images : « elle [la Vierge] effaça en lui, comme avec sa main bénie, toutes les images et pensées impures. Ce fut pour jamais ». *Saint Ignace*, 505. – Le P. Leturia n'est pas moins affirmatif : « una renovación radical e irrevocable de su fantasía [= imagination] y de su carne antes pecadoras ». *El gentilhombre*, 189. – Le P. Larrañaga précise moins ce qui concerne l'imagination : « una transformación radical y perpetua en materia de pureza ». *Obras*, t. I, B.A.C., nº 24, p. 136, n. 22. – Le P. Pinard de La Boullaye, rappelant deux témoignages de Laínez et de Ribadeneira, se montre plus réservé, mais semble incliner à la même interprétation que les PP. Dudon et Leturia. *Saint Ignace directeur d'âmes* (Paris [1947]) 6, n. 2.

mêmes erreurs que la sienne, un Fr. António das Chagas dans le Portugal du XVIIe siècle[5], plus près de nous un Charles de Foucauld. Il serait peut-être intéressant de pousser l'enquête et de voir s'il ne s'agit pas d'un fait constant. Il ne serait pas moins intéressant de tenter la contre-épreuve, de chercher également si la mystique nuptiale n'est pas l'apanage des âmes qui ont ignoré les défaillances charnelles, des âmes pures — et non purifiées —, qui peuvent recourir aux symboles de ce genre sans être embarrassées par les souvenirs et le repentir — un saint Bernard, une sainte Thérèse d'Avila, un saint Jean de la Croix, une sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. On a remarqué, à propos de sainte Gertrude, que, pour ces âmes, seule est visible la réalité mystique, tandis que l'image matérielle s'évanouit: le langage le plus audacieux n'a pas ou n'a plus d'autre puissance d'évocation. Pour elles, « l'union charnelle, loin d'altérer la pureté du cœur et de la vie, ne fait qu'en magnifier l'exigence »[6]. Sans doute, mais encore y faut-il justement certaines conditions, qui ne se présentent pas toujours: pour les saints, comme pour la moyenne des chrétiens, il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père.

Avec la mystique trinitaire, nous abordons un terrain un peu différent. Bien des raisons peuvent expliquer la place de prédilection accordée par saint Ignace au culte de la Trinité: lectures, méditations, tout le mouvement même de la vie chrétienne, puisqu'il s'agit d'un dogme fondamental, et certaines faveurs spirituelles, comme la fameuse vision de la Storta. On peut se demander toutefois si, historiquement, saint Ignace n'est pas dans ce domaine l'héritier d'une tradition qui a connu une fortune particulièrement éclatante dans son Espagne natale, et qui plonge ses racines en plein moyen âge hispanique. Il y a longtemps déjà que M. Ramón Menéndez Pidal, commentant le poème du Cid, rappelait que dans l'Espagne du moyen âge on avait l'habitude de dire abusivement la messe de la Trinité et que les *Siete Partidas* du roi de Castille Alphonse le Savant s'élevaient contre cette erreur liturgique[7]. Il ne cherche pas à expliquer le fait, et du reste semblable recherche, qui était hors de son propos, l'aurait entraîné trop loin. Il ne faut pas oublier que, dans l'antiquité et au moyen âge, l'Espagne est un des pays où le dogme de la Trinité a été le plus sérieusement menacé. Il y a connu d'abord le danger priscillianiste et le danger arien,

---

[5] Cf. R. RICARD, *Un spirituel portugais du XVIIe siècle*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 31 (1955) 84-91.

[6] Cf. Dom Pierre DOYEN, Préface au *Mémorial spirituel de sainte Gertrude* (Paris s. d. [1953]) 28-30.

[7] Cf. *Poema de mio Cid*, Clás. cast., n° 24, 3e éd. (Madrid 1929-1931) 147 (à propos du v. 319 : *la missa nos dirá, de santa Trinidad*) ; voir aussi, du même auteur, *Cantar de mio Cid*, Texto, gramática y vocabulario, 2e éd., II (Madrid 1945) 761.

et c'est pourquoi peut-être la liturgie dite mozarabe (ou mieux: hispanique) le met si fortement en relief. Il y a connu ensuite le danger juif et le danger musulman, qui font de Raymond Lulle un défenseur ardent de la Trinité et de l'Incarnation[8]. Au XVI[e] siècle encore on nous dit que « la malignité italienne baptise *peccadiglio di Spagna* l'incroyance à l'égard de la Trinité, dogme auquel répugnent juifs et arabes » [9]. Il ne semble donc pas téméraire de voir dans la célébration fréquente de la messe de la Trinité une pieuse affirmation en face des hérésies et des religions qui niaient ou déformaient le mystère[10].

Au surplus, la dévotion à la Sainte Trinité paraît avoir été de tout temps très profonde en Espagne. Le P. José Madoz, enlevé si prématurément à l'érudition, écrivait un jour que trois dogmes avaient « polarisé » la vie et l'activité du peuple espagnol : la Trinité, l'Eucharistie et l'Immaculée-Conception[11]. Nous savons ainsi que saint Jean de la Croix se plaisait à dire la messe votive de la Trinité, et c'est pendant une conversation sur ce mystère, le jour de la fête, qu'il fut ravi en extase avec sainte Thérèse[12]. Ajoutons à ce propos que l'Ordre de Cluny

---

[8] Cf. Tomás et Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I (Madrid 1939) 495. Sur les hérésies trinitaires dues à l'influence de l'Islam, voir Justo PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba*, 2[e] éd. (Madrid 1942) 76-88. Quand l'abbé D. Juan de Montemayor, dans la légende, a une entrevue avec le renégat qui veut lui persuader d'adopter l'Islam, il lui répond par un bref sermon dont la première partie est un exposé vigoureux du dogme de la Trinité (texte reproduit par Ramón MENENDEZ PIDAL, *La leyenda del abad don Juan de Montemayor*, dans *Historia y epopeya* (Madrid 1934) 189-190.

[9] Marcel BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (Paris 1937) 64 (trad. esp., t. I, México 1950, p. 70).

[10] Dans son livre posthume sur *François Picquet, consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone* (Paris 1942) 9, Georges Goyau signale que les premiers jésuites de Syrie, pays où abondent les hérésies trinitaires, se plaisaient à dire la messe de la Trinité. En Espagne, chaque fois qu'un noble castillan entreprenait une campagne contre les Maures, il venait se présenter au monastère cistercien de Santa María de Huerta, qui au XII[e] siècle était « fronterizo », et l'abbé Martín de Hinojosa célébrait la messe de la Trinité et donnait la communion aux combattants. Justo PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media*, II (Madrid 1934) 521.

[11] *La teología de la Trinidad en los símbolos toledanos*, dans *Revista española de teología*, 4 (1944) 457-477 : « Tres dogmas, principalmente céntricos en el tesoro de nuestra Religión, han polarizado la vida y la actividad de nuestro pueblo: la Trinidad, la Eucaristía y el misterio de la Inmaculada Concepción de María » (p. 457).

[12] Voir la déposition de María de la Cruz à son procès de béatification, dans *Obras de san Juan de la Cruz*, éd. Silverio de Santa Teresa, V (Burgos 1931) 121, et sa biographie par Jérôme de Saint-Joseph, dans *Œuvres de saint Jean de la Croix*, trad. des Carmélites de Paris, 8[e] éd., I (Tours s. d. [1936]), 158-159 et 88-90. La même dévotion à la Sainte Trinité est signalée chez une des plus célèbres compagnes de sainte Thérèse, la V. Anne de Saint-Barthélemy ; cf. *La vie et les instructions de la vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemy* . . . par un Solitaire du Désert de Marlaigne (Paris s. d. [1895 ?]) 158-159. En France, au contraire, Henri Bremond remarque que la dévotion à la Trinité est rarement explicite et consciente. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III (Paris 1921) 398.

semble avoir joué un rôle important dans l'institution et la diffusion de cette messe de la Sainte Trinité [13]. Or on se rappelle l'activité et l'influence des Clunisiens en Espagne au XIe siècle. M. Menéndez Pidal y insiste tout particulièrement dans son *España del Cid* [14]. La diffusion de la messe de la Trinité dans la Péninsule peut avoir été leur œuvre. En pareil domaine, loin de réagir contre la tradition nationale, ils auraient été portés par elle et favorisés par l'attachement des Espagnols à un dogme et à une dévotion si constamment et si dangereusement menacés. La convergence de ces deux courants expliquerait l'usage liturgique dont l'illustre historien a été amené à relever la fréquence [15].

Telle est, en gros, la tradition du pays où saint Ignace est né, où

---

[13] Dom GUÉRANGER, *L'année liturgique, Le temps après la Pentecôte*, I, 15e éd. (Tours 1922) 130.

[14] Voir 4e éd., I (Madrid 1947) 84-85 et 240-251; II, 548-549.

[15] On pourrait citer bien d'autres textes, où cet attachement espagnol à la Trinité dans toute sa précision doctrinale se manifeste avec une insistance révélatrice. Cette insistance est encore discrète dans le *Persiles* de Cervantes (liv. I, ch. 6) : « . . . creo en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas, y que todas tres son un solo Dios verdadero, y que, aunque es Dios el Padre, y Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, no son tres dioses distintos y apartados sino un solo Dios verdadero . . . ». Mais cet attachement, en lui-même si émouvant, prend, à une date tardive, un aspect presque caricatural à la fin du roman de Francisco Santos, *Periquillo, el de las gallineras* (1668). Periquillo agonise. Il va mourir. Quelques minutes avant d'expirer, il a encore la force de tenir aux assistants le discours théologique suivant, qu'il me semble nécessaire de reproduire pour l'instruction du lecteur curieux : « Y el espíritu encomiendo a toda la Santísima Trinidad, a quien creo tres Personas en todo iguales, y un solo Dios todopoderoso, como lo pregona San Agustín; tan iguales y tan perfectas como lo dice San Anastasio; en cuya igualdad no hay cosa criada que sirva una a otra, primera ni postrera, como quiso el arriano Dionisio ; ni cosa desigual, como quiso Eunomio ; mayor ni menor, ni extraña, ni que pretenda ganar la gracia uno de otros, como quiso Macedonio; ni entre estas Divinas Personas hay contiendas ni ruegos, como quiso Maniqueo; ni hay cosa corporal, como quiso Tertuliano; ni son invisibles a sí mismos, como quiso Orígenes; ni tienen cosa visible a las criaturas, como quiso Fortunato; ni tienen voluntad diversa, como quiso Marción; ni hay en el Misterio confusión, como quiso Sabelio; ni cosa solitaria, como quiso Silvano; ni cosa de la Santísima Trinidad, de dignidad u oficio, es dada a otra criatura, como quisieron otros, que no creyeron firmamente que para Dios no hay imposible; que yo creo en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas y un solo Dios verdadero, Principio de los principios, Causa de las causas; porque la Persona del Eterno Padre con su esencia constituye la Persona del Hijo, y la Inspiración con la Esencia constituye la Persona del Espíritu Santo. Con estos términos escolares, que estudié y leí en Agricultura Cristiana, conozco las Personas de la Santísima Trinidad, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo ; y aunque el número es de tres, cuyas luces hirieron la Memoria, Entendimiento y Voluntad del hombre, confieso que le conozco, adoro y reverencio por un solo Dios ; su perfectísimo Entendimiento echó en esta maravilla el resto de su saber, a quien digo, hiriendo este mísero pecho: Pequé ; habed misericordia de mí! – A esta palabra expiró . . . ». On trouvera le texte dans le recueil des éditions Aguilar, *La novela picaresca española* (Madrid 1943) 1845b-1846b.

il a grandi, où il s'est formé. Quand il vient au monde, la guerre de Grenade s'achève, les Musulmans sont définitivement expulsés d'Espagne. Peu après, le grand cardinal Cisneros conquiert Oran et plante la Croix sur la terre d'Afrique (1509). Ces souvenirs et ces événements entourent l'enfance et la jeunesse d'Iñigo. Dans cette atmosphère, il acquiert envers l'Islam une hostilité intransigeante qu'atteste la célèbre aventure avec le Maure rencontré en chemin [16]. On a dit qu'il demeurait un homme du moyen âge [17], mais il est surtout, très concrètement — face à un Erasme, par exemple —, l'homme d'un moyen âge bien déterminé, celui qui survivait encore en Espagne à l'époque des Rois Catholiques.

---

[16] Tous ces points sont bien connus. On se reportera utilement à LETURIA, 63-85 et 244-252.

[17] DE GUIBERT, 55, 155 et 168-170.

UNAS "ANOTACIONES" DEL DOCTOR PEDRO ORTIZ Y SU HERMANO FRAY FRANCISCO SOBRE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

CAMILO M.ª ABAD S. I. — Universidad Pontificia de Comillas.

SUMMARIUM. – Constat ex scripto Patris Emm. López doctorem Petrum Ortiz cum suo fratre Francisco O.S.F. composuisse quasdam annotationes in Exercitia sancti Ignatii. Auctor articuli existimat se earum partem invenisse in R. Academia Historiae matritensi. Primo utriusque fratris vitam enarrat ; deinde doctrinam de electione in supra dicto ms contenta exponit ; tandem rationibus intrinsecis et testimoniis externis probat manuscriptum matritensem continere partem earum annotationum in Exertitia a Petro et Francisco Ortiz exaratarum, quas PP. López, Villanueva et González Dávila apprime noverunt.

Por los años de 1596, el P. Cristóbal de Castro, que preparaba su *Historia del Colegio Complutense*, dirigió al P. Manuel López, morador del Colegio muy desde los principios (1545) y luego rector de él durante muchos años (1557-1565), una serie de preguntas, entre las cuales la 5ª decía de este modo : « Si ha oydo V. R. que en este año [1543] convidaron al doctor Ortiz con la cathedra [de Escri]ptura ; y, porque no la quiso, sabiendo la amistad que tenía con nuestro Padre, la [Univer]sidad le escribió una carta, pidiéndole que escribiese al doctor Ortiz ; y que p[or] respecto suyo le dieron la collegiatura al P. Villanueva ; y que le enderezó [en el] modo de dar los Exercicios ».

Respondiendo a este último extremo, escribe de su letra el P. López : « De que el P. Villanueva, en el dar Exercicios, se aprovechó de ciertos avisos y anotaciones que el doctor Ortiz y su hermano fray Francisco hizieron sobre los Exercitios cuya copia está en un cartapacio que me pidió prestado el Padre Gil González, esto sé yo. Mas que el doctor Ortiz le instruyese, no lo oy ni lo sé ; antes pienso que guardó siempre el modo que vió tener al Padre Salmerón, que le dió en Roma los Exercitios ».

Esta noticia, hasta la fecha poco divulgada, se ha conservado en un cuadernillo suelto de 21 × 15 cms., con 16 hojas sin numerar, incluído en el legajo 1578bis del Archivo de la provincia de Toledo, que es, según en él se dice, el original de la *Historia* del P. Castro [1].

---

[1] La noticia la publiqué yo mismo por primera vez en *Manresa*, 20 (1948) 153-180 : *Un centro de Ejercicios espirituales en la antigua Compañía : el Colegio de Alcalá* (v. p. 171).

Creemos haber hallado parte de esos « avisos y anotaciones » en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, ms. 266 de la llamada *Colección de Cortes*.

No deja de ser interesante la noticia de que el P. Villanueva, gran maestro en dar los Ejercicios, se aprovechara de esos avisos y anotaciones de los hermanos Ortiz, y de que el P. Gil González Dávila, autor del mejor Directorio de los Ejercicios, tuviera a su disposición el cartapacio en que esos avisos y anotaciones se copiaron. Pero el interés mayor sería conocer ese comentario de los Ejercicios o de parte de ellos, hecho por el doctor Ortiz y por su hermano fray Francisco, personajes ambos, cada cual a su modo, grandemente interesantes.

* * *

Sabido es de todos que al doctor Ortiz le dió los Ejercicios el mismo san Ignacio en Montecasino, durante cuarenta días. Algo singular debió de ver el santo en el doctor, para tomarse él mismo durante tanto tiempo el trabajo de cultivar aquel espíritu.

Ya se recuerda que en París, el año 1529, fue Pedro Ortiz, regente a la sazón de teología en aquella Universidad, uno de los que más adversos se mostraron contra Ignacio ; principalmente, a lo que parece, porque entre los estudiantes por éste allí reclutados, Peralta y Castro eran recomendados del doctor. Tan irritado se mostró entonces Ortiz, que, habiendo de volverse aquel año a España, « dejó rogado — escribe Polanco — que procediesen contra Ignacio » en la Inquisición [2].

Desde Salamanca, donde el mismo año 1529 empezó a explicar la cátedra de Biblia, fué enviado nuestro doctor a Roma en 1531, como agente de Carlos V, para que defendiera ante el Papa la causa de la reina doña Catalina en el divorcio intentado por Enrique VIII.

Muerta la reina el 7 de enero de 1537, se dieron por terminadas las gestiones respecto del divorcio, y el doctor Ortiz obtuvo del emperador licencia para volver a su cátedra de Salamanca. Pero Paulo III, que consideraba a Ortiz como « varón consumadísimo en las sagradas letras y, además, conspicuo en costumbres y bondad », quiso retenerle junto a sí para emplearle en el concilio general que ya entoces se preparaba [3].

Por no encontrarse de buenas a primeras con el doctor y con el cardenal Teatino, había diferido Ignacio en 1537 su viaje a Roma desde Venecia ; pero, al llegar sus compañeros a la ciudad eterna, fué precisamente

---

[2] *Summ. hisp. Polanci*, n.º 68, en MI, *Fontes*, I, 192. Ya Ribadeneyra (*Vida del bienaventurado P. Ignacio de Loyola*, lib. 2, cap. 2) escribió : « El cual [doctor Pedro Ortiz], movido por la novedad de la cosa, quiso que se examinase muy de propósito la dotrina y vida de nuestro Ignacio, de que tanto por una parte y por otra se decía. Denunciáronle delante del inquisidor en este tiempo ».

[3] *Concilium tridentinum*, IV (ed. Ehses), p. CXXXVIII. 28.

el doctor Ortiz, quien, viendo la sinceridad y buen espíritu con que procedían, los introdujo a la presencia de Paulo III [4].

Totalmente ganado, después, en conversaciones familiares por Ignacio, a principios de 1538 se retiró con éste a Montecasino, y bajo la inmediata dirección del santo hizo allí, como se ha dicho, los Ejercicios espirituales durante cuarenta días [5]. « Con tanto fruto de su ánima — escribe el P. Ribadeneyra — que decía este excelente teólogo, que había aprendido una nueva teología y cual nunca hasta entonces había venido a su noticia ; la cual, sin comparación, estimaba más que las letras que en tantos años y con tantas fatigas había alcanzado en las Universidades . . . ». « Quedó desde este tiempo — sigue diciendo Ribadeneyra — tan obligado y tan agradecido el doctor Ortiz al Padre Ignacio, por esta merced de Dios que por su mano había recibido, que toda su vida fué íntimo amigo y defensor de la Compañía » [6].

De la estima y veneración particular que sentía por S. Ignacio es buena prueba lo que cuenta el P. Polanco. Después de la Cuaresma de aquel año 1538, empezó Ignacio a predicar en la iglesia de Santa María de Montserrat. Predicaba en español, « y era oído — dice su secretario — de personas de mucha cualidad con mucha satisfacción y edificación de algunos dellos. Del doctor Ortiz oí yo mismo que se tenía por dichoso de no haber faltado a ninguna lección suya » [7].

Créible es que, como era entonces frecuente y casi necesario a falta de texto impreso de los Ejercicios, el doctor Ortiz tomaría por escrito los documentos más importantes del precioso libro, ya que no le mandara copiar, o le copiara todo de su mano, como aquel mismo año lo hacía en Roma el cardenal Contarini.

Que entonces, o más tarde, no se desinteresó Ortiz de los Ejercicios, nos consta por testimonios fehacientes, aun prescindiendo del que hemos citado del P. Manuel López. A Ortiz se atribuía la meditación de la muerte que corría ya escrita desde el tiempo de San Ignacio [8]. Y de él es el *Documento para todas conversaciones y modos de proceder spirituales*, que se hallaba ya en un ejemplar de los Ejercicios, anotado, al decir del

---

[4] Así lo dice el P. Laínez en su *Carta* sobre san Ignacio : « Llegados a Roma, nos habían en Venecia dado aviso de dos personas grandes que nos podían ser contrarias ; y la una en parte lo fue ; la otra, que era el doctor Ortiz, quiso nuestro Señor que nos abrazó con grande caridad y fue medio para que entrásemos al Papa ». MI, *Fontes*, I, 114.

[5] En la *Historia de los Papas*, de Ludovico Pastor, edición castellana, t. XII p. 21, se dice con manifiesto error que, « el Embajador Imperial, Pedro Ortiz, se retiró con él [San Ignacio] por *catorce* días . . . ».

[6] RIBADENEYRA, *Vida*, lib. 2, cap. 12.

[7] *Summ. hisp. Polanci*, n.° 79, MI, *Fontes*, I, 197. - El Dr. Jerónimo Arce decía, al mismo propósito, « que no había visto predicar a nadie [tan] como hombre sino a él, que *erat velut potestatem habens* etc. » Ibid.

[8] Cfr. MI, *Exercitia*, 1097, 1107.

P. Nadal, por el mismo san Ignacio. De este documento escribe el mismo P. Nadal: « Hoc documentum non fecit Pater Ignatius, sed doctor Ortisius, magnus theologus et admodum devinctus Societati, qui a Patre Ignatio accepit Exercitia » [9].

En 1540 el doctor Ortiz era escogido como uno de los teólogos que habían de asesorar al cardenal Contarini en el coloquio de Worms; pero, sustituído Contarini por el obispo Campeggio, Ortiz no figuró entre los teólogos que le acompañaron[10]. Entonces debió de ser cuando, con licencia del Papa, emprendió Ortiz su viaje de regreso a España, tomando por compañero al Bto. Fabro; sino que, ya en el viaje, recibió orden de Carlos V de dirigirse a Worms como teólogo suyo. Nos lo dice así el Bto. Fabro en su *Memorial*: « Hoc eodem anno [1540] profectus sum iussu Pontificis, iturus in Hispanias cum doctore Ortiz, qui, vocatus ab imperatore, me secum adduxit in hanc Germaniam ad colloquia Bormatiae; accessimus autem 25 octobris » [11].

En Worms, y poco después en Ratisbona, donde se celebrada la Dieta del Imperio, Fabro trabajó con grandisimo fruto en conversaciones particulares, confesiones y Ejercicios. El doctor Ortiz, ya que no podia intervenir como teólogo en los coloquios, comenzó a predicar en la Corte del Emperador con no pequeño fruto. «Ya os he escrito — dice Fabro el 24 de marzo de 1541 — de cómo el doctor es hecho predicador formado delante de su magestat, sin haberse jamás ensayado, ni en aldea, ni en menor auditorio *quam sit tota curia Cesaris*: cada día va pero crezçiendo *non etate aut sapiencia*, mas en desenvoltura y en tono: haze temblar el auditorio » [12].

Todavía, sin embargo, pudo el doctor hacer en Ratisbona su papel de teólogo, pues el emperador, terminada la Dieta, dió, escribe Fabro, a sus doctores Ortiz, Moscoso, Corruble (el belga) y Malvenda, para que lo examinaran, lo que se había convenido y desconvenido cuanto a los articulos de la Confesión de Augsburgo; para lo cual dos veces al día se reunían en casa del maestro Pedro de Soto, confesor de Su Majestad. [13].

A fines de julio, salía Ortiz de Ratisbona con toda su casa para España, acariciando respecto de Fabro y de la Compañía grandes planes, que de momento vino a cortar, al cabo de s is meses, la orden del Cardenal Farnese mandando a Fabro, en nombre del Papa, que otra vez volviese a Germania[14].

Muy pronto, después de su llegada a España, el doctor Ortiz visitó a su hermano fray Francisco en el convento de Torrelaguna, donde vivía

---

[9] Ibid., 577, 578. El documento se reproduce en la p. 699.
[10] PASTOR, XI, 351 (cap. v, § 2).
[11] *Memoriale*, n.º 20, *Fabri Mon.*, 499.
[12] Ibid., n.º 30, p. 84.
[13] Ibid., n.º 37 (Ratisbona, 9 iunii 1541), p. 110.
[14] Ibid., n.º 46, p. 140.

retirado desde el año 1532[15]. Las visitas hubieron de repetirse en años sucesivos, y de ahí nació la colaboración de los dos hermanos en los « avisos y anotaciones sobre los Ejercicios », de que nos da noticia el P. Manuel López.

A fray Francisco, en general, no se le conoce sino por la monografía de Eduardo Böhmer, *Franciska Hernández und Frai Francisco Ortiz* (Leipzig 1865)[16]. Aun reduciendo a sus justos límites, como lo hace el P. Llorca[17], estas lamentables relaciones, no es la conducta de fray Francisco durante ellas, y después que le detuvo la Inquisición, lo más a propósito para formar de él gran concepto. Verdad es, como sostiene el P. Fidel de Ros, que fray Francisco nunca fué un « alumbrado », sino un imprudente o un cándido, que se dejò embaucar por Francisca Hernández, aunque sin mancharse con acciones indecorosas ni admitir los errores de la secta, contra los cuales protesta siempre como contra « pestilencias »[18]. Con terquedad y obstinación increíbles, defendió durante tres años la inocencia de la desgraciada Francisca y su propio proceder, en la pública protesta que hizo en el púlpito de San Juan de los Reyes, contra la prisión de ella por los inquisidores. Pero un buen día, al cabo de esos tres años, se retractó de todas las proposiciones que como erróneas o sospechosas le presentó el Santo Tribunal; se sometió a todas las penitencias que se le impusieron, y no se acordó màs de la que había sido ocasión de su desvarío. Los trece últimos años de su vida los pasa en el convento de Torrelaguna, siendo la edificación de sus hermanos de hábito, y consagrado enteramente al estudio y a la composición de escritos espirituales[19].

No es dudoso que el doctor Ortiz se interesara desde Roma por la

---

[15] Véanse las notas 25, 26 y 27.

[16] Escasea este libro en España. Un ejemplar se halla en la Biblioteca nacional de Madrid, signatura 1-13673.

[17] *Estudios eclesiásticos*, 12 (1932) 283-404. Véanse, sobre todo, p. 394-398.

[18] Fidel de Ros, *Un maître de sainte Thérèse : Le père François d'Osuna* (1937), primera parte, cap. III, § 3, p. 91-100.

[19] Véase en *Archivo ibero-americano*, 8 (1948) 479-529, un interesante estudio del P. J. Meseguer Fernández O. F. M.: *Fr. Francisco Ortiz en Torrelaguna: Notas para su biografía*. - De los escritos de Fr. Francisco, muchísimos en número, según el índice que publicó Brocar en el tomo II de su *Homiliario*, sólo vieron la luz pública, y eso despúes de él muerto, las *Epístolas familiares* (Alcalá, Brocar, 1551 ; Zaragoza, Bartolomé de Nájera, 1552), *De ornatu animae liber unicus* (Alcalá, Brocar, 1548) y *Homiliarum super novem versus psalmi L per totam quadragesimam*, tomus I et II (Alcalá, Brocar, 1549). De todas estas obras hay ejemplares en la Biblioteca nacional de Madrid, sección de Raros : de las *Epístolas familiares*, 6 ejemplares de la edición de Alcalá : R. 522, R. 2463, R. 12658, U. 7925, R. 4752, U. 9883 ; y de la de Zaragoza, tres : R. 11859, R. 4129, R. 4905. - *De ornatu animae* tiene la signatura R. 28712 y las *Homilías*, tomo I, R. 28747, y tomo II, R. 28748. Debo nota de las signaturas de las *Epístolas familiares* al R. P. Meseguer O. F. M.

reducción de su hermano: por cierto, uno de los jueces en la causa, Blas Ortiz, era pariente del reo. Lo que ciertamente procuró y consiguió de Clemente VII el bien situado doctor fue un breve, dado el 31 de mayo de 1532, mes y medio después de la sentencia de la Inquisición, en que el Papa desligaba a fray Francisco de todas las penas que le habían sido impuestas, le nombraba familiar suyo y predicador apostólico, y le mandaba *in virtute sanctae obedientiae* que se trasladara inmediatamente a la corte pontificia [20]. Por uno u otro conducto, fray Francisco conoció la gracia que de Roma se le otorgaba; pero no quiso hacer uso de ella, y en Torrelaguna vivió retirado hasta su muerte, ocurrida probablemente en 1545.

Muy pronto, antes del 9 de julio de 1532, don Juan Ortiz, otro hermano de fray Francisco, secretario que era del Almirante de Castilla, don Fadrique, había obtenido permiso para escribirse con el solitario de Torrelaguna [21]; y no es dudable que lo tuviera también el doctor, quien de hecho sostuvo correspondencia con él desde Roma.

Sólo dos cartas de fray Francisco, en esta correspondencia, han llegado a nuestro conocimiento hasta ahora: La una fechada en Torrelaguna el 17 de abril de 1538, y la otra el 17 de setiembre del mismo año: las dos, como se ve, cuando ya el doctor había hecho los Ejercicios en Montecasino bajo la dirección de S. Ignacio. En ambas alude a cartas escritas y recibidas ya antes; y en ambas se muestra no menos espiritual que afectuoso con su hermano.

Bastarán a probarlo las primeras frases de la carta del 17 de abril, que no será importuno trasladar aquí: « Con su carta recibió mi espíritu singular alegría y singular compasión. Esme materia de gozo sentir el fin de sus deseos y ver que, por la misericordia de Dios, todo su deseo es acertar a agradar al que le crió, que son centellas del Espíritu Sancto, por su gracia puestas, y no sin muy especial auxilio suyo conservadas entre tantas nieves de resfriamiento de caridad como nos cercan de todas partes y tantos vientos que nos combaten por las apagar. — Esme materia de compasión entrañable ver los diversos cuidados que a vm. causan tristeza, y los embarazos de sus santos deseos que le atribulan. No sé qué os diga, señor mío, sino que ésta es cruz que a ninguno de los sanctos creo que faltó; camino estrellado de los que peregrinan para el cielo ».

Le invitaba el doctor en su carta a que fuera a Roma, y le consultaba sobre su vuelta a España o su quedada en la ciudad eterna. Cuanto a lo primero, le dice:

« Ya en otra carta le escribí mi última resolución, y tórnola a dar agora, y es que esta disposición de mi vida está tan de contino y con

---

[20] Da copia de la minuta de este breve el P. Meseguer en el estudio citado, *Apéndice documental*, I, p. 521.

[21] MESEGUER, 484.

tanto cuidado encomendada a nuestro Señor y puesta en sus manos, que, según el deseo que su misericordia me da de agradar a Él solo y de hacerle entero sacrificio de mi persona y de mi vida, y según las muchas prendas de su amor y benignidad paternal que Él ha siempre dado y da a mi ánima, indigna de todo bien, no me queda justa causa para creer que Él en esto me desampare ».

« Cuanto a lo segundo — dice más adelante —, de la estada de vm. en Roma, yo confío en nuestro Señor, cuya voluntad vm. desea hacer, que Él regirá a vm. de su mano ; mas no dejaré de decirle que, encomendándolo a Él, siento y digo, mi señor, que, considerados los talentos que Dios ha a vm. emprestado y la necesidad que en la Iglesia de Dios hay de personas que con sabiduría tengan temor de Dios y celo de su honra, y esperando se celebrará Concilio; si vm. estuviera en las Indias, le suplicara yo de ojos que, aunque no fuera de los hombres llamado, se comediera vm. por Dios a venir, aunque fuera menester ir mendigando por las puertas y con un bordón. Y helo querido decir por este estilo extremado, porque vea vm. qué sentiría yo, si a tal coyuntura se viniese, estando tantas circunstancias tan al revés » [22]. Grande estima, por cierto, del doctor muestran estas palabras de fray Francisco.

« No puedo negar — le dice en la segunda carta — que no he deseado que Dios le trajese a esta tierra de su mano »[23]. Y en efecto, algún tiempo después, pudo esperar que el Señor se le traía, pues en carta escrita a un su hermano de religión, le dice : « También os suplico no olvidéis de encomendar a Dios a mis hermanos, en especial al doctor, que he sabido por su carta, que, estando ciento y ochenta millas de Roma para venirse acá recibió una carta del emperador en que le mandó ir a Alemania, a Vormes, para las consultas y coloquios que allí se han de tener acerca de los luteranos. Luego se partió allá, y ha menester tener a Dios a su lado en su corazón y ser todo cercado de sus favores, para que su trabajo sea, en tan sancta causa, fructuoso, y honroso a Dios »[24].

Ya se podía suponer que, apenas vuelto a España, el doctor visitaría a su hermano en Torrelaguna ; pero lo sabemos de cierto por cartas del Bto. Fabro.

Desde Madrid a 27 de octubre de 1541 escribe a S. Ignacio : « De aquí a dos o tres días pensamos partir de Madrid para Galapagar [el curato del doctor] ; y de allí iremos a visitar algunos otros pueblos, como es Torredelaguna, donde está fray Francisco Ortiz, hermano del doctor » [25]. Nuevamente da Fabro esta noticia en carta de 4 de noviembre, fechada en Galapagar : « A Madrid hemos de volver, y de aý a Torredelaguna,

---

[22] Citamos por la edición de Rivadeneyra, *Biblioteca de autores españoles*, XIII, hecha sobre la de Zaragoza (Bartolomé de Nájera, 1552). - Epístola xv, p. 287 a y b, y 288a.

[23] Epístola xvi, p. 289a.

[24] Epístola xiv, p. 286b.

[25] MHSI, *Fabri Mon.*, 131.

donde está fray Francisco su hermano »[26]. ¿Llegó Fabro a verse con fray Francisco ? Tal vez no ; pero quien ciertamente se vio con él ya entonces fue su hermano el doctor. A 30 de noviembre escribe Fabro : « El dottor es vuelto de Ocaña, donde está el conde de Çifuentes y las infantas. Lo que ha negociado allá yo no sé, sino en quanto su merced me escribe dende Tordelaguna »[27].

No sabía entonces aún Ortiz dónde fijaría su residencia, « porque él — dice Fabro — no querrá estar en la corte, y parézcele que sería obligado residir aquí con sus ovejas ; y por otra parte piensa que le darán su cáthedra de Salamanca, donde más holgaría hacer su residençia. Yo, hasta agora, estoy en su casa y en su mesa, y creo que no será fácil de alcançar dél que yo esté más apartado conforme a mi profesión, cuando alguna residencia hubiérémos de hazer por acá en algún lugar »[28].

La orden de su santidad vino a cortar, meses después, estas dudas. En febrero de 1542, Fabro se despedía en Toledo del doctor, « no sin grandísimo dolor de su corazón, porque él queda como a quien se le ha cortado un hilo de poder hacer gran fruto en España »[29]. Sentidísimamente se lo escribía así el mismo Ortiz al cardenal Farnesio, en carta de 15 de marzo de 1542, víspera de la partida de Fabro[30].

Fué en su curato de Galapagar donde, al cabo, fijó el doctor su residencia. Tal vez se atravesaron dificultades para que volviera a su cátedra de Biblia en Salamanca ; y, convidado con la de Alcalá, no la quiso aceptar « parte — dice el P. Manuel López — porque quiso más residir en su curado de Galapagar, que es grande y pingüe, y parte por otros respectos »[31].

De Galapagar, cercano a San Lorenzo del Escorial, hasta Torrelaguna, al nordeste de la provincia de Madrid, se podía ir holgadamente en una jornada ; y no es dudoso que el doctor Ortiz la hizo muchas veces para verse con fray Francisco.

* * *

Suponiendo ahora, de momento, que el escrito conservado en la Real Academia de la Historia es, efectivamente, parte de los *Avisos y anotaciones* que el P. Manuel López dice haber compuesto los hermanos Ortiz, vamos a examinar brevemente su contenido y su carácter.

El escrito trata solamente de la elección y expone dos modos de hacerla. El primero por discurso humano, siempre, claro está, contando con

---

[26] Ibid., 132.
[27] Ibid., 138.
[28] Ibid., 137.
[29] Barcinone, 1 martii 1542. Ibid., 151.
[30] Ibid., 442.
[31] Notas citadas al principio de este estudio, incluídas en el original de la *Historia del Colegio complutense* por el P. Cristóbal de Castro, legajo 1578 bis del Archivo de la prov. de Toledo S.I.

la gracia del Señor. Es el que el S. Ignacio propone para el tercer tiempo de hacer sana y buena elección; dentro de él, Ortiz se fija en el primer modo: « considerar raciocinando » los cómodos o incómodos que se siguen de elegir uno u otro extremo « para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima ».

Como préambulos que disponen para este modo de elección, señala el doctor cuatro, tomados todos de las enseñanzas de S. Ignacio, pero en orden y valoración distinta: el 1º sobre los tres grados de humildad, que Ortiz llama « tres maneras y grados de amor de Dios y deseo de obedecer y ymitar y servir a Su Divina Magestad »; el 2º, sobre la intención y fin que se ha de tener en toda elección: es el « preámbulo para hacer elección » del texto de los Ejercicios; el 3º, sobre los tres tiempos para hacer sana y buena elección: los mismos del Santo Padre; el 4º, sobre « la diferencia de las cosas de que se puede hazer electión »: lo que san Ignacio expone, « para tomar noticia de qué cosa se debe hacer elección » (f. 49v-53r).

« Síguese el modo de hazer electión, y contiene en sí cinco otros preámbulos o presupositiones especiales, y cinco puntos, y un documento, y tres esperientias spirituales » (f. 53r). Este título abarca, en realidad, toda la materia que se expone en el resto de nuestro escrito: por consiguiente, la doctrina completa sobre los dos modos de hacer elección.

Veamos lo que Ortiz enseña acerca del modo primero, que es para él como el fundamental.

Los cinco preámbulos a que alude el título copiado son:

Primero, « que el ánima se purgue enteramente de todo pecado, al menos mortal ».

Segundo, que « procure que el tiempo en que á de deliberar . . . sea tranquilo y quieto de toda mala agitación y de pasiones carnales ».

Tercero, que « conciba y cause en sí el más yntenso y más perfecto amor de Dios que pudiere, con el qual ofrezca totalmente a sí y a todas sus cosas a su Divina Magestad ».

Estos tres preámbulos, aunque inspirados en la doctrina de los Ejercicios, en la formulación son originales.

Cuarto: mire bien el ánima « si siente en sí alguna afición o inclinación más a una parte [. . .] que a otra, la qual afición no nazca del solo amor de Dios », y procure quitarla: es el segundo punto del primer modo de hacer elección, de S. Ignacio.

Quinto: suplicar a Dios nuestro señor quiera mover su voluntad y darle gracia para bien y fielmente deliberar (fols. 53r - 54r). Es notable, y muy conforme con el espíritu de S. Ignacio, el empeño con que Ortiz recomienda esta súplica:

« El quinto preámbulo y presuposición es que, con profunda humildad y mucha ynstancia, la persona, puesta de rodillas, suplique a nuestro Señor en particular acerca de la cosa propuesta, que quiera mover a su

voluntad y determinar su ánima a la parte que será más su alabança, honra y gloria ; y para ello le dé su gracia, favor y ayuda, con que su entendimiento, bien y fielmente deliberando, discurra y entienda y concluya aquella parte que será más loa y gloria suya ; y a este fin, dirá el yno de *Veni Creator* y la antíphona *Veni, Sancte Spiritus* y versículo *Emitte Spiritum* etc. R. *Et renovabis* etc. ; y la oración *Deus qui corda* etc. ; y dé algunas limosnas ; y hará hazer oraciones para lo mismo, especialmente algunas misas » (f. 54r).

Viene entonces la deliberación, indagando los cómodos e incómodos que se ofrecen por una y otra parte. A esta deliberación incorpora Ortiz las cuarto reglas en que S. Ignacio pone el segundo modo para hacer sana y buena elección en tiempo tranquilo (f. 55r-56r).

Hecha la deliberación y sopesados los motivos de una y otra parte, síguese la oblación a Su Majestad de la elección hecha. También es notable, y muy conforme al espíritu ignaciano, la recomendación que Ortiz hace de esta oblación :

« El quarto punto es que, después de ser elegida la conclusión por la prudencia de la razón natural, y medida y nivelada por todas las quatro reglas sobredichas, antes que se ponga en execuçión, la persona, al menos por una ora muy atentamente considerando quién es Dios y quién es él y los ynnúmeros beneficios que ha recebido de su inmensa bondad, debe ir con profunda humildad, y muy afectuosamente ofreçer delante su acatamiento la tal conclusión y electión que ha hecho, sometiéndola a su soberano consejo y suplicando a Su Divina Magestad, que, si ha de ser para su mayor servicio y gloria, la confirme de su mano y arraygue en su ánima, y dé su gracia para que se ponga en execuçión ; y si no ha de ser así, se lo dé a entender y totalmente lo quite de su voluntad ; y a este efecto dirá las mesmas oraciones que dixo en el quarto preámbulo, y dará limosnas, y hará también hazer oraciones para el mismo fin, y especialmente algunas misas » (f. 56r).

Con razón se encarece en nota a este pasaje, que ha de ser de fray Francisco : « Éste en un documento de humildad que a Dios mucho agrada ». En torno a esta aceptación por Dios nuestro señor, de la elección hecha gira ya toda la doctrina que se da en nuestro escrito :

« Si en aquella oblación que a Dios nuestro señor se haze, el ánima se halla quieta, reposada, sabrosa, hay alguna aparencia que a Dios nuestro señor le plaze la oblación ansí hecha. Y si con la tal quietud rescibe también alguna ynterna consolación o lágrimas spirituales, será mayor señal que al Señor nuestro plaze la tal election ofrecida . . . Ansí mismo, si después de la tal oblación, poniéndose luego el ánima en contemplaçión o en oratión, recibe amor intenso de Dios, lágrimas, humildad, conocimiento de sus faltas, o confusión, arrepentimiento dellas, y ynflamado y firme propósito de no cometerlas más, o algún otro gusto y sabor de las cosas eternas, Dios nuestro señor muestra señal que le plaze la electión a Él ofrecida, pues comunica al ánima tales dones y gracias en la ofrenda

della, que son efectos de su grata aceptatión y amor de la tal ofrenda . . .» (f. 56r).

En cambio, si en la oblación así hecha « no se alcançó el claro y entero conocimiento y luz » que se acaba de describir, se debe mirar y buscar clara experiencia de la voluntad de Dios nuestro señor « en la discreción de los varios spíritus en diversos tiempos de las consolaciones y desolaciones, que en diversas contemplaciones de los misterios de la vida de nuestro Señor recibe el ánima, en la oblación de la parte elegida o de su contraria » (f 56v).

Es éste el segundo modo de elección que expone el autor, y que S. Ignacio indica como segundo tiempo para hacer buena y sana elección : « quando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus ».

Antes de exponer la práctica de este segundo modo de elección, da el autor extensamente la doctrina acerca de las consolaciones y desolaciones, exponiendo sus señales, naturaleza, cualidades, fructos de la desolación (f. 58r-67v). Capítulo aparte dedica a enseñar la diversidad de espíritus que combaten dentro del alma (f. 68r-70v). La exposición es difusa y no siempre nítida ; pero indudablemente hay en toda ella observaciones interesantes y delicadas. Acá y allá se intercalan varias adiciones, que serían de fray Francisco.

« Síguese — concluye el autor — la segunda manera de elegir y de investigar y conoscer por dos spirituales experiencias, si la eleción primero hecha según el discurso natural del entendimiento es la que más agrada a Dios, quando dello no se tuvo entera luz y conoscimiento spiritual en la ofrenda della hecha a Dios . . . » (f. 71r).

Estas dos experiencias son : 1ª ver en las consolaciones y desolaciones a qué parte se inclina más nuestra voluntad : en las consolaciones está movida por el buen espíritu ; en las desolaciones, fácilmente por el malo. 2ª experiencia : poner ante el Señor unas veces una de las partes sobre que se ha hecho elección, y ver si muestra agradarse de la elección hecha, dando su consuelo. Otras veces, poner la contraria, y ver cómo la recibe. Así, cuantas veces sea necesario o conveniente según la materia. Es lo que S. Ignacio ilustraba con aquella comparación : « Como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa quál dellos le agrada », que Ortiz trae también, desarrollándola ampliamente (f. 71r-73v).

La diferencia entre esta segunda experiencia y la primera la explica el autor, un poco sutilmente, diciendo que en la primera miramos a qué parte se inclinaba la voluntad en las consolaciones y desolaciones ; y en la segunda miramos en qué parte nos da Dios nuestro señor consolación o sentimos desolación (f. 73v). La tal consolación en las circunstancias explicadas — sigue diciendo Ortiz — sirve de experiencia « porque [...]

es don sobrenatural, que solamente puede alcançar el ánima por la divina infusión » (f. 74v).

Por lo mismo, en ella no puede intervenir ilusión del enemigo (f. 73v-77v).

Pero esto supone, claro está, que se trata de auténtica consolación divina. Para conocer si es así, apunta Ortiz cuatro indicios. Y para confirmación de que esta consolación divina es suficiente testimonio de la divina voluntad, que no puede ser contrahecho por el mal espíritu, se aducen testimonios de Gersón (el cual cita a S. Gregorio, S. Agustín y Hugo), de S. Gregorio directamente, de las *Revelaciones* de Sta. Brígida, de las *Vidas* de los Padres, y de S. Buenaventura (f. 71r-82r). Probablemente esta confirmación es añadida por fray Francisco, como otras varias notas a las enseñanzas que anteceden.

Del mismo fray Francisco parece ser lo que se llama tercera experiencia, que se anuncia así al margen (f. 83v): « Fr. O. | etiam addit | hoc ». La experiencia es la siguiente :

« Si el ánima que hizo su electión según razón umana, en tiempo que estaba quieta y ajena de toda pasión después de aver recurrido a Dios con tanta perseverancia y número de exercicios como la grandeza de la cosa que se á de elegir requiere, experimenta que permanece en ella aquel dictamen de la razón con que juzgó por mejor la parte que eligió, aunque no aya sentimiento de consolación divina, debe creer que la elección que hizo es la que a Dios más plaze » (f. 83rv). « Y parésceme (salvo meliori iuditio) — había observado el autor — que la tal electión, después de pasada por la fragua de los sobredichos ejercicios y oraciones humildes, si siempre permanesce el anima en conoscer que es conforme a razón y más según ella que la de la otra parte a quien se contrapone, se á de tener por de más altos quilates que antes ; porque, aunque falten testimonios de consolaçiones divinas, por no ser neçesarias, ay testimonios de la sancta Scriptura, que nos enseñan que no desampara Dios en tal caso a quien fielmente le llama ; y por esso, con razón se cree que le diera nuestro Señor a entender otra cosa al ánima, si su razón ubiera errado en su electión » (f. 82v).

Es, como se ha visto, extraordinaria la importancia que en la elección se da en nuestro escrito a las consolaciones y desolaciones y a los movimientos de diversos espíritus. Creeríamos no equivocarnos, si dijéramos que esa importancia, y la insistencia con que el autor la recalca, refleja algo del modo con que S. Ignacio dió los Ejercicios al doctor Ortiz. En realidad, todo el proceso que Ortiz recomienda refleja el modo con que el santo procedía en sus elecciones. Típico es el caso de la deliberación y elección que hizo sobre pobreza de las iglesias de la Compañía. Primeramente hizo la elección según el primer modo de lo que él llama el tercer tiempo, discurriendo por los cómodos e incómodos de tener o no tener cosa alguna, y escribiéndolos en papeles que oportunamente volvería a consultar. Después vinieron aquellas oblaciones a la

Divina Majestad, repetidas cuarenta días arreo, que nos describe el Diario, para ver si el Señor confirmaba o no con sus divinas consolaciones la elección antes hecha.

¿ No es éste el proceso en que insiste el autor de nuestro escrito ? Sea o no de los hermanos Ortiz el de la Real Academia de la Historia, lo creemos muy interesante, y nos proponemos publicarle por entero en el volumen de *Miscelánea Comillas* que dedicaremos a S. Ignacio en el IV centenario de su muerte.

* * *

Pero veamos ya las pruebas de que nuestro manuscrito contiene parte de los avisos y anotaciones de los hermanos Ortiz. Parte nada más, decimos. Así lo indicarían ya las palabras con que empieza : « Síguese la doctrina de elegir estado de vivir, o otra cosa buena . . . ». Pero, además, al exponer el tercer grado de humildad, alude, al fin, al coloquio de los binarios : « Y por tanto quien desea alcançar este tercero grado y manera de amor de Dios y deseo de obedecer, servir y ymittar a Su Divina Magestad, mucho le aprovechará que, exercitándose y esforçándose la voluntad en ello, haga los tres coloquios en la contemplación de las diferencias de hombres ya dichos . . . » (f. 51r).

Que esas hojas no pertenecían al manuscrito original puede darse por seguro. En el folio 82r, moderno, del códice se escribe : « Porque en lo passado (hoja 36 pág. 2ª, y hoja 59, pág. 1ª) se prometío trattar de tres expiriençias spirituales, y porque no se an trattado más de las dos . . » etc. Por de pronto, el cuadernillo del volumen de la Academia que contiene la materia de los Ejercicios no tiene sino 37 hojas, o 41, si se cuentan las que llevan las adiciones o notas. — Esto no obstante, es curioso que el comienzo de cada nota se apunta dentro del texto, con letra distinta de la de éste : pudiera tratarse solamente de un recurso del que manejaba el cuadernillo para saber qué nota correspondía al lugar indicado. El original, según la indicación que se hace en el folio 82r, había de estar escrito en páginas de menos letra.

En nuestro manuscrito se habla unas veces de *tres* experiencias (f. 53r y 71r) ; y otras sólo de *dos* (fols. 57r y 71r) ; aunque esta última indicación parece referirse sólo a las experiencias de que inmediatamente se trata.

1. Indicio de que nuestro manuscrito es copia de los avisos compuestos por los hermanos Ortiz, pudiera ser, desde luego, que en el mismo volumen se hallan bastantes otras cosas de fray Francisco.

2. El indicio se trocaría en certidumbre, si aquella acotación marginal del folio 82r moderno, « *frater O. etiam addit hoc* », la interpretáramos, como parece natural, por : « Frater *Ortiz* etiam addit hoc ».

3. La factura externa de nuestro escrito cuadra bien con la idea de

unas anotaciones escritas por los dos hermanos Ortiz. No hemos de pensar que los dos, de mancomún, se pusieran a escribir esas anotaciones. Lo natural es que el doctor, que tan seriamente había hecho los Ejercicios con S. Ignacio, escribiera para su uso, o para instrucción de otros, o tal vez a ruegos de fray Francisco, esas anotaciones; y que, cuando éste las tuvo en sus manos, pusiera las apostillas o notas que nuestro escrito presenta. Las notas no habrían sido incorporadas al texto, salvo las últimas, sino puestas aparte, según las llamadas a. b. c. etc.

4. Todo el contenido de lo que, según eso, llamaríamos el texto del escrito es muy propio de una persona que hubiera hecho los Ejercicios con S. Ignacio. Así se explicaría bien la presencia y el relieve del ejemplo o semejanza del criado que presenta a su señor en distintos tiempos dos diversos manjares. Y también, la insistencia con que, una y otra vez, se propone el modo de elegir por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencias de discreción de varios espíritus, tan característico y usado de S. Ignacio.

5. El doctor Ortiz era catedrático de Biblia. Con este cargo dice bien lo que se halla en varios pasajes de nuestro escrito, v. gr. al explicar que una verdad « no se dize revelarse porque el conoscimiento della se cause de solo Dios, de forma que no concurren otras razones o causas humanas» (f. 69v); y al exponer la diferencia que hay entre una misma verdad contada por un autor sagrado o por un historiador profano (f. 70r); y, sobre todo, aquel pasaje donde trata de « cierta specie de la divina consolación con la qual se abre el ánima, y se conosce más fácilmente y mejor la sagrada Scriptura y sus misterios » (f. 79); y se escribe que « con la divina consolación, como con divina luz, más y mejor se descubre y esplica la sagrada Scriptura, mayormente a los letrados que por su officio y vocatión les compete entender y esplicar la sagrada Scriptura, los quales pueden mejor discernir este quarto indicio de la tal especie de divina consolación » (f. 79r).

6. También el estilo y la lengua de nuestro escrito cuadra bien con lo poco de otros que conocemos del doctor Ortiz. No hay sino comparar con él el «Documento para todas conversaciones y modos de proceder spirituales», publicado en *Monumenta historica S. I., Exercitia Spiritualia,*, p. 699-700. El estilo, desgraciadamente, es embarazoso y oscuro, propenso a repeticiones innecesarias de palabras y de conceptos. Aun en el lenguaje, hay en este documento un rasgo que pudiera parecer típico del doctor Ortiz: es el modo de citar los autores sagrados y eclesiásticos, anteponiendo la palabra « señor », a la de « santo »: « Y lo mismo amonesta el *señor Sto.* Clemente al fin de la 5ª y postrera epístola . . . », se lee en el documento[32]; y muy frecuentemente en nuestro escrito se cita el « señor Santiago » », el « señor san Pedro », el « señor san Pablo » etc.

---

[32] MI, *Exercitia*, 700.

7. Argumento, a mi juicio, muy poderoso de que, efectivamente, en el escrito de la Real Academia nos hallamos ante los « avisos y anotaciones » de los hermanos Ortiz, es el hecho de que el P. Gil González Dávila le utiliza en su Directorio.

El P. Manuel López nos ha dicho que una copia de esos avisos y anotaciones se hallaba en un cartapacio que le pidió prestado el P. Gil González Dávila. Pues bien, en su Directorio, que debió de escribirse entre los años 1585-1588 [33], el P. Gil González utiliza un escrito que en el contenido y en no pocas expresiones coincide con el escrito de la Real Academia de la Historia. Puede asegurarse que el escrito utilizado por Gil González era la copia de los « avisos y anotaciones » de los hermanos Ortiz contenida en el cartapacio prestado por el P. López. Y en ese caso, el escrito de la Academia sería una copia de la contenida en dicho cartapacio.

Que Gil González maneja en su Directorio un escrito que coincide con el de la Real Academia de la Historia, se prueba manifiestamente.

Dice este escrito : « Dos diversas desposiciones suele tener el ánima . . .: la primera . . . es . . . de un tiempo con que . . . se halla *con aliento, esforçada* y sabrosa, devota y unida y recogida, *facilitada para más pura y yntensamente contemplar y amar a Dios* y para por su amor, poner las *obras de virtud arduas y difíciles* contra nuestra sensualidad . . . Y ansí mismo, con el mismo aliento y sabor spiritual se halla el ánima *aliviada del vínculo, peso y gravedad con que su cuerpo corruptible*, por la falta de la justicia original, la *suele constreñir como cárcel* . . . » (f. 58r). Y dice Gil González : « Esta visita de Nuestro Señor es, quando el alma se halla con *aliento y esfuerço, facilidada para el trato con Dios*, para salir con *obras arduas y difíciles* por su amor, y se halla *como aliviada del peso deste cuerpo* » (MI, *Directoria*, 517). Como se ve, Gil González reduce a estilo conciso lo que en el manuscrito se dice en estilo difuso. El pasaje de Casiano a que remite Gil González es el mismo a que se refiere nuestro escrito : *Cas. coll.* 4, *c.* 2, en Gil González ; *Casiano*, in 2° *c.* 4[e] *collationis Danielis*, en el manuscrito.

A continuación de lo copiado escribe Gil González : « Esta consolación *no es hábito*, mas es como *una passión espiritual dada sobrenaturalmente*, cuya condición es, que, quando está presente, los actos de virtud *se hazen con sabor, gusto, ynflamación del affecto* ; y aquello *no se puede pegar a otro* : *nemo novit, nisi qui accipit* » (l. c.). Es, en pocas palabras, la tesis que detenidamente se explica y demuestra en nuestro escrito ; donde, después de probar que no son hábito, ni adquirido ni infuso, ni tampoco acto, ni solamente « el auxilio especial », se concluye : « Síguese que las divinas consolaciones son *como passiones spirituales ynfusas* ; de forma que, como el ánima tiene hábitos infusos y adquiridos, y tiene actos qüesitos y puede tener actos ynfusos ; ansí tiene passiones acquisitas y también [las] tiene ynfusas, las quales *son las divinas consolaciones de*

---

[33] Entre esos años fue remitido a Roma desde la provincia de Andalucía, con los demás Directorios, que se habían enviado para su examen al P. Gil González. Sólo en ese trienio fue allí provincial Gil González. - Cf. MI, *Directoria*, ed. I. Iparraguirre (Roma 1955) 483-484 n. 1.

que aquí hablamos, quando nuestro Señor por su gracia y liberalidad las da al ánima » (f. 58v-59v).

Y sigue diciendo nuestro manuscrito :

« La primera qualidad de la divina consolación, quando está presente al ánima, es que haze que *los actos de virtud que se hazen en su presencia* sean y inmuten al ánima con cierto *sabor y gusto* [*y*] *ynflamación que* en los actos tales aquel tiempo esperimenta el ánima ; el qual sabor, gusto, inflamación no siente ni experimenta en los mesmos actos quando los causa fuera de la tal consolación ; y así, aunque la persona que tiene divina consolación, entonces *enseñe a otro los mismos actos que ella en sí forma, y el otro los cause, no por eso terná el auditor aquella espiriencia y suave gusto y sabor spiritual y inflamación*, si entonces no tiene también la divina consolación ; porque la tal divina consolación es *una maná abscóndito que no se puede dar* ni adquirir por sola doctrina, sino por divina ynfusión ; y, como se dize en el Apocalipsi : *Nemo novit nisi qui accipit* ».

Gil González escribe : « También haze esta consolación que las obras de la carne sean desabridas, *con mucho más effecto que los hábitos.* Vide Sant Bonaventura, *De Proces. relig.*, c. 18 » (l. c.). Y se lee en nuestro manuscrito : « La segunda condición de la divina consolación es, que, ansí como haze al ánima dulces, sabrosas y suaves las obras spirituales que la allegan a Dios, así . . . haze al ánima *desabridas las obras carnales y mundanas*, y así facilita al ánima a los obras spirituales y buenas . . . *mucho de otra más alta manera que no los hábitos de las virtudes . . .* ». Y en nota, añadida a este pasaje, se cita el atribuído a san Buenaventura del « séptimo proceso de la religión, cap. 13 », en vez del 18, tal vez por error fácil del copista.

« Veamos aora el uso y plática [= práctica] desto —sigue diciendo Gil González—. . . . Pues, en tiempo de las meditaciones, quando el alma está consolada, proponga aquellas cosas, y mire a quál más, de las que delibera le ynclina la consolación, y la tranquilidad del alma que se sigue ; y al contrario, el tiempo del disconsuelo a qué parte le mueve más, qué turbación y pusilanimidad le causa. En estos tiempos contrarios, siendo el alma movida a effectos contrarios, ha de persuadirse que son y nascen de principios y de espíritus contrarios ; y es propio del spíritu malo acometer al tiempo del disconsuelo con pusilanimidad, y del spíritu bueno con alegría . . . » (l. c.). También la formulación de esta práctica es, manifiestamente, compendio de lo que dice nuestro manuscrito en los folios 71r-72r.

Y lo mismo se diga de lo que sigue en Gil González : « La segunda manera de prática se entiende por aquella semejança que pone nuestro Padre en su Directorio, del que presenta a su señor un manjar para saber qué gusto le haze : assí el alma, *con profunda humildad y con ferviente amor*, offrezca al Señor, aora una, aora otra cosa, en diversos tiempos para que vea cómo el Señor recibe aquella oblación y qué gusto le haze » (MI, *Directoria*, 517-518). Nuestro manuscrito empieza por desarrollar la semejanza propuesta por S. Ignacio, y luego añade : « Antes de entrar en la contemplación, tomando el propósito afirmativo o negativo, qual primero se le ofresciere, de tener tal estado de vivir o tal beneficio si nuestro

Señor así lo confirmare, y entrado con este propósito en la contemplación, ponga fuerças por tener y hallar en ella *ferviente amor de Dios* y deseo de servirle, o *profunda humildad* o confusión y arrepentimiento de su grande ingratitud y pecados, y spirituales lágrimas que de los tales affectos proceden, o de hallar otros actos de virtudes a que suele mover la divina consolación que Dios infunde al ánima, según fuere la materia subjecta del misterio que se contempla » (f. 72v-73r).

Un indicio más de que Gil González se inspira en un escrito que coincide con el nuestro : « La diferencia que ay entre estas dos maneras que hemos propuesto, es que en la primera entramos como yndiferentes a ver a qué nos ynclinan las mociones diferentes del alma ; en esta 2ª entramos como determinados, mirando qué cosa se recibe de Nuestro Señor con mejor rostro y con señales de más contento » (MI, *Directoria*, 518).

Expuesta más concisa y claramente, no es esta observación sino la que, a continuación de lo antes citado hace nuestro escrito en el folio 73v.

Creemos sobradamente probada nuestra afirmación de que el P. Gil González Dávila, en su Directorio, utiliza un escrito que en el contenido y en muchas expresiones coincide con el manuscrito de la Real Academia de la Historia de Madrid. Ese escrito ha de ser la copia de los avisos y anotaciones sobre los Ejercicios de los hermanos Ortiz, contenida en el cartapacio que le envió prestado el P. Manuel López. Y el escrito de la Academia de la Historia sería, si no esa misma copia, otra tomada de ella.

Pocas observaciones hay en el Directorio del P. Gil González Dávila más interesantes y delicadas que éstas sobre los tiempos y maneras de elección.

Advirtamos, además, que estas observaciones pasan en buena parte, traducidas del original castellano, al Directorio de 1591 (Véanse las págs. 702, 704, de la reciente edición de *Directoria*), y definitivamente pasan al Directorio oficial de 1599 (cap. 27, ibid., p. 703, 705).

Una diferencia notable hay en el uso práctico de toda esta doctrina entre Gil González y los hermanos Ortiz. Uno y otros convienen, claro está, en que « si el alma se certificase » de que el sentimiento del segundo modo de elección es « ynspiración o moción de Dios, no avría que esperar a más consultas » ; puesto que entonces se verifica que el alma es movida por principio más alto que la razón humana (p. 519). Pero el P. Gil insiste mucho en el peligro que puede haber en guiarse por sólo estos sentimientos, porque

el ángel de Sathanás se transfigura en ángel de luz y vende moneda falsa por buena. Sea, pues, un presupuesto, en esta materia de mucha importancia — advierte —, que governarse el hombre solamente a carga cerrada por movimientos y sentimientos interiores, es muy peligroso y principio de todas las illusiones y alumbramientos con que el demonio ha hecho una grande guerra a la Yglesia de Dios. Y esta gente, aunque al principio entra engañada, después, aunque se descubra la malicia, tienen

ya metidas tantas prendas, que no saben bolver atrás. Y como toman estas cosas con capa de Dios, son tan tenazes, que tienen cerrada la puerta a ser desengañados » (p. 520).

Algo de esto sabía por experiencia fray Francisco Ortiz, y también, por noticia para él muy dolorosa, el doctor. A pesar de ello, ni uno ni otro insisten en ese peligro, sino más bien en la seguridad de ese modo de elección, aunque prácticamente le emplean, sobre todo, como confirmación de la elección hecha por discurso humano, según los principios y enseñanzas de nuestra santa fe. Teóricamente, desde luego, tanto el doctor como su hermano profesan la verdadera doctrina. De fray Francisco son estas palabras escritas a un su hermano de religión :

« Estas virtudes [heroicas, de que acaba de hablar] son estimadas por los particulares movimientos con que el Espíritu Santo despertaba de dentro a los tales a obrarlas. Y bienaventurado sería quien, regido de tal guiador, las imitase. Mas para estar el ánima cierta que tiene inspiración de Dios, y no ilusión de satanás, es menester el don de la discreción de los espíritus, y mucha espiritual prudencia y gracia de Dios : y para alcanzar ésta, es menester mucha humildad ; que esta virtud es la que acarrea al ánima la verdadera discreción, como lo determinó Sant Antón el abad »[34].

* * *

Si el doctor Ortiz no llegó a entrar en la Compañía, fue, nos dice Polanco, por sus achaques corporales, menos a propósito para los trabajos de nuestro instituto[35]. Los servicios que en todas partes, y muy especialmente en Alcalá, prestó a sus hijos, fueron grandes. Respecto de Villanueva, el fundador de aquel insigne Colegio, escribe el P. Castro, refiriéndose a Ortiz : « Porque este sapientísimo varón, cuyas profundas letras fueron tan conocidas y respectadas de todos los hombres doctode España y de fuera della » . . . siempre que de Galapagar venía a Als calá, « aunque Villanueva andaba tan pobre y despreciado, le reconocía por discípulo de Ignacio y le trataba familiarmente, convidándole, y delante de todos mostrando el amor y estima que dél tenía » [36].

Por fruto de sus « anotaciones » bastaría el que de ellas se hubiera ayudado en la manera de dar los Ejercicios el mismo P. Villanueva, y el que las hubiera utilizado en su Directorio el P. Gil González Dávila ; pero acaso no han rendido todavía el fruto que de ellas se podía esperar, como inspiradas, más aún que en la letra de los Ejercicios, en el espíritu de ellos, que Ortiz bebió directamente de S. Ignacio durante los cuarenta días de su retiro en Montecasino.

---

[34] Epístola XIV en Rivadeneyra, p. 284b.

[35] « Propter corpus obesum et ad labores Societatis parum idoneum ». *Vita Ignatii de Loyola*, I, 64.

[36] CASTRO, *Historia complutense*, lib. II, cap. 2.

LA ORACIÓN EN LA COMPAÑÍA NACIENTE

IGNACIO IPARRAGUIRRE S. I. - Roma.

SUMMARIUM. — Inquiritur in rationem orandi in Societate Iesu usitatam primis decenniis ab ipsius institutione, ante scilicet quam P. Mercurianus Patris Cordeses contemplationi affectivae, quam vocant, adversatus est. Hac investigatione ratio patet habita a prioribus discipulis sancti Ignatii. Huiusmodi autem commentarii fontes hi praecipue recensentur: sociorum notulae spirituales, praefectorum spiritus instructiones, superiorum praescriptiones. Inde eruuntur etiam variae orandi rationes in variis efformationis domibus, cum in pluribus Europae regionibus tum in ipsa Hispania; atque clare apparet modus orandi simplex et affectivus, in ipsis Exercitiis fundatus, qui tunc temporis vigebat. Tandem tentamina quaedam exponuntur, quae post annum 1565 sunt orta, cuiusdam corporis doctrinae spiritualis Societatis conficiendi; et in conspectum rediguntur praecipuae notae contemplationis et meditationis sociorum Iesu hoc temporis spatio.

Los esfuerzos de los historiadores interesados en estudiar las vicisitudes de la oración jesuítica, se han centrado principalmente en la actitud contraria del P. Mercuriano a la oración afectiva del P. Cordeses y en las dificultades que encontró en Roma la contemplación del P. Baltasar Alvarez. El período anterior, precisamente de las generaciones más antiguas, de Padres que conocieron a S. Ignacio, ha quedado eclipsado por el fulgor de estos incidentes más tardíos, y, lo que es peor todavía, al generalizar las consecuencias, se ha aplicado a la Compañía naciente un patrón de oración que corresponde no a los primeros decenios sino a épocas posteriores [1].

Se ha hablado de una oración metodizada, racionalista, como de la auténtica oración ignaciana, basando toda la argumentación en las cortapisas puestas por el P. Mercuriano a la oración afectiva, sin acer-

---

[1] El P. Leturia ha estudiado profundamente el tiempo que S. Ignacio deseaba dedicaran los jesuítas a la oración, pero esto no pasa de ser un elemento. Cf. P. LETURIA, *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente,* AHSI 3 (1934) 47-108. El P. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique* (Roma 1953) ha hecho un análisis exacto y magnífico de la oración ignaciana, tal cual se refleja en los Ejercicios y demás documentos ignacianos, pero aquí tratamos directamente del modo como los primeros jesuítas interpretaron y vivieron la oración. Nosotros en el 2º volumen de la *Historia de los Ejercicios* (Roma-Bilbao 1955) caps. 16 y 17, p. 465-534, al estudiar la creación de la escuela jesuítica de espiritualidad, analizamos la evolución de la oración jesuítica. Pero allí lo hacemos sobre todo a la luz de instrucciones teóricas y de un modo general. Aquí queremos limitarnos a este campo particular. Es imposible siempre separar los dos aspectos y a veces tendremos que repetir algo de lo ya expuesto en la historia. En estos casos haremos una breve síntesis basada en los documentos allá analizados.

carse a las fuentes de los tres primeros generales de la orden [2]. Se ha querido zanjar una cuestión espiritual e íntima, con documentos de índole administrativa, sin revisar las notas personales en que los jesuítas volcaron con toda sencillez la más pura esencia de su espiritualidad.

Los documentos oficiales nos dicen lo que debía ser la oración ; los documentos privados, en cambio, revelan lo que de hecho era. Ambas fuentes de información se complementan mutuamente. Y todavía hay que tener en cuenta las instrucciones de los Padres espirituales que con su trato continuo influían de modo decisivo, en la mentalidad de los jóvenes confiados a ellos. Por todo esto juzgamos necesario basarnos a la vez en documentos privados y oficiales. Sólo así podremos ahondar hasta el fondo del problema.

Esta serie de fuentes deben proyectarse sobre el fondo histórico en que brotaron, sobre todo en nuestro caso, en el que una de las razones más fuertes de la lucha entablada fué el choque de la concepción ignaciana de la oración con el ideal que de ella tenían entonces importantes sectores de espiritualidad.

I. Reflejos del ambiente espiritual en la oración jesuítica

Durante el siglo XVI se habló y se escribió mucho de oración. La tendencia más moderna y sistematizadora había brotado en torno a la *Devotio moderna*[3] y tenía como exponente principal el libro de *la Imitación de Cristo*. Se encuentran ya en esta escuela muchos elementos metódicos usados luego por S. Ignacio. Mejor aún. En conjunto entrañaba dicha escuela una complicación y sistematización abusivas, que S. Ignacio simplificó. Se cumplió una vez más la ley de las reacciones reversivas. A la simplicidad y falta de dirección de las escuelas antiguas, sucedió un afán de regularizarlo todo. El t ato del alma con Dios quedaba aprisionado dentro de mallas demasiado estrechas. S. Ignacio se acercó, pasada la reacción. Pudo así llegar a un justo equilibrio, en que el método se reducía a la función de medio, de ayuda [4].

Uno de los métodos de oración más representativo de esta tendencia fue la *Scala meditatoria* de Mombaer. Sus diez pasos o peldaños son una

[2] El principal expositor de esta teoría ha sido Dom M. Festugière en *Revue de philosophie* 22 (1913) 629-886. Bremond principalmente en su famosa *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. VIII, ha querido probar que la oración « práctica » no es auténtica oración. Cf. la refutación de J. de Guibert, *Oraison mentale et prière pure*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 11 (1930) 222-238, 337-354.

[3] Véase la obra fundamental : M. Goossens O. F. M., *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie* (Haarlem-Antwerpen, sin año).

[4] Sobre las relaciones de S. Ignacio con la Devotio moderna continúa siendo fundamental el ya antiguo trabajo del P. Leturia, *La « Devotio moderna » en el Montserrat de S. Ignacio*, en *Razón y fe*, 111 (1936) 371-385.

muestra del complicado método. Pero estos sistemas no penetraron en el pueblo ; quedaron como patrimonio de minorías muy selectas. Su círculo de acción quedó localizado en los paises flamencos y en algunos otros puntos aislados. Lo único verdaderamente popular de esa escuela fué *La imitación de Cristo*. Pero el Kempis no enseñaba métodos de oración. Más bien exponía criterios, insinuaba delicados pensamientos y afectos, encendía en el alma el anhelo del contacto divino.

Otro núcleo de escritos procedían del afán renovador que llegó a pulular en el siglo XVI. Los libros erasmizantes, comenzando por el *Modus orandi* del propio Erasmo, difundieron en la sociedad inquieta de entonces una gran ansia de renovación en este punto vital. Pero tampoco Erasmo enseñaba método alguno de oración. Insistía en su elemento esencial: la elevación del alma a Dios, el diálogo entre el único que puede dar la gracia y el alma necesitada de ella. Propugnaba la vuelta al espíritu, fustigaba las supersticiones del pueblo en el campo de la oración, la rutina de fórmulas adecuadas a mentalidades ya caducas, e incapaces de provocar resonancia ninguna en la generación de aquel entonces. Realizaron estos escritores una liberación, iniciaron una elevación, insistieron en la necesidad de una oración auténtica ; pero se contentaron con crear un espíritu vago y genérico de oración, sin enseñar el camino concreto, ni dirigir por él a nadie. Antes bien, al proclamar una excesiva libertad, inocularon, a pesar de esos anhelos de unión con Dios, los gérmenes de positivos vicios, que malograron con frecuencia los exiguos frutos cosechados[5].

La llamada espiritualidad de recogimiento floreció mucho en amplios sectores, sobre todo de España. No hablamos ahora de los alumbrados, sino de los auténticos maestros del sano recogimiento, como Osuna ; pero estos se fijaban preferentemente en la contemplación. Ponían como ideal « no pensar nada »[6]. De rechazo proclamaban la necesidad del aislamiento y de la purificación del corazón. En todo esto había poca novedad. En realidad se reducía a una intensificación del fervor y a un ansia más viva de elevación hacia Dios.

Se creó de este modo, casi insensiblemente, un anhelo incontenible de oración, que lo aprovecharon los predicadores, directores y expositores. Por la cercanía ideológica con S. Ignacio y sus relaciones con la

---

[5] El concepto de Erasmo sobre la oración en BATAILLON, *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II (México 1952) 168-174. Sobre el influjo de esa oración, ibid., 185-200. Según Juan de Valdés, la oración es un simple acudir a la ayuda divina (*Diálogo de doctrina cristiana*, fol. 83, citado por BATAILLON, *Erasmo*, I, 413), es el acto esencial de la vida cristiana. Puede ser también la iluminación interna, la resonancia de la lectura de libros sagrados. En cambio, rechaza el apoyo de la imaginación. BATAILLON, I, 417-418. - Según Alfonso de Valdés en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, la oración tiene una función más activa : procurar ordenar la vida a gloria del Señor. BATAILLON, I, 461. - Fr. Domingo de Valtanás en su *Doctrina cristiana* (Sevilla 1555) f. 257 llama a la oración mental « modo de orar muy descansado y útil ». BATAILLON, II, 136 nota 49.

[6] Cf. FIDÈLE DE ROS, *La doctrine ascétique de François d'Osuna*, en *Études franciscaines*, 47 (1935) 418-452, y *Le Père Fr. d'Osuna* (Paris 1937). Sobre los afanes de recogidos en España : BATAILLON, *Erasmo*, I, 195-206.

Compañía, señalemos los sermones del Bto. Avila[7], y también los tratados de Fr. Luis de Granada, el escritor ascético más popular del momento. En éste aparece ya una mayor pedagogía de la meditación, exposición de materias e iniciación de método. El aspecto estricto de teoría se inicia sólo de modo medroso[8], y creemos que es reflejo de las enseñanzas recibidas por los jesuítas en los Ejercicios, que probablemente practicó, y, desde luego, de su trato íntimo con ellos[9]. Pero a pesar de ser el autor que ofrece una mayor semejanza con la oración jesuítica, emite conceptos totalmente ajenos a ella y más en consonancia con el criterio monacal. Influído por este ambiente, llega a prescribir un mínimum de hora y media a dos horas, para que se pueda practicar la verdadera oración[10].

Como puede ya apreciarse por todo lo expuesto, S. Ignacio adapta la oración a una vida de apostolado más móvil, dándole una extensión inaudita en la mayoría de los centros espirituales contemporáneos, y dejando de exigir elementos externos considerados entonces casi como connaturales.

Esta teórica de la oración propagada por Loyola no produjo un choque y una reacción tan inmediatos como sus innovaciones en el concepto de orden religiosa: votos simples, exclusión de hábito y coro, organización y centralización de las fuerzas con el fin de combinar la máxima movilidad y eficiencia con la máxima coordinación de movimientos y unidad de mando.

La razón es obvia. Las novedades jurídicas y sociales que entrañaba la concepción ignaciana de orden religiosa, se palpaban a simple vista. Las referentes a la oración, en cambio, permanecían en círculos mucho más restringidos y ofrecían contornos mucho menos perceptibles a los ajenos al movimiento.

El alma del movimiento espiritual ignaciano era, pues, la oración. La razón íntima de por qué S. Ignacio podía prescindir de importates ayudas externas y dar más elasticidad y flexibilidad a la técnica de orar fue el haber reforzado el eje central de la unión del alma con Dios, realizada en la mente por la consideración, en el corazón por el trato familiar con el Señor, y en la voluntad por la obediencia estricta a su representante.

Esta nueva corriente vital ignaciana corría subterránea, oculta a los no iniciados en los métodos del santo. La resistencia solamente podía venir de los que, por percatarse de su existencia, chocaban con ella, es

---

[7] Sobre la oración del Bto. Avila cf. J. SANCHIS ALVENTOSA, *Doctrina del Bto. Juan de Avila sobre la oración*, en *Verdad y vida*, 5 (1947) 5-64.

[8] Cf. M. GUERRERO, *Il metodo di orazione mentale secondo Luigi di Granata*, en *Vita cristiana*, 6 (1934) 75-84, 492-501. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 2 (1921) 384-401 ; *Theol. Quart.*, 107 (1926) 267-283, y *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 51 (1927) 568.

[9] Texto citado por P. LETURIA, *La hora matutina*, 55 nota 60.

[10] Todo esto lo he tratado más despacio en la *Historia de los Ejercicios*, I, cap. 3. sobre todo p. 83-105.

decir de los jesuítas formados en otros ambientes o que, por cualquier razón, no lograban asimilar plenamente el nuevo espíritu. En cambio, entre las personas ajenas a la orden ignaciana, a quienes resultaba muy difícil percibir la vitalidad de esa corriente interna, las contiendas no surgieron sino en torno a los Ejercicios espirituales, acueducto principal por el que afluía al mundo exterior aquella nueva fuente de energética [11].

II. Oración propia de la vida apostólica

S. Ignacio en su época de Roma había ido dando a la oración una legislación muy sencilla y flexible. No era hombre para imponer, sin más, distribuciones uniformes. Prefería que cada uno viera con su superior o director el tiempo que debía dedicar a la oración. Véase cómo en las Constituciones de hacia 1550 describe el oficio que debe realizar el superior en este punto : los escolares no tengan « más de una hora para dar a la meditatiom o lectión de cosas spirituales y a la oratión vocal o mental, como más se hallare ayudado y le aconsejare el confessor o el superior, con cuyo parezer compartirán esta hora como mejor se pudiere [12] ».

Lo importante en la concepción de Ignacio no era el aspecto material del tiempo — como en la vida religiosa no lo eran los factores externos — sino el espíritu : el crear el contacto con Dios, el llenar de Dios las potencias y los sentidos.

Para crear este clima, exigía como condición esencial de la oración una renuncia total a los afectos, es decir, la mortificación del corazón. Recuérdese su famosa frase : « Un verdadero mortificado bástale un quarto de hora para se unir con Dios en oración » [13].

En esto no era innovador. Repetía una consigna de todos los ascetas. La novedad estaba en la función específica, primordial, dada a esta mortificación. Ella debía crear en el corazón la clausura interna que producía en la oración claustral el aislamiento externo. Cuando se practica la oración en una vida agitada y movida, es más necesario crear este vacío psicológico del corazón, y mortificar las afecciones desordenadas, que impiden el ejercicio de la caridad, que es la oración. S. Ignacio llamaba a esta función purificadora, preparación remota. Y aun la preparación próxima, con sus diversas prácticas tan matizadas en las adiciones, no es más que el puente entre esta región aisladora de la mortificación interna y la tierra prometida de los goces contemplativos.

Es clásica a este propósito la página del P. Gonçalves da Câmara. En ella se ve cómo el tiempo que se debe dar a la oración queda supeditado al factor interno. Lo que los antiguos querían crear prolongando el

[11] MI, *Const.*, II, 178.
[12] MI, *Font. narr.*, I, 644.
[13] Ibid., 676-677.

tiempo de oración, S. Ignacio quiere producirlo con la mortificación interior.

« A 22 del Noviembre pasado, hablando el P. Nadal a nuestro P. de la hora y media de oración, que había dexado en España, el Padre dixo, que nunca le mudarían de bastar una hora a los estudiantes, presupuesta la mortificación y abnegación, la qual hace que fácilmente en un quarto de hora haga más oración, que otro no mortificado en dos horas ; y que con esto, quando se viese uno muy tribulado y con mayores necesidades, se le podía conceder más oración.

Al otro día hablándome el Padre de lo mismo, me dicía que ningún hierro le parecía poder haber mayor en las cosas espirituales, que querer gobernar a los otros por sí mismo, hablándome de quán largas oraciones había tenido : y después me añadió, que de 100 hombres que se diesen a largas oraciones y largas penitencias, los más dellos venían ordinariamente a grandes inconvenientes ; máxime, tocaba el Padre, de dureza de entendimiento ; y así el Padre, todo el fundamento ponía en la mortificación y abnegación de voluntad. Y quando habló al P. Nadal en que bastaba una hora de oración a los colegiales, toda la fuerça ponía en presuponer esta mortificación y abnegación. Y así se vee que el Padre hace gran fundamento de todas las cosas de la Compañía, como sería de la indiferencia que se presupone, el examen después de las probaciones por las quales se pasa, el testimonio que ha de quedar dellos, y no de la oración, sino la que nasce de aquí. Y con esto el Padre loa mucho la oración, como yo he notado en muchas veces, máxime aquella que se hace trayendo a Dios siempre delante de los ojos [14].

Unos días antes había anotado el mismo Gonçalves da Câmara: « Quando el Padre habla de la oración, siempre parece que presupone las pasiones muy domadas y mortificadas, y desto hace toda la estima. Acuérdome una vez que hablando de un buen religioso que él conoce, y diciendo yo que era de mucha oración, el Padre mudó y dixo : Es hombre de mucha mortificación » [15].

Más dentro de la concepción específica del apostolado ignaciano está otro factor en que insistía S. Ignacio, y que formula el criterio regulador de la oración jesuítica : la oración, el goce contemplativo no es fin, sino *medio para la vida apostólica.* « Haya o no haya muchas consolaciones » hay que insistir en la oración. La regla no es la « consolación » sino « la paciencia, humildad, obediencia, caridad, etc. », que se recaban de la oración [16].

S. Ignacio no desdeñaba la consolación divina. En la instrucción enviada a Ferrara y a otros colegios que se fundaban entonces, insiste en que « hagan oración muy ferviente en cuanto les sea posible » [17]. Y a don Antonio Enríquez le avisa que ha de hacer « la oración con el recogimiento

[14] Ibid., 644.
[15] Carta de S. Ignacio al P. Bartolomé Hernández. MI, *Epp.*, VII, 270.
[16] Carta de 13 de junio 1551. Ibid., III, 543.
[17] Carta de 26 de marzo 1554. Ibid., VI, 524.

que podrá »[18]. Pero el recogimiento y la consolación son ayudas, medios; su empleo se ha de subordinar a fines más altos; por ello se ha de instar en la oración, aunque no se pueda tener recogimiento, ni se consiga la dulzura de la consolación. Toda la actividad del jesuíta debía quedar impregnada de este espíritu, « accionada » diríamos ahora, por la fuerza que se acumulaba en la oración. La pureza de intención actuada tiene el privilegio de trasformar la vida en auténtica oración, ya que a través de ella la voluntad está siempre unida con Dios o, como escribe el mismo santo al P. Urbano Fernandes, procura « en todas cosas que hombre hace hallar a Dios ». « Este espíritu », que « desea ver en los de la Compañía », realizará la deseada trasformación interna de la vida en oración. De ese modo, no sólo hallarán « menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia, que en la oración o meditación »[19] sino que las ocupaciones, el trabajo, el estudio[20], y aun la recreación hecha por obediencia, se convertirán en oración: « Fatte conto che la recreatione esteriore, ordinata, come si è detto, anche sia oratione »[21].

S. Ignacio en todas estas enseñanzas presupone el aprendizaje que sus hijos habían realizado en los Ejercicios. Allí habían visto la teoría general, el proceso de la oración desde la preparación remota hasta el último momento. Ahora recordaba sólo los elementos que tenían especial importancia para los jesuítas u ofrecían especial dificultad. De modo particular quería mostrar cómo el apostolado, en vez de ser causa de distracciones, se podía convertir en fuente de santidad, de modo que el jesuíta pudiera estar « en estado de oración » en medio de los ministerios.

Estas líneas generales daban tan sólo el espíritu de la oración. Para conseguir que éste no se diluyera o viciara al contacto con la realidad, era necesario, además, dar una reglamentación. Se dio un fenómeno equivalente al que observamos en la organización de la Compañía. Estimaba S. Ignacio que bastaba el elemento esencial y básico del amor de Dios para que se conservara en su vigor la Compañía: « La suma sapiencia y bondad de Dios nuestro Criador y Señor es la que ha de conservar, regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús, como se dignó comenzarla. Y, de parte de la Compañía, más que ninguna exterior constitución ha de ayudar para ello la interior ley de su caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ». Pero, a pesar de ello, y por las razones que el santo enumera llega a la conclusión de que « tenemos por necesario se escriban Constituciones que ayuden para mejor proceder conforme a nuestro Instituto en la vía comenzada del divino servicio »[22].

---

[18] Carta del 1 de junio 1551. Ibid., III, 502.

[19] *Constitutiones Collegiorum* (c. 1550), n. 16, en MHSI, *Reg.*, 222.

[20] Carta de 7 de abril 1554. MI, *Epp.*, VI, 587. El aspecto apostólico de la oración ignaciana lo ha estudiado, sobre todo a base de Nadal, OLPHE-GALLIARD, *La vie apostolique et l'oraison aux origines de la Compagnie de Jésus*, en *Revue d'asc. et de myst.*, 25 (1949) 408-425.

[21] *Reglas generales sacadas de las Constitutiones*, en MHSI, *Reg.*, 320.

[22] Además de lo que decimos más adelante del espíritu de Gandía, véase P. LE-

En el caso de la oración se hizo más necesaria aún esta inicial fijación de contornos, porque se vió que ya en los mismos principios de la Compañía iba surgiendo en algunas partes, sobre todo en España, una corriente en la que se habían infiltrado elementos ambientales de naturaleza disconforme con los de la oración ignaciana. Se creía necesario, en estos sectores, un largo tiempo de meditación y un profundo recogimiento, para poder llegar a la intimidad deseada con el Señor. Se consideraba, además, esencial el gozo contemplativo [23].

S. Ignacio tenía que enfrentarse con esas tendencias. El medio más eficaz era delimitar cuidadosamente las zonas de peligro e indicar el modo de dar a la oración el sesgo deseado. Necesitó el santo tiempo y reflexión para dar con las normas justas. Tuvo que tantear diversas soluciones. No veía claro el tiempo máximo de oración recogida, conciliable con las ocupaciones apostólicas, que « piden quasi todo el hombre » [24] y el mínimum necesario para mantener el fervor en medio del torbellino de la agitada vida.

El P. Leturia ha estudiado las diversas distribuciones y órdenes dadas y no hay por qué volver sobre el tema [25]. La mayoría de las órdenes limitan la oración a media hora diaria, sin contar los dos exámenes diarios, que son para S. Ignacio verdadera oración. Aquí nos toca ahora más bien señalar la importancia de estas fluctuaciones dentro de la línea general señalada.

Para S. Ignacio había algo inconcuso : el espíritu, la naturaleza de la oración, su función apostólica. A esto debían quedar subordinados los elementos externos de tiempo, sitio, materia, actitud, que podían variar según conviniera. La estabilidad necesaria en todo organismo le obligó a trazar reglas fijas. Pero la aplicación tenía que realizarse de modo muy flexible. Los superiores, conocedores tanto de la función de la oración como de las necesidades de cada sujeto, debían fijar en cada caso el modo de ponerlas en práctica. Por esta razón S. Ignacio deja a su discreción el modificar la extensión del tiempo, cuando lo juzguen oportuno, y el escoger y señalar la clase de oración más conveniente a cada uno de sus súbditos.

III. Transmisión de la teoría de S. Ignacio a través de sus discípulos

La enseñanza dada por S. Ignacio a sus discípulos se fue difundiendo muy pronto por todas partes. Al repartirse por las más diversas regiones, llevaban como rica herencia la tradición asimilada en el trato íntimo con el Padre. Trasmitían el mensaje ignaciano tal como habían

---

TURIA, *La hora matutina*, 54-55, y P. SAINZ RODRÍGUEZ, en AHSI 23 (1954) 355-357.

[23] Frase de las Constituciones de hacia 1550, parte 4ª, cap. 4º, en MI, *Const.* II, 408.

[24] En el trabajo repetidamente citado, *La hora matutina*, 47-108.

[25] CASTRO, *Historia del Colegio de Alcalá*, lib. 8, cap. 7 : vol. 1, f. 253-256.

visto hacerlo al fundador: por medio de conversaciones privadas y de la dirección espiritual.

A nosotros no nos interesa aquí seguir la trayectoria de cada discípulo de S. Ignacio y el modo con que cada uno de ellos fue enseñando a sus dirigidos la forma de hacer oracion — cosa, por otra parte, imposible dado lo íntimo y personal de la materia —, sino más bien el concepto de oración que como fruto de estas enseñanzas cristalizó en las mentes de la segunda generación de jesuítas.

Solamente a título de ejemplo queremos recordar las enseñanzas que fue dejando el P. Villanueva a los escolares de Alcalá.

Con su tacto exquisito y dirección privilegiada —alabada por grandes profesores de la Universidad de Cisneros— iba familiarizando a sus súbditos con la espiritualidad practicada en Roma a la sombra de S. Ignacio. Los escolares le consultaban sus dudas espirituales, y se apresuraban a conservar sus respuestas orientadoras. Conservamos las que dio al H. Juan Manuel, quien entre otras preguntas le hizo una, pidiendo remedio para las sequedades que sentía en la oración en tiempo de estudios. La rspuestas es larga y jugosa. Comienza recordando el principio fundamental: « Digo que N. P. Ignacio quiere que tengáis vuestros estudios como oración ». Todo se ha de hacer por pura intención. Pero, junto con esto, le da consejos prácticos para la misma oración. Mejor es que al principio de ella, y no al fin, considere sus defectos, la vida de Cristo u otro tema, dejando para el fin el amor de Dios, los actos de unión con Él, « porque de lo que a la postre se medita, paresce que se mantiene el alma todo el día, y aquello principalmente se le ofresce y da gusto ; ansí que mejor es que lo último de la oración sea el amor y unión con Dios. Allí os podéys inflamar con vivos y ardientes desseos de servirle y padescer por él, y quedaros con esos desseos ». Sigue en este tono práctico, dando diversas normas. Todavía queremos anotar otra regla en que se nota la prudencia y experiencia del P. Villanueva. « Así vos, Hermano, avéys de esperar con humildad, y no pensar que a fuerza de brazos avéys de alcanzar lo que queréys, porque esto es soberbia, y no alcanzaréys nada ; y más, que os echaréys a perder y enfermaréys la cabeza, de tal manera que no seréys en toda vuestra vida más para orar ». Y todavía insiste en lo mismo : « Desseo mucho que vos y todos los otros tuviéssedes gran aviso en esto de no hacer fuerza para sacar sentimientos, sino estar, como dixe, en vuestra propria miseria, y no penséys entrar en la casa de Dios por fuerza de cabezadas, sino rogando con humildad »[26].

Todavía el hermano le pregunta sobre la materia de meditación, los sentimientos que tiene en ella y el recogimiento. Nos interesa subrayar aquí, más que las preguntas o respuestas concretas, el hecho que se desprende de este interrogatorio : que los escolares se iban formando en la oración por medio de la instrucción y dirección del rector.

---

[26] Se conservan los mismos autógrafos, encuadernados en cuatro voluminosos tomos, en FG, ms. 77. Damos la descripción de los códices en la *Historia de los Ejercicios*, II, 258. Citaremos los textos indicando entre paréntesis el volumen y la página en que comienza la cuenta de conciencia.

Acción similar, aunque menos controlable, ejercieron sin duda, Laínez, Salmerón, Rodrigues, Estrada, Araoz, Mirón, Vitoria, Canisio, Miona, Viola, Frusio, Adriaenssens, Miguel de Torres, Olave, Cristóbal de Mendoza, Gonçalves da Câmara, Couvillon, Brogelmanns, d'Achille. Todos ellos fueron difundiendo por las principales naciones los principios aprendidos de S. Ignacio y asimilados bajo su control y dirección personal.

No todos los hijos de Ignacio poseían la altura suficiente para imponerse netamente, ni todos comprendieron la nueva espiritualidad de modo recto. Muchos habían vivido, antes de entrar en la Compañía una vida espiritual inspirada en cánones diversos. De modo obvio, insensible, tenían que venir interpretaciones no tan tectas, y desviaciones. Además de que no se trataba de imponer una fórmula matemática, sino de adaptar unos criterios y prácticas a los problemas de cada uno y dentro de las posibilidades de cada ambiente. Tenía que darse aquí necesariamente el proceso de diferenciación intrínseco a todo movimiento vital. Se dio en lo referente al instituto de la Compañía, aun en los elementos más externos, como costumbres del noviciado, alcance de los votos ; y tenía que darse mucho más en la zona siempre más misteriosa y recóndita de la vida interior.

Examinemos el grado en que los criterios sobre la oración, predominantes en la espiritualidad ambiente, repercutieron de hecho en la mentalidad de los jesuítas que de jóvenes la habían respirado.

Contamos para este análisis con documentos de importancia excepcional : las respuestas íntimas de los propios escolares a las preguntas que el P. Nadal les hizo sobre la vida de piedad que llevaban antes de entrar en la Compañía.

Conservamos más de un millar y se reflejan en ellas con toda espontaneidad las variantes de su educación ascética y el modo con que concebían y practicaban la oración [27].

Estos documentos, de rechazo, nos iluminan otro punto : el carácter de las personas con que tenían que trabajar los primeros maestros de no-

---

[27] Marcos Miguel rezaba frecuentemente las Horas de Nra. Sra. (4, 158) ; Rodrigo Arias las rezaba todos los días (4, 422) ; Hernando Navarro tenía inclinación a leer libros devotos y a oir sermones (2, 339); Antonio Núñez de Avendaño, « a cosas devotas y oraciones vocales » (1, 120) ; Lorenzo Valverde, a « oraciones vocales y sermones y buenos libros » (4, 10). También tenía « mucha devoción a sermones y a oficios divinos » Ramón Aventín (4, 393) ; Juan de Vergara, a « rezar las horas de nuestra Señora y otras el rosario » (3, 286) ; Juan Olmeda tenía « devoción de leer libros espirituales y cosas semejantes » (3, 636) ; Baltasar Barbosa, a « rezar a nuestra Señora y oir sermones » (1, 229) ; Juan Pérez (de Yelamos), a « los salmos penales y rosario » (3, 228) ; exactamente lo mismo Miguel Ruiz (4, 174) ; Gabriel de Azcoitia « gustaba oir letanías » (2, 320). También acusa una devoción externa el testimonio del P. Alfonso Rodríguez, el famoso autor del *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* : « En el siglo era devoto y inclinado a rezar y a dar limosna, y aun rezaba mucho más. No tenía frecuencia de sacramentos, ni sabía de oración mental » (1, 55).

vicios y directores espirituales. La mayoría de las notas espirituales son de hacia 1562-1563, el momento en que cristalizaron las prácticas y costumbres.

Un grupo de los escolares que en el mundo vivían una vida más o menos piadosa, que son los que nos interesan sobre todo, realizaban bastante número de prácticas externas, como oraciones vocales, salmos penitenciales, lectura espiritual, ayunos, horas de nuestra Señora. Vivían una espiritualidad de devociones y prácticas externas, muy en boga en aquel siglo de signo heroico y aventurero, en el que se sobreestimaba la pompa y fastuosa magnificencia. Y la espiritualidad ignaciana era, en su esencia más pura, antagónica a esa tendencia aparatosa y espectacular. No podían de repente acomodarse al nuevo espíritu los educados en costumbres tan contrarias. En el campo particular de la oración se daba la misma diversidad entre ambas corrientes. La antigua exigía, en la postura, sobre todo la edificación. S. Ignacio busca la postura más adecuada, aunque sea sentado o « supino rostro arriba ».

Hubiera sido contraproducente ir de modo inflexible en contra de una tradición que dominaba sectores muy amplios. El arte consumado de los primeros grandes directores consistió en examinar atentamente los elementos de la espiritualidad recibida por sus dirigidos, que ofrecían más afinidad, y, basándose en ellos, realizar un lento trabajo de acomodación y trasformación internas.

Fabro y Simón Rodrigues habían sabido presentar el ideal caballeresco ignaciano a los más altos personajes de las cortes de Portugal y España, los dos imperios esencialmente conquistadores; Laínez supo adaptar la verdad del mensaje a la mentalidad de los intelectuales de Padua, Bolonia, Palermo, Roma y aun París; Borja trazar el puente entre las exigencias apostólicas de la contemplación y la dulzura ansiada por los amantes del retiro contemplativo, principalmente en los sectores renovadores de la península ibérica; Nadal, extraer filones dogmático-humanistas, que exigían los germano-flamencos educados en el humanismo cristiano; Villanueva, captar el ideal atrayente que seducía a la flor y nata de la juventud universidaria de Alcalá.

Hubo otros anónimos directores que, con su callado trato personal, supieron satisfacer las ansias de las almas insatisfechas y turbadas por aquella multiplicidad y diversidad de ideologías. Sabían amoldar los principios de S. Ignacio a la formación y gustos de aquellos hombres y procuraban sacar de estos el mayor partido. Nunca el resultado sería tan puramente ignaciano, pero constituía un gran avance. No olvidemos este tipo de Padres eminentes, con un fondo complejo de diversas espiritualidades, para entender los sucesos posteriores.

Otra tendencia que se nota entre los interrogados por el P. Nadal es la de un apego al retiro, al goce de la soledad[28]. Y precisamente la

---

[28] Bartolomé Sánchez (de Sevilla) afirma: « fui inclinado a penitencia, ir en enfermerías y tenía deseos de vivir en el yermo y hacer penitencia » (1, 263); Sebastián de Turre: « en el siglo, por no tratar con gente, me solía ir al campo a rezar,

ascética ignaciana exigía muchas veces el arrancar a las almas, y no a las almas vulgares sino a las fervorosas, de este placer espiritual, y crear una soledad interior dentro del bullicio y ajetreo del mundo, no fuera de él, como anhelaban estas almas.

Esta repugnancia interna a meterse en el mundo, era otro elemento que dificultaba la perfecta asimilación de la espiritualidad ignaciana. La naturaleza radicalmente opuesta de este fenómeno hacía aún mas difíciles los esfuerzos de los directores que trabajaban por hacer de la actividad del apostolado una fuente de santidad.

Un tercer grupo acusa un deseo de consolaciones y efluvios celestiales, de intensas mociones, una supervalorización de lo afectivo y místico [29]. También éstos encontraban en el equilibrio ignaciano un freno, y en el afán apostólico que devoraba las entrañas del apóstol soñado por S. Ignacio, el contrapeso a las distracciones y preocupaciones.

IV. Tendencias de los principales centros de formación espiritual

Las encuestas nadalianas acusan esta triple tendencia un poco en todas partes, pero no en todas en igual medida. Había regiones en que predominaba más la orientación afectiva, y en otras la contemplativa. Influían en ello factores múltiples de formación y ambiente. Necesitamos estudiar los principales centros de cada una de las tendencias para poder pulsar la situación espiritual del momento. Siempre los centros propulsores eran los colegios en donde se formaban las generaciones jóvenes, que luego se enviaban a los demás focos de irradiación apostólica. El sello de cada uno de estos núcleos se perpetúa de modo inconfundible en el fondo de los formados en ellas.

Los núcleos principales de formación en el primer decenio que siguió a la muerte de S. Ignacio fueron muy pocos, sobre todo fuera de España. Apenas más que Roma, Lovaina, Coimbra y Colonia.

En España en cambio el número de vocaciones mucho mayor — más de la mitad del todal —, cierta independencia espiritual propia del ca-

---

y al hospital a los pobres » (4, 455). Nuño Roiz reconoce que desde los 15 o 16 años fue muy inclinado a « desprecio del mundo » (4, 223). También deseaba ser despreciado Diego Velázquez (1, 418). Jerónimo de Avila tiene inclinación « a soledad » (2, 348) ; Gil Conegero « en el siglo era amigo del recogimiento » (2, 242) ; lo mismo que García Rodríguez (2, 161) ; Tomás de Enciso (4, 514) ; Juan de Heredia (3, 141). Fernando Pérez (de Córdoba) afirma que su inclinación en el siglo era « ser menospreciado por Cristo » (2, 59), y Juan Legaz llega a decir : « el deseo que me movió a entrar fue la oración y contemplación, a que estaba muy aficionado » (3, 168).

[29] Cipriano Suárez « rezaba interiormente el Pater noster a manera de coloquio » (1, 352) (recordemos que estos textos se refieren a antes de entrar) ; Hernando Alcaraz tenía « inspiraciones, llamamiento del Señor . . ., hartas consolaciones » (2, 331) ; Juan López de Herrera gozó « de las mayores consolaciones que hombre tuvo » (3, 180) ; Andrés Martínez recibió particulares regalos del Señor (1, 95).

rácter hispano y del predominio espectacular de lo español en todos los órdenes, junto con el estado floreciente de muchas de sus instituciones, renovadas y reformadas en consonancia del nuevo espíritu, fueron causa de que se multiplicaran los centros y conservaran una excesiva separación de Roma.

De Lovaina y Colonia iban a la Ciudad Eterna a formarse la mayoría de los jóvenes admitidos para la Compañía. De España salían muchos, pero no a formarse, sino a formar, como Andrés de Oviedo, Alfonso Ruiz, Alfonso Román, Jerónimo Doménech, Dionisio Vázquez, Antonio Cordeses, Juan de la Plaza, Diego Mirón, Diego Suárez, Antonio Ramiro.

La Universidad de Alcalá contribuyó de modo casi increíble a este predominio español, predominio que se daba en un conjunto reducido, en donde las fuerzas dominantes desequilibran mucho más fácilmente y se imponen más tajantemente.

Al número se añade la calidad. Un tanto por ciento muy elevado de los admitidos en España eran gente formada y con fama adquirida. Entraron en Alcalá no sólo alumnos, sino aun doctores y profesores, quienes pasaban muy pronto a llenar el vacío de tantos puestos directivos como faltaban entonces en la incipiente orden.

La preponderancia española entre los dirigentes en la misma Roma es demasiado evidente, por su número, en los tres primeros generalatos. Sin embargo, en esta primera época, estos españoles no pertenecían a lo que pudiéramos llamar escuela española, es decir no tenían las características que predominaban entonces en España. A pesar de su nacionalidad hay que afiliarlos a la escuela romana. Se habían formado en Roma, se habían movido en un ambiente espiritual de tendencias más amplias, en donde pululaban movimientos de carácter múltiple. Estaban en el centro de círculos innovadores que habían roto —aunque sin golpes teatrales — con sacrosantas tradiciones.

Laínez, Estrada, Ribadeneyra, Polanco, Madrid, el malogrado Olave son españoles de un equilibrio auténticamente romano, muy semejantes al que ofrecen Ugoletti, d'Achille, Otello.

En la oración se refleja en estos españoles-romanos una tendencia liberadora de todo lo accidental, un afán por ir a lo nuclear sin miedo a romper con formas passadas. No hay apego ni a recogimiento, ni a gustos espirituales.

La generación romana de Laínez no conoce todavia instrucciones particularizadas. Se vive con entusiasmo e intensidad un ambiente que exige por sí mismo la oración. Las normas son muy generales, apenas más que una aplicación obvia de las adiciones ignacianas. El camino propio de la oración ignaciana, sin más particulares advertencias.

No se tiene experiencia de los peligros y de las dificultades inherentes a la práctica [30]. « Discorrerà per gli punti della meditazione » dice uno de

---

[30] Testimonios y datos en Iparraguirre, *Para la historia de la oración en el Colegio Romano*, en AHSI 15 (1946) 77-126 (principalmente p. 82-84).

los apuntes de oración de este tiempo [31]. Nada de especificar el modo de realizar este discurso. Sólo se indica la ruta.

El mismo Nadal, en las instrucciones de este período, acusa esta tendencia. Teorizante por naturaleza, da ya una definición de la meditación, pero es de una extraña simplicidad. « È un discorso e un principio per arrivare alla cosa di che si tratta » [32]. Nadal generalmente lleva el problema por cauces más prácticos. Por los mismos por los que hemos visto que llevaba S. Ignacio sus normas. Insiste en el carácter apostólico de la oración, en la tonalidad esencialmente práctica y afectiva que ha de tener la oración jesuítica, en el modo de haberse en tiempo de consolaciones y desolaciones.

La meditación era el poderoso medio de asimilación de las grandes verdades que, encarnadas en el alma del apóstol, daban vigor y fuerza al ministerio. En la oración se buscaba la unión más íntima con Dios, llenar el espíritu de energía sobrenatural. Pero este contacto se realizaba en función del apostolado. Consideraban las necesidades de las almas, la actitud y el ejemplo de Jesucristo, las gracias recibidas, porque esas consideraciones eran el alimento que nutría sus espíritus y la fuerza que movilibizaba sus personas en las obras de celo. La oración concebida de esta manera era apostólica, creaba la atmósfera necesaria para que se fraguara el temple fuerte que necesitaban para la lucha diaria por la salvación de las almas. Armados de este modo, prevenidos, entrenados, podían lanzarse sin miedo a la palestra.

Esto era lo que interesaba. Hacer que la oración llenara al jesuíta de fuerzas y vigor para su actividad por las almas. El proceso particular estaba condicionado por esta actividad. Cada uno con la dirección de su guía espiritual vería el modo con que dentro del amplio sistema ignaciano podría realizarlo. Nos mantenemos en la misma línea de S. Ignacio, vitalizada por Nadal conforme a las exigencias del momento.

En esta época los directores, más que maestros, son padres que infunden una vida, inyectan entusiasmo, estimulan con su ejemplo, inician un movimiento.

Con el generalato de S. Francisco de Borja se impone más netamente aún la generación española. Notemos sólo que los españoles suavizan en Italia la fuerte tonalidad afectivo-contemplativa preponderante en la península ibérica. Alfonso Ruiz crea una escuela de fuerte interioridad [33]. Encuentra la manera de combinar el ansia de recogimiento español con la exquisita sensibilidad italiana.

No todos tienen el equilibrio de un P. Alfonso Ruiz. Son demasiados los que chocan con las tendencias del ambiente, y esto hace que se creen zonas de fricción. Semejante fenómeno se da, más fuertemente que en Roma, en Sicilia y en Nápoles, donde los italianos tuvieron hombres que

[31] Del P. La Blanca en ARSI, *Inst.* 112, 35 v. Cf. el artículo citado en la nota anterior, p. 84.

[32] ARSI, *Inst. 109*, 73v.

[33] Cf. Iparraguirre, *Para la historia de la oración*, 88-92.

influyeron poderosamente en el campo espiritual y formaron a las generaciones jóvenes. Así Hipólito Voglia, enviado por S. Francisco de Borja para la educación de los novicios; Elpidio Ugoletti, verdadero padre espiritual de la provincia sícula; Jerónimo Otelli, que se hizo « padrone de' cuori » [34]; san Bernardino Realino y su acreditado maestro de novicios Giannicolò Pedelongo, llamado por antonomasia « El Confesor »; José Blondo, que en sus múltiples cargos de gobierno se afanó por el adelantamiento espiritual de sus súbditos; los padres espirituales Pedro Blanca, Juan Felipe Cassini, Spadafori.

Patrocinaban estos Padres una tendencia afectivo-activa, que se distinguía netamente de la afectivo-contemplativa propugnada por sectores españoles. A la vez, como reacción al apego tradicional de Mirón y Vázquez, se originó una ansia de adaptación que llevó al extremo el P. Blondo.

Otra diferencia externa se nota entre los Padres de esta generación: un afán por organizar las tendencias que comenzaron a brotar al calor de las nuevas conquistas. En las Congregaciones provinciales no se cansan de proponer la composición de directorios y catecismos. En sus residencias fundan congregaciones, organizan centros estables de misiones, reuniones para casos de conciencia, de un modo más sistemático que lo habían hecho los españoles, quienes se movían más, trabajaban tal vez más, y buscaban una irradiación personal un poco espectacular. Con razón o sin ella, el grupo patrocinado por Blondo veía en algunos españoles resabios de cierto fanatismo, una vuelta a un enquilosamiento que S. Ignacio había querido eliminar. Junto a la obvia reacción nacional y política contra la preponderancia española, va tomando cuerpo otra contra la preponderancia espiritual, que envolvió a Polanco, quien bajo este punto de vista era netamente ignaciano y romano, no español. Más aún. Era el que había realizado de modo más perfecto la síntesis de los elementos sanos de España e Italia.

San Francisco de Borja, al poner en los puestos claves de la formación espiritual españoles de su confianza e ideología, había hecho que se reprodujera en pequeño la invasión valenciana del tiempo de los papas antepasados suyos. Pero muchos de los elegidos no tenían ni su altura espiritual, ni la educación de gran señor, que distinguía y neutralizaba en él el influjo de elementos extraños. El eremitismo, innato en él, quedó siempre moderado por su amplitud de miras, elegancia señorial, connatural comportamento caballeresco. Acostumbrado a la pompa y etiqueta cortesanas, tuvo el peligro de sobreestimar, en la nueva vida, lo aparatoso y externamente edificante.

Había además encontrado, en la generación jesuítica de Gandía, penitencias teatrales, afán de gracias extraordinarias, una espiritualidad que rezumaba valentía y heroísmo, siempre con ansias de lo insólito. El P. Bustamente, confesor y compañero suyo durante casi toda su per-

---

[34] Así lo define D. ALBERTI, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. La Sicilia* (Palermo 1702) 431.

manencia en España, le incitaba a penitencias y prácticas extraordinarias [35]. Él era demasiado caballero y señor para imponer a los demás este género de vida.

Pero el hecho de que, una vez elegido General, fuera colocando en los puntos estratégicos a miembros de esta tendencia afectivo-recogida, españoles o formados por ellos, como el P. Hipólito Voglia, es para nosotros un claro argumento de que, en lo más íntimo de su mentalidad, la práctica de austeridad y la tendencia rigorista de su época de caballero santo seguía jugando un papel importante en su persona.

Era demasiado genial y demasiado nueva la concepción ignaciana para que la pudieram comprender todos de golpe. Hizo falta un período de amaestramiento, de contraste de ideologías, hasta su perfecta asimilación [36].

La mayoría de los centros de formación espiritual de los países no latinos dependen, estos primeros lustros, de Roma. Este influjo es mayor aún en los situados en Flandes y países germanos. Los jóvenes que entraban en Lovaina, Colonia y aun a veces en Praga, después de un breve tiempo de prueba, iban a recibir su educación espiritual y literaria en Roma.

En Colonia, el P. Leonardo Kessel es el gran maestro espiritual de esta época, el apóstol de aquel centro vital para el catolicismo alemán. Inicia en los Ejercicios a los que quieren seguir su vida, y, apenas ve en ellos garantía suficiente, les manda a Roma [37]. El gesto era ya una lección en aquel ambiente : era propugnar de modo público y patente la necesidad de la auténtica formación romana. El efecto inmediato fue la identidad, en muchas costumbres aun secundarias, entre las primeras generaciones alemanas y romanas.

Sólo hacia 1560 cesa o disminuye notablemente la marcha a Roma de los nuevos reclutas. Por esa fecha se abren los noviciados de Lovaina (1560), Viena (1561), Tréveris (1563), Munich (1563), Praga (1564). Los hombres puestos al frente, formados casi en su totalidad en Roma, no podían menos de enseñar lo aprendido y experimentado en la Ciudad Eterna.

Es evidente, con todo, que el carácter, las costumbres, la formación intelectual alemana tuvo que contribuir — a juzgar por lo que sucedió màs tarde — a que se iniciara una tendencia más intelectual, reflexiva y metódica [38].

Por el.momento, repercutió más hondamente el clima particular religioso de la nación. La acción urgente de restauración espiritual, im-

[35] F. Antonio, *Historia de la prov. de Toledo*, c. 64, en ARSI, *Tol.* 37, f. 187, p. 281.

[36] El mismo S. Francisco de Borja, en un memorial de 12 marzo 1558 a la Congregación general, expone la conveniencia de adoptar misas cantadas, penitencias de regla y cosas semejantes. MHSI, *Borgia*, III, 346-348.

[37] Cf. Iparraguirre, *Historia*, II, 179-180.

[38] La diferencia que se observa entre las instrucciones que dejó en la península bérica y en los países germanos, puede ser una confirmación de este aserto.

pulsaba a buscar medios rápidos. Se buscaba llegar al mayor número posible de personas en el memor tiempo hábil. La predicación a masas se prefería a Ejercicios individuales.

La oración sufrió las consecuencías de este estado de alarma continua. Quedó medio sofocada por la multiplicidad de ocupaciones ineludibles. El peligro no radicaba, como en España, en prolongar demasiado la oración o en aislarse del medio ambiente, sino en acortarla más de lo justo. La implantación de la hora de oración tropezó con muchas dificultadas. Preponderó tambien en amplios sectores el dedicar a la oración vocal parte del tiempo asignado a la meditación [39].

Todavía otro rasgo de la oración germana : se buscaba más la instrucción que el contacto personal con Dios. Es el período de los catecismos y de los primeros tratados teóricos. Este carácter discursivo lleva a buscar, de modo màs reflejo que en otras partes, el método, la sistematización de la práctica.

Esta tendencia se entronca, sobre todo en Renania y en Flandes, con la *Devotio moderna* que había difundido una concepción de la meditación más reflexiva que la practicada en Roma y en la península ibérica [40]. El hábito de meditar, era « una costumbre de pensar cosas buenas », que se adquiría mediante el « niti bonas cogitationes continue in corde ruminare » [41]. La mente se hallaba « occupata pariter et possessa » [42].

Los autores de la *Devotio moderna* habían trazado un método muy complejo y largo de oración. Después de la « ruminatio » — una, como ellos la llaman, masticación interna, mediante la cual quedaba « incorporada » la verdad en el alma — venía el ejercicio del afecto, la llamada por estos autores « affectio », la oración propriamente dicha, el examen, la compunción del corazón, la contemplación [43]. Todos estos afectos y consideraciones quedaban iluminados a la luz de la consideración y proyectados hacia una reforma práctica. En el fondo de estos sentimientos y mociones, hay una reflexión. La contemplación no produce cálidos y emotivos afectos, sino más bien un gozo o dolor interno, que permanece en lo más íntimo del ser. La flor de esta « contemplatio » no es la delicadeza, sino la efusión ; el fruto no es la conmoción, sino la paz.

Estas meditaciones tienen sus puntos de contacto con las de S. Ignacio, que conoció esta escuela en Montserrat. Pudieron muchos jesuítas flamencos, educados en el Colegio Romano, acoplarlas al método de los Ejercicios, y esta combinación se dio incluso en círculos romanos [44]. El

---

[39] Cf. P. Leturia, *La hora matutina*, 71, 77-78.

[40] « Studiosa ruminatione » dirá van Zutphen, en *De spiritualibus ascensionibus* (Brujas 1941) 228.

[41] Así se explica Radewijns, en *Tractatus devotus*, citado por M. Goossens, 79 y 80.

[42] Van Zutphen, 286.

[43] Cf. M. Goossens, 88-94.

[44] Los apuntes claros de esta tendencia son, con todo, de época algo posterior. Los escasos escritos personales que se conservan de este período no bastan para sacar ninguna conclusión. Cf. Iparraguirre, *Para la historia de la oración*, 97-104.

influjo flamenco era bastante fuerte en España por el flujo y reflujo de politicos, economistas y religiosos entre los Países Bajos y la metrópoli; y se debe tener en cuenta para entender las posteriores luchas españolas en torno a la oración. Pero la literatura de estas naciones, que penetró en España, no fue tanto la relativa al sistema de meditación, cuanto la de carácter místico, a través de Herp, Dionisio el Cartujano y Ruusbroec. La *Devotio moderna* dominó sólo en centros aislados, como Montserrat, no llegando a influir tanto, según parece, en la generación que estudiamos [45].

Siguió preponderando la tendencia afectiva, como notábamos al hablar de España, pero mezclada con fuertes gérmenes intelectualistas, que paulatinamente se introducían a través de estas obras. De la literatura propiamente ascética flamenca, el libro que penetró en España de modo mas hondo fué la *Imitación de Cristo*, sobre todo después de la traducción que hizo de él en 1536 el Bto. Juan de Avila [46].

Pero el sistema de meditación de esta escuela no se popularizó en España. La acción de los Ejercicios y también del *Libro de la oración* y de la *Guía de los pecadores* de Fr. Luis de Granada — tan afines a la escuela ignaciana — se sobrepusieron a los complicados peldaños de Mombaer o a los pasos de van Zutphen [47].

V. Caracteres de la oración en la península ibérica (1550-1565)

Por la extensión y primacía que alcanzó la corriente española en este período, es necesario analizar de modo particular sus características. Pero no se puede reducir su naturaleza a un esquema uniforme. No formaba un bloque compacto y homogéneo. Los diversos núcleos y regiones dejaron huella profunda. Precisamente esta divergencia de origen fue una de las causas de que, primero en España y después en Roma, se produjeran luchas intestinas en torno al modo de orientar el problema de la oración. El foco más singular, y el que por la vinculación con S. Francisco de Borja adquirió extraordinaria importancia, fue el de Gandía.

En su origen hay una dosis muy fuerte de franciscanismo. Directamente por el influjo del Fr. Juan Texeda, considerado por aquellos inexpertos jesuítas como un oráculo excepcional, adornado de dones mís-

---

[45] P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle* (Lovaina 1927), completado notablemente por H. A. Hatzfeld, *The Influence of Ramon Lull and Jan van Ruysbroeck on the Language of the Spanish Mystics*, en *Traditio*, 4 (New York 1946) 337-397.

[46] Parece cierto que el traductor no fue el P. Granada, sino el Bto. Avila. Cf. J. Tarré, *La traducción española de la « Imitación de Cristo »*, en *Analecta sacra tarraconensia*, 15 (1942) 101-127; *Obras completas del beato Juan de Avila*, ed. L. Sala Balust, I (Madrid 1952) 95-96.

[47] Groult, 268.

ticos y « frecuentes arrobamientos »[48]. El libro *Via spiritus* de Fray Bernabé de Palma, impregnado de savia franciscana, era uno de los más leídos[49]. Entre los tres novicios fundadores se contaban Bautista de Barma (profesor de teología de S. Francisco de Borja, que sería también uno de los representantes más genuinos del espíritu de Gandía, y había ya leído una cátedra de teología a los franciscanos de Alcalá)[50], y Juan Gamero, que había podido estudiar gracias a las limosnas que Fr. Cristóbal, el portero franciscano de Alcalá, le daba, con miras a que su protegido entrase en el convento[51]. Influjos demasiado profundos para que no dejaran su huella en aquellos espíritus.

Se juntó un ambiente de recogimiento y de anhelos eremíticos, patrocinado por Andrés de Oviedo. Privaban la « larga oración retirada y extraordinaria » y los arrobamientos. El ideal era reproducir el espíritu de la cartuja en las habitaciones del colegio.

Cierto exhibicionismo externo en penitencias y en actitudes impresionantes de fervor y ensimismamiento, arrastraba a jóvenes ansiosos de heroísmo. Predominaba una psicosis de recelo y una táctica de fuga, que hacía se aislaran cada vez más del exterior, y que redujeran el trabajo, fuentes ambas, según ellos, de disipación.

Participaron de este espíritu muchos de Valencia, en continua comunicación entonces con Gandía y aun frecuente intercambio de personal. La irradiación llegó también a Zaragoza[52].

Dentro de España, se distinguen netamente del centro de Gandía los de Alcalá y Salamanca. Al movimiento cerrado y rancio de Gandía se opuso el espíritu universitario, abierto, de estos dos puntos de vanguardia intelectual. Un soplo vital de entusiasmo anima desde el principio la acción jesuítica en Alcalá. Los nuevos apóstoles captan inmediatamente la mentalidad ambiente[53], de conquista espiritual.

En Gandía se formó el núcleo de la invasión en Europa de la tendencia española afectivo contemplativa ; en Alcalá está el núcleo de la invasión científica y de la tendencia afectivo-activa. Miguel de Torres y Gregorio da Valencia son sólo dos de los nombres más conspicuos.

El humanismo cristiano, el anhelo de renovación teológica, el acercamiento a las fuentes escriturísticas y patrísticas, que dominaron la Universidad complutense desde sus mismos orígenes, y que constituyeron como el sello distintivo de la fundación cisneriana, dejaron su huella

---

[48] Palabras de ALVAREZ, *Historia de la prov. de Aragón*, c. 25 p. 80 ; ms. del archivo de la Prov. S. I. de Toledo.

[49] Cf. la reciente nota de P. SAINZ RODRÍGUEZ en AHSI 23 (1954) 357-366. Ya E. ASENSIO, en *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en *Rev. de filología española*, 36 (1952) 31-99 (vid. p. 81-83), había hecho interesantes observaciones sobre el tema.

[50] F. ANTONIO, *Historia de la prov. de Toledo*, c. 13, p. 43 (f. 25).

[51] G. ALVAREZ, *Historia de la provincia de Aragón*, c. 25, p. 79.

[52] Cf. IPARRAGUIRRE, *Historia*, II, 480-481.

[53] Estudiamos el movimiento de Alcalá en *Historia*, II, 68-81.

en la pléyade de maestros y doctores que pasaron de la cátedra a la casa de la Compañía.

Un fervor evangélico, un sentido de adaptación, preponderó en la doctrina espiritual de Alcalá. No tienen miedo de dejar formas ancestrales, como en Gandía ; van al fondo vital de la corriente divina que brota de la unión con Dios. Saben hermanar la oración con el estudio.

Sabido es el influjo que llegó a tener la obra y la mentalidad de Erasmo en la Universidad. Su piedad interior, su « philosophia Christi », junto con sus ansias liberadoras de lo caduco y artificial — aspecto sano del árbitro de la moderación y libertad espiritual de la Europa del Renacimiento — encontraron un eco profundo en los espíritus abiertos, ansiosos de reconciliar la nueva sociedad con los principios eternos del Evangelio.

Erasmo fué el eco de cuantos odiaban la violencia y el extremismo : he aquí la razón de su éxito. En las fórmulas del humanista de Rotterdam encontraban por fin los jóvenes de Alcalá la formulación de sus conceptos más íntimos, buscada en vano por ellos repetidas veces [54].

En este sentido — y sólo en este sentido — se puede hablar de erasmismo en la oración jesuítica, que busca eliminar lo caduco, lo accidental, y posesionarse del vivificador fondo evangélico. Pero los jesuítas no necesitaron de Erasmo para presentar la espiritualidad apta a recoger la vibración de aquellas almas. Les bastó acercarse al ambiente con espíritu abierto. En los Ejercicios, que daban sin cesar, palpaban las ansias insatisfechas de los mejores jóvenes, y ellos supieron saciarlas. Una prueba de que este anhelo vivificador lo captaron del ambiente, y no de Erasmo, nos la suministra el régimen de exigencias internas de abnegación y obediencia, en que vivían Villanueva y los nuevos reclutas, régimen que es el polo opuesto de la postura erasmiana de libertad y conciliación.

Este espíritu, en sus líneas esenciales, penetró en Salamanca, jesuíticamente filial de Alcalá, y en otras múltiples casas, sobre todo de la provincia de Toledo, a la que pertenecia Alcalá, y de Castilla.

En tiempos del P. Villanueva se fundaron con personal de Alcalá hasta trece colegios. Como sucede siempre que se da un trasplante, no tardó en iniciarse la asimilación de los elementos del nuevo ambiente. Influyeron sobre todo en este proceso de diferenciación la fundación del noviciado de Simancas y la figura del P. Bustamante, arquitecto que trataba a los hombres como si fueran material de construcción, y que exageró en el mal sentido el eremitismo de Gandía y las mortificaciones de su modelo y compañero S. Francisco de Borja.

En Toledo favoreció esta misma orientación el rescoldo todavía no apagado del amplio movimiento iluminista que, sostenido al calor de Erasmo y otros devotos no sancionados en el famoso decreto de la Inquisición, mantuvo en lo más vivo de muchas conciencias la llama de la interiodidad [55].

En Castilla la misma soledad de muchos de sus colegios, el régimen pa-

---

[54] Cf. Bataillon, *Erasmo*, II, 185-193.

[55] Ibid., 222.

triarcal de ciudades de abolengo y el influjo de Bustamante, favorecieron la infiltración de cierto espíritu recoleto y aun eremítico [56].

Andalucía se mantuvo en un término medio entre el eremitismo de Gandía y el espíritu abierto de Alcalá.

El idealismo y ardiente entusiasmo del ambiente, y la acción de Cordeses, provocaron un fervor y heroísmo semejantes al que se daba en Gandía; la presencia de muchos antiguos complutenses en puestos claves, comenzando por el provincial Juan de Caña y el maestro de novicios Juan de Plaza, inyectaron algo de las ansias innovadoras y proselitistas de Alcalá. Con todo, faltó en Andalucía algo del equilibrio y de la reciedumbre castellanas. Prevaleció el gusto interno de la contemplación y cierta sobreestima de lo maravilloso y extraordinario. Contribuyó a ello en parte el avilismo de los discípulos del Bto. Avila, que no supieron interpretar justamente la acción del maestro, y atemperar a las circunstancias sus principios; y en parte también las sacudidas, todavía no dominadas, de los alumbrados de Llerena, con su honda repercusión en las zonas colindantes, que no se extinguieron, ni mucho menos, con la condena de la inquisición, y crearon un ambiente de misterio y de añoranza de lo extraordinario, del que difícilmente se libraban los más precavidos [57].

Pero por encima de estos factores diferenciadores se dio en la oración practicada en España un tono común de familia, con rasgos bien definidos. Necesitamos recogerlos en una visión de conjunto. Forman la mentalidad vigente en España y trasplantada a Roma por S. Francisco de Borja hacia 1565.

1) Se daba una gran importancia, mayor que en otras partes, al retiro, a la devoción, al silencio. Hemos visto en muchos de los jóvenes españoles interrogados por el P. Nadal su deseo de recogimiento. En las cartas anuas se pondera más que en otras partes la modestia exterior, el recogimiento, el silencio, y la observancia [58].

2) No se habla de sistematización, ni de métodos. No nos queda ninguna particular instrucción de esta época para la oración mientras que poseemos bastantes de los decenios posteriores. Uno de los pocos escolares que hace alguna alusíon al método, sólo dice: «me dieron algun modo de oración» [59]. Se contentaban con iniciar de modo sencillo a las almas en el trato con Dios. Casi todas las recomendaciones giran en torno a crear un clima propicio con la mortificación de sentidos y el recogimiento. Casi el único vestigio de método de reduce al tiempo de los puntos, que en algunas partes exponía la víspera el Padre espiritual [60]. Les parecía bastante

---

[56] Véanse los testimonios que citaremos en seguida al dar una visión de conjunto de las características de la oración española.

[57] Resumimos lo expuesto en *Historia*, II, 482-488.

[58] Por vía de ejemplo en Salamanca, MHSI, *Litt. Quadr.*, VI, 750; VII, 7, 630-631; Zaragoza, VI, 774-775; Murcia, VII, 765; Córdoba, VII, 221; Sevilla, VII 215; Avila, VII, 682; Toledo, VI, 831-832.

[59] Luis Perpiñán, en *Informaciones del P. Nadal* (4, 56).

[60] En Murcia, MHSI, *Litt. Quadr.*, VII, 765; en Granada, *Historia de Granada*,

una exposición sencilla de las adiciones. No había llegado todavía la reflexión sobre los actos de oración, de donde nacerán las reglas e instrucciones posteriores.

3) Se está en un período diríamos primaveral en el campo de la oración. Los jóvenes de esta generación se dan con plena intensidad, se entregan a ella con verdad y sinceridad. Las palabras que usan son « fervor », « muy aficionados »[61]. En ese ambiente caldeado de entusiasmo no echan de menos métodos ni sistemas. Les basta el trato sencillo con Dios, al que se han habituado en los Ejercicios.

4) El carácter de su oración viene condicionado por este modo espontáneo en que se desarrolla su vida espiritual. La oración es, en consecuencia, preponderantemente afectiva : un diálogo sencillo con el Padre al que han consagrado su vida.

Las noticias edificantes de estos primeros lustros no se cansan de repetir esta nota[62]. El P. Miguel de Torres « hablada familiarmente con Dios, con muchos suspiros y ansiosos gemidos y sollozos »[63]. Un ejemplo de la oración de Gandía nos puede dar el exultante coloquio con que el mismo P. Andrés de Oviero acaba una de sus cartas[64].

El segundo rector de Alcalá, P. Manuel López, heredero espiritual del P. Villanueva, « descubría un trato familiar y de hijo que tenía con nuestro Señor, qual había aprendido de aquellos primeros Padres de la Compañía con quien trató »[65].

En las necrologías de los Padres fallecidos en este primer tiempo — como de los PP. Villanueva, Francisco González, Juan Rodríguez, Diego Suárez, Juan de Castañeda — se pondera y ensalza la ternura, las lágrimas que derramaban en la oración, el trato familiar con Dios, y no se dice nada de otro género de oración. Es evidente que se idealiza la figura de los biografiados, a quienes pretenden poner como ejemplo a la consideración de los demás. Ahora bien, esos hermanos idealizados, propuestos como los prototipos de la oración que se debe realizar, derraman lágrimas en la oración, tienen coloquios tiernos, gozan internamente con la visión de la bondad divina ; señal de que entonces se estimaba especialmente ese género de oración.

5) Más nos ha sorprendido que apenas se habla de propósitos y actos de la voluntad. Se recalca su observancia, pero como efecto espontáneo del fervor de sus vidas, no como ideal pretendido en sí mismo.

6) Menos aún se habla de conceptos abstractos. Las consideraciones, no ocupan ningun puesto relevante ; tienen solo la función de plataforma sobre la que se alza el alma para lanzarse a la contemplación.

---

c. 29, f. 96r, ms. del archivo de la Prov. S. I. de Toledo. Nosotros citamos conforme a una copia de la Biblioteca del Inst. hist. S. I., Roma.

[61] Así Pedro Martínez, « muy aficionado », en *Inform. Nadal* (4, 331) ; Manuel Pimenta « inclinado a meditación » (2, 30) ; Hernando de Alcaraz « naturalmente inclinado a devoción », en Castro, lib. 9, c. 4 (vol. 2, f. 8r).

[62] De los textos aducidos en *Historia*, II, 499-502, son de esta época los del P. Bartolomé Isla y Pedro Sánchez.

[63] F. Antonio, *Historia de la provincia de Toledo*, c. 143, p. 785 (f. 468).

[64] MHSI, *Litt. Quadr.*, I, 191-192.

[65] Castro, lib. 9 cap. 1 (vol. 2, f. 3r).

7) En cambio se habla bastante — aunque entre paréntesis y de modo indirecto — de sequedades, arideces; apenas nunca de distraciones.

8) Se podría denominar a la espiritualidad que privaba en este período: espiritualidad vital. Se deslizaba la corriente interior con suavidad por el cauce formado en los Ejercicios, sin más especificaciones. Los límites de la oración eran el estudio y las ocupaciones. No existían otras reglas. Esta espontaneidad daba una silueta muy irregular al conjunto. Había días en que se entretenían santamente con Dios un espacio muy largo de tiempo, pero había otros muchos en que reducían su oración a un tiempo más bien breve.

La actitud espiritual de Portugal se emparenta más con Andalucía que con Gandía o Alcalá. La pureza inicial de la oración ignaciana quedó garantizada por la presencia y enseñanza de los excepcionales maestros con que contó Portugal desde el principio: Rodrigues, Javier, Fabro, cuya visita a Coimbra creó un clima de entusiamo y fervor indescriptibles. Hay que añadir todavía al confidente de S. Ignacio Luis Gonçalves da Câmara, a los PP. Mirón y Cordeses y, en orden a la codificación y regulación, al P. Nadal[66].

Podemos incluir entre los maestros al proprio S. Ignacio. El P. Urbano Fernandes a raiz de su nombramiento de rector de Coimbra, y el escolar H. Brandão, hicieron al fundador diversas preguntas. Varias de ellas se referían a la oración. En la respuesta S. Ignacio resume su pensamiento en fórmulas, de las más precisas que conservamos del santo, y que sin duda quedaron como normas directivas de valor incalculable en la orientación general[67]. Estas preguntas son, de rechazo, una señal del interés que despertaba el problema, del afán que había por salir hombres de oración.

Contribuyó también la acertada dirección de los primeros maestros de novicios, eminentes maestros de espíritu, como los PP. Gonzalo do Rego, Antonio Correa, Gonzalo Alvares, Cristóbal de Govea, por citar sólo a los de los años que nos interesan.

Es característica de la oración portuguesa la devoción a la Eucaristía, que produjo más tarde sus choques con el espíritu de recogimiento del P. Cordeses y con su criterio de orar siempre en el cuarto, sin salir de él sino lo estrictamente necesario[68].

Fue esta devoción, sin duda, una de las causas del tono íntimo y jugoso que presenta la oración lusitana. Los arrobamientos y suspensión de sentidos, que con su acostumbrada ampulosidad describen los auto-

---

[66] Del P. Simón Rodrigues conservamos muchas reglas de oficios varios. En ellas se habla bastante del examen de conciencia. En cambio sólo hay referencias genéricas a la oración. Cf. MHSI, *Reg.*, 80-81.

[67] Carta al P. Urbano Fernandes del 1 junio 1551, en MI, *Epp.*, III, 499-503. Carta al H. Antonio Brandão de la misma fecha, ibid., 506-513.

[68] Quejas sobre Cordeses del P. Pedro Fonseca en *Lus. 62*, 39v. Publicadas por Leturia en AHSI 23 (1954) 107-108. El P. Franco en *Imagem da virtude* recoge con mucha frecuencia la devoción a la Eucaristía de sus biografiados. Véase en el tomo de Evora p. 142, 182, 500 etc.; en el de Coimbra, p. 1, 10, 42, 107, 423, 425, etc.

res de las necrologías, no son más que los puntos más altos de esta línea dominante de la piedad portuguesa.

Constituyó otra nota típica el afán de reconcentración íntima, la necesidad sentida de reflexión, mucho mayor, según creemos, que en otras partes, y que influyó en la evolución posterior de la oración. La crisis de la provincia los primeros años, las tendencias que comenzaban ya a aflorar y que fueron acentuándose hasta formar dos bloques antagónicos de rigoristas y suaves, obligaban a mostrarse cautos, a examinar las diversas posiciones, a adoptar una postura de observación y examen[69].

Como contrapeso a esta interioridad, se dió un sentido de grandeza, diríamos un contagio de heroísmo. Las gestas brillantes de los misioneros de Goa eran hazañas de compañeros de unos años antes, que les estimulaban a huir de la mediocridad y, bajo otro punto de vista, a buscar cierto aparato externo en la oración : posturas, lágrimas, suspiros. Era necesario que se reflejara el sentido de grandeza del ambiente en aquel acto tan sublime [70].

Con todo, no llegó esto a los extremos lamentables de Gandía, gracias a las normas de los expertos maestros, y a un amor particular a todo lo proprio de la Compañía, que distinguió desde el principio la provincia portuguesa, y que cristalizò pronto en repetidas propuestas a Roma de que la oración se amoldara a los Ejercicios y a las normas de S. Ignacio.

Las Congregaciones portuguesas se harán más tarde paladines de una auténtica tradición ignaciana en todo lo que se refiera a la espiritualidad naciente [71].

Todos estos factores fueron formando una combinación afectiva intelectual, más armonizada que en otras partes. Se usaba del raciocinio y de la reflexión, pero como medio para salir de sí mismo y entrar en Dios. Una vez establecido el contacto con Dios, se dejaba empapar el alma de afectos, y se daba una gran importancia a los coloquios. Los grandes contemplativos misioneros de la India aprendieron su oración en Evora y Coimbra.

VI. Tanteos de sistematización del método (1565-1570)

El problema de la oración cambia de tono al compás de la trasformación que se operó en Europa hacia 1560-1565, momento en que se fue perdiendo la esperanza de volver a la unidad religiosa, ideal de los reformadores anteriores a Trento. Las tendencias conciliadoras tampoco con-

---

[69] Sobre estas tendencias cf. F. Rodrigues, II, i 293 ss, quien además ha tratado de modo expreso de la oración de los escolares. Véase I, i, 506 ss. Gracias a esto podemos ser aquí mucho más breves.

[70] Del P. Alonso de Castillo se dice que hacía con los novicios la oración « con tal postura que parecia un corpo immovel ». Franco, *Imagem*, *Evora*, lib. 1º, cap. 29 p. 167. - Del P. Manuel Alvares se nota cómo ponía los dedos en la oración. Ibid., *Coimbra*, lib. 1º, cap. 33, p. 104.

[71] En 1568 tratan del modo de evitar que se infiltraran elementos espúreos en la oración. Cf. ARSI, *Lus. 62*, 262v. - En 1572 y 1587 abogan por la pureza de los ejercicios. Cf. ARSI, *Congr. 42*, 92r ; 43, 426r.

vencen. Se ha palpado su fracaso. La estrella del espíritu interior y de la libertad palidece.

Nace, en cambio, lo que de modo más o menos acertado se ha llamado el espíritu de Contrarreforma. Un espíritu fuerte, de lucha, de ataque en toda la línea. A la tendencia abierta, flexible, sinuosa, sucede otra cerrada, dura ; a una política de confianza y de contactos, otra de recelo.

Esta nueva actitud se refleja en el campo de la oración. Desaparece el ansia de vitalizar las relaciones entre Dios y el alma, clima que dominaba los movimientos de la primera mitad del siglo XVI, y se impone el miedo de que se infiltren elementos impuros. Los procesos contra los alumbrados agudizan la desconfianza en la vida interior.

En contraste con los primeros tiempos en que la acción de superiores y maestros espirituales iba encaminada a *realizar* el contacto personal e íntimo entre Dios y el alma, ahora se trata de *garantizar* la legitimidad de estas relaciones, de conseguir que se realicen conforme al modo justo y exacto.

Dentro de la Compañía había motivos particulares para insistir en esta nueva orientación. Los primeros años habían sido de expansión e iniciación de actividades. Se había entrado en contacto con ambientes de signo muy distinto, se habían ensayado multitud de métodos.

De todas maneras el cambio no fue repentino. Fue más bien una tendencia que se impuso paulatinamente.

Los primeros superiores eran un eco personal de S. Ignacio. De Laínez se ha llegado a afirmar, no sin cierta exageración, que fue « el mismo S. Ignacio, renacido a la vida » [72]. Lo cierto es que en el ambiente inicial de veneración hacia el fundador se procura reproducir su manera de ser en todo lo posible. Pero poco a poco van desapareciendo los discípulos inmediatos del fundador. Avanza lenta pero vitalmente una nueva generación, con sus nuevas exigencias. Es una generación que se ha formado en ambiente de intransigencia. En los años decisivos de su juventud han visto el derrumbamiento de la política conciliadora, el fracaso del espíritu irenista, los peligros del iluminismo, y exigen más cautela, un ignacianismo más puro. La entronización en Roma de 1572 de Mercuriano favorece el predominio de las tendencias más estrictas.

Per otra parte, el crecimiento de la orden obliga a una reglamentación más precisa. Se promulgan las primeras reglas. Nadal, comisionado por el P. Laínez, recorre las provincias promulgando y aplicando las Constituciones, codificando y revisando las costumbres.

El generalato del P. Laínez es, bajo este punto, de transición. El, hombre universal, teólogo, predicador, consultor, interviene en los asuntos más delicados de la Inquisición romana y de la Penitenciaría apostólica [73], en el Concilio de Trento, en las conversaciones de Poisy. Un hombre que

---

[72] F. CERECEDA, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo,* II (Madrid 1946) 284.

[73] MHSI, *Pol. Compl.*, I, 188.

desplegaba esta actividad no podía ocuparse en muchos detalles internos. Salmerón, con la confianza que tenía hacia su antiguo compañero, llegó a insinuarle que dejaba demasiado margen a Polanco en el despacho de los negocios [74].

En nuestro campo no se efectuó ningún cambio notable. Continúa el estadio ignaciano. Nadal regula algo la oración, pero signe triunfante la tendencia afectiva romano-española, espoleada por cierta flojedad que notó Nadal en Alemania.

El problema interesante, bajo nuestro punto de vista, se inicia en el generalato de Borja (1565-1572). Se fragua entonces la tempestad que explotará en el generalato de Mercuriano.

Indicábamos ya que Borja mandó traer para puestos claves de formación espiritual a españoles formados en España. Esto no podía satisfacer a muchos. La autoridad y discrección del General hizo que no se desencadenara ningún conflicto externo. Pero internamente es evidente que tuvo que haber insatisfacción, más que entre los romanos entre los del norte de Italia de tendencia opuesta. Mercuriano sobre todo, asistente del P. General, no podía en su foro interno aprobar el modo afectivo, coloreado de tintes de contemplación recogida, que, como luego se vio, estaba en pugna con su modo de pensar.

No podemos dudar que Borja concibiera personalmente la oración de ese modo afectivo, íntimo. Estamos muy bien informados gracias sobre todo a su diario íntimo, verdadera joya de la primitiva espiritualidad jesuítica [75]. Predomina en él la contemplación dulce, emotiva con riqueza y abundancia de delicados sentimientos. Él busca dejarse « mover a la moción del Espíritu Santo, sin andar más ni menos » [76].

Pero esto quedaba en el santuario íntimo de Borja. El no imponía esta oración. Pero sí impuso formadores espirituales de parecida tendencia. El influjo de esta acción se mostraría más tarde, en tiempo del P. Aquaviva, cuando los novicios de ahora, ya formados, ejercían cargos importantes. En este momento, en que se esfuman las primeras figuras, demasiado personales tal vez para poder hacer escuela, y se levantan medrosas las nuevas, reina más bien un sentimiento de confusión e ignorancia.

En este paso entre dos generaciones y aun de dos épocas de la historia religiosa, se imponía una revisión a fondo. En las Congregaciones provinciales de 1568 y 1571, el momento crucial del cambio en que se notan los primeros síntomas del nuevo período y los afanes de una reorganización, se levanta como un clamor general el empeño de estimular un conocimiento más profundo del instituto, del modo de ser de la Compañía.

Hasta entonces se había vivido la vida sin examinar su contextura. No se sentía ninguna necesidad. Todo procedía con facilidad. Ahora se

---

[74] Cereceda, I, 294; MHSI, *Epp. Salmeronis*, I, 361; *Mon. Lain.*, II, 6.

[75] Editado en MHSI, *Borgia*, V, 729-887.

[76] *Obras del siervo de Dios Beato Francisco de Borja recopiladas por el P. Juan Eusebio Nieremberg*, III (Barcelona 1882) 267, 269.

nota que se van las fuerzas, se palpa la urgencia de dar cauce a ese impulso [77]. A la vez se nota la necesidad de la urgencia. Hay que realizar esta cristalización antes que desaparezcan del todo los artífices de la primera hora.

Llegados a este momento cumbre, dentro de nuestra perspectiva, en que se realiza la primera cristalización de la práctica de la oración en el seno de la Compañía a la luz de los principios de la primitiva tradición y al calor del impulso actuado por los primeros directores y superiores, surge espontánea la pregunta : ¿cuáles eran las notas que se consideraban entonces, es decir antes de las luchas del generalato del P. Mercuriano, como características y propias de la oración que se practicaba entre los jesuítas ?

Recojamos de modo esquemático — no podemos hacer otra cosa — de la selva de datos aislados que se ofrecen en este período aproximado 1565-1570 los rasgos que consideramos fundamentales :

1) Oración basada en la mortificación de los sentidos y abnegación del corazón. Se exigía una gran pureza para acercarse a Dios. En las relaciones contemporáneas se une casi siempre la oración a la mortificación [78]. Había sido ésta una de las enseñanzas más inculcadas por S. Ignacio.

2) Oración conforme a las adiciones y anotaciones de los Ejercicios. Así en general, sin precisar mucho más el método, ni el modo concreto. Véase la orden dejada por Nadal en Coimbra hacia 1561, pero que sirvió de pauta a la vida espiritual de este período. « Ayúdase la oración . . ., siendo acostado y levantándose y antes de entrar en la oración, hacer las preparaciones según el modo de los Ejercicios en las anotaciones de la primera semana » [79].

---

[77] La Congregación provincial de Andalucía de 1568 y la de Castilla de 1571 piden prefectos espirituales. ARSI, *Congr. 41*, 128r, 85v. - La de Toledo de 1571 pide que los novicios coadjutores « exactissime probentur ». Ibid., 151v. - Hofeo en 1573 se queja del poco cuidado que se tiene con los novicios. Duhr, I, 530. - El procurador de la Congregación provincial de Aquitania expone en 1568 hasta 61 dudas. *Congr. 41*, 242r-246r. - En general se nota en las propuestas de la mayoría de las Congregaciones, junto con una gran ignorancia, un deseo muy vivo de que el espíritu ignaciano informe toda la vida.

[78] Se nota por ejemplo en Zaragoza en 1569 (ARSI, *Hisp.* 141, 279r) ; en la oración del P. Juan Peralta que entró en 1568 (Castro, *Hist. de Alcalá*, libro II, cap. 18, f. 199r) .- El P. Juan de la Plaza tenía « por sospechosa la oración que no se acompañase con mortificación » ; en esto insistía mucho. Castro, lib. 5, cap. 5, f. 120r.

[79] ARSI, *Inst. 206*, 87v. Véase el mismo Nadal en su *Instructio de oratione.* MHSI, *Epp. Nadal*, IV, 573. - Cf., aunque es de un tiempo anterior, la práctica de Coimbra, en MHSI, *Litt. Quadr.*, III, 358. - San Francisco de Borja en 1568 se contenta con decir : « que enseñan nuestros Exercicios spirituales ». ARSI, *Congr. 41* 148r. - La Congregación provincial de Portugal de 1572 insiste en que se debe seguir el método ignaciano, dejando cualquier otro. *Congr. 42*, 92r. - El mismo P. Doménech dijo en una instrucción en el colegio romano (en 1569) que el libro de los Ejercicios indicaba ya lo que se podía decir de esta materia. MHSI, *Dir. Exerc.*, 187.

3) Debía de haber un guía espiritual que dirigiera de alguna manera en la oración. La misma táctica que en los Ejercicios. San Ignacio dejaba las normas no directamente al dirigido, sino al director, para que él las aplicara del modo que le pareciera más conveniente. El P. Nadal insistió en esta nota: « La oración sea mental o vocal según que vieren los superintendentes della convenir a cada uno más en particular » [80].

San Francisco de Borja comunicaba a las provincias de Castilla y Aragón, que lo mismo para apreciar el modo con que deben ejercitarse en la oración, que para evitar que se infiltraran modos extraños o extraordinarios, « ayudará la prudencia del superior y maestro de novicios o confesor » [81]. El mismo santo mandaba al P. Ripalda que « el superintendente de la oración que de ordinario devría ser el confessor, devría tener particular cuidado del aprovechamiento de los hermanos aunque sean salidos del noviciado » [82].

4) Preparación cuidadosa de la oración. Es el elemento que más se desarrolla en este período, consecuencia de una práctica atenta y reflexiva de las adiciones. San Ignacio tiene gran interés en preparar el coloquio divino antes de que se realice. Una vez que entra en contacto Dios, él se retira discretamente.

En particular se daba gran importancia a la preparación de la materia de la meditación, lo que se llamaba preparar los puntos. En Nola, hacia 1570, se considera como una « cosa tan usada en la Compañía » [83]. Son varios los Padres que sabemos o recomendaban los puntos o personalmente los exponían [84]. Se prefería que cada uno preparase en parti-

---

[80] *Orden general para los colegios sacado del... de Coimbra.* ARSI, *Hisp. 90,* 208r.

[81] Por las visitas de Aragón y de Castilla. ARSI, *Congr. 41,* 148r. - En Las *Consuetudini del Collegio Romano* de 1571 dice : « La oratione della mattina è di una hora intera, et si fa ordinariamente tutta mentale, ma ancora si può tutta o parte vocale secondo giudicarà il confessore ». Arch. Univ. Greg. ms. 140, 24r. - En el fol. 74v del mismo códice una orden, en parecidos términos, de S. Francisco de Borja, de 1570. - El mismo santo a la provincia de Andalucía el 17 diciembre de 1568 inculca la necesidad del prefecto de cosas espirituales. *Congr. 41,* 134v. - Nadal exhorta a lo mismo en MHSI, *Epp. Nadal,* IV, 573.

[82] ARSI, *Congr.* 41, 146r.

[83] FG, *Collegia, Napoli,* 101, 10, doc. 5. Ahí mismo se dice que « cada día ponen a la pared pegada una larga meditación para el día siguiente y dicen que la introdujo el P. Montoya ». Recuérdese que entonces apenas existían libros de meditación. El P. Dionisio Vázquez, en carta de 24 de enero de 1571, afirma que tal uso, introducido por el P. Montoya, se practicaba en toda la provincia, y pregunta sobre la conveniencia de continuarlo. Ibid., doc. 8, 10v. - En el colegio romano en 1566 « affiguntur aliquae meditationes ». ARSI, *Inst. 188,* 49r.

[84] Así el P. Possevino en 1572 en Lyon : « sub noctem vero post litanias capita meditationis matutinae collegis brevissime indicaret ». ARSI, *Op. NN. 336,* 79r. - Lo mismo el P. Manareo en su visita a Viena en 1583. FG, *Collegia, Vienna n.* 262-1651, n. 7, doc. 8. - El P. Gonzalo González, rector de Granada, los daba a veces. *Historia de Granada* (cit. supra, n. 60) cap. 29, f. 96r. - En Ferrara, en 1568, « un

cular la meditación. Lo prueba este documento: « Al P. Miró, que se quite esta introductión [la exposición pública de los puntos] y que basta accomodarse al capítulo 40 de la 4ª parte con sus declarationes. A Polanco, que generalmente no conviene tal introductión, pero en casas de novitios es más tolerable, máxime ad tempus, con que no se obligue a esto quien tiene su forma o instructión, porque es conforme a la declaración del cuarto capítulo de la cuarta parte ». Y añade como conclusión: « universalmente no se haga, ma se al Maestro di Novitii paresse in alcuna parte, lo può dar punti » [85].

5) Se da poca importancia a la materia de la meditacion. Lo importante es *el modo*, no tanto la misma materia. Se presupone que se puede meditar sobre cualquier objeto. El P. Nadal, en el orden del colegio de Coimbra varias veces citado, va proponiendo las materias más diversas, como los novísimos, la vida de Cristo, las perfecciones de Dios, los dones y frutos del Espíritu Santo, las fiestas de la Iglesia, y continua: « Puédese también tomar meditación sobre algún libro devoto ordinariamente, como el Gersón . . . ; y en la Sagrada Escritura, autores santos y, sobre todo, la teología escolástica, pueden hacer meditación los que tienen talento; en todas las criaturas se puede tener oración, en ellas contemplando y amando al Criador, conservador y gobernador de ellas » [86].

Esta tendencia, bella herencia de S. Ignacio y del Bto. Fabro, produjo un decenio más tarde numerosas meditaciones sobre las cosas más varias: objetos de culto, flores, incienso, letanías, iglesias, sucesos [87], pero estaba ya en vigor en este período, como lo prueba el que se alabe la oración del H. Coadjutor, Diego de Yébenes quien: « De cuantas cosas miraba o tomaba en las manos, de las yerbas, de las flores, de los animalitos, de la comida que tenía para aderezar, sacaba miel de divina contemplación » [88].

6) No se manda ni siquiera se aconseja de modo general ningún método particular. Tan sólo se exhorta a que se siga el método de los

---

Padre fatto prefetto dell'oratione dal R. P. Provinciale . . . ogni sera dà alcuni punti da meditare ». ARSI, *Venet. 100*, 200r. - En A. FRANCO, *Imagem . . ., Coimbra*, I, 14, descripción de cómo se daban los puntos.

[85] El documento parece del tiempo de S. Francisco de Borja. Se encuentra en FG, *Colleg.*, *Napoli 101*, 10, doc. 24, lv. Se refiere el texto al cap. 4°, n. 3, Decl. B [n. 343] de la 4ª parte de las Constituciones, en que se dice que « para los que no tienen esperiencia en las cosas espirituales y desean ser ayudados en ellas, podrían proponérseles algunos puntos de meditación y oración, como pareciese más convenir a los tales ».

[86] ARSI, *Hisp. 90*, 209v. - Casi lo mismo en la Instrucción dejada al P. Lanoy en 1562. MHSI, *Epp. Nadal*, IV, 576-578.

[87] Meditaciones de materias muy varias se encuentran en los apuntes espirituales de escolares del Colegio Romano y en meditaciones del P. Ceccotti, como en Arch. Univ. Greg., F.C. 1305, F.C. 1777 F.C. 1778.

[88] ROA, *Historia de la provincia de Andalucía*, lib. 3 cap. 7, p. 518 (ms. de la Biblioteca del Instituto hist. S.I., Roma).

Ejercicios, como indicamos poco ha, sin que ni siquiera se hable de un método determinado dentro de ellos, por ejemplo, el de las tres potencias o aplicación de sentidos. El mismo Nadal tan detallista y que baja en sus instrucciones a tantas minucias nunca que sepamos ordena ningún método concreto[89]. « Porque nosotros — dice — sólo somos cooperadores Dei, y no habemos de prescribir a Dios manera para ayudar a los que El quiere llevar con su gracia y favor » [90],

Ni siquiera, como hemos visto, se consideraba obligatoria en todas partes la oración mental, sino se dejaba a la discrección de los superiores o del prefecto espiritual el que fuera mental o vocal[91]. Nadal al hablar de lo que el superior ha de preguntar al súbdito sobre la manera con que realiza la oración — « de ratione orationis » — pone sólo esta serie de preguntas : « num vocaliter an mentaliter orent. Quanto cum fructu et quali. Num cum consolatione vel devotione et quali. An lachrymas soleant habere et quales. Num alium quempiam habeant spiritualem in oratione et qualem. An aliquid illi evenerit in oratione extraordinarium »[92].

7) La oración debe estar en función de la vida apostólica. No es fin en si misma, sino medio para la vida del jesuíta. Es ésta la idea más repetida estos años en que no todos acababan de comprender el modo proprio ignaciano y el cambio que su concepción implicaba[93].

Es verdad que no se llegó, en estos lustros, a dar cuerpo definitivo a este punto. La organización de la teoría es el último estadio en la formación. Sólo después de varios lustros Mirón en sus *Ritus et traditiones* y los Padres espirituales más experimentados en sucesivas instrucciones, llegaron a la madurez de una teoría definida de modo orgánico. Pero es necesario consignar aquí que en este período se pusieron los materiales más importantes del futuro edificio, y sobre todo se dío con el estilo que iba a condicionar el desarrollo.

Nadal sintetizó este aspecto en una frase, cifra y compendio de una actitud, y solución anticipada de los problemas posteriores : « utendum est consolatione, non fruendum », que él mismo explica diciendo que se ha de usar de la consolación « no por fin, ni para parar en ella, sino para tomarla por ayuda de costa para pasar adelante »[94].

---

[89] Sólo en una de sus instrucciones dice de un modo general que « de Patris Ignatii doctrina, quod debeamus uti potentiis ad renovationem et emendationem et maiorem fructum in spiritu cum divina gratia, quemadmodum sine illa, abutendo potentiis, mentem nostram deformavimus ». MHSI, *Epp. Nadal*, IV, 477.

[90] M. Nicolau, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I. en Coimbra (1561)* (Granada 1945) 194-195.

[91] Véase el texto correspondiente a la nota 86.

[92] MHSI, *Epp. Nadal*, IV, 477.

[93] Este aspecto más teórico lo hemos explanado en *Historia*, II, 468-476. Por ello no particularizamos más aquí este punto.

[94] Textos ibid., 476.

Esta concepción había penetrado aun en casos extraordinarios. Buena prueba es el P. Cerruti, muerto en Roma el 28 de abril de 1573, uno de los casos más interesantes de los primeros decenios por sus fenómenos místicos y por una repetición, inconcebible humanamente, de actos y jaculatorias, similar a la del P. Doyle. El Padre escribe en sus apuntes : « Oratio mihi semper placuit a mane usque ad vesperam practice et non speculative ; fames orationis ita me totum excitabat ut numquam possem satiari in facienda oratione »[95].

Esta orientación práctica de la oración se observa también en el P. Juan de la Plaza, el gran propagandista de la oración íntima y afectiva, quien « dijo una vez que avía gastado tres años de oración en aprender cómo avía de reprehender » [96].

8) Se alaba sin reparo ninguno la oración tierna, afectuosa, como hemos visto se practicaba en España un decenio antes. No sólo se continúa, en este aspecto, la misma tendencia, sino que se extiende, por la venida a Italia de los maestros de novicios españoles. El P. Nadal en una instrucción de 1568 en Amberes insiste en este aspecto afectivo : « Studia sint distincta ab oratione, ut iuxta regulas primas Exercitiorum oratio ad affectum et profectum internum contendat. Utatur vero intellectus operatione ad hunc finem » [97].

Del P. Hernando Alcaraz, renombrado profesor de Salamanca de 1559 hasta 1564 en que partió para el Japón, se afirma que, « según él declaró con gran secreto a su confesor, nunca perdía de vista [a Dios] con los ojos interiores del alma, desde que despertaba a la mañana hasta la noche » [98]. El P. Martín de Santo Domingo « acompañaba [a Jesucristo] y estaba colgado de su boca como el niño del pecho de su madre » [99].

9) Está bastante extendida la oración de petición, hábito creado sin duda con la práctica de los coloquios. Un decenio más tarde se reflejará en numerosas letanías y oraciones. De este tiempo no conservamos prácticas semejantes, pero creemos que también se daban. No podemos probarlo, porque no poseemos apuntes personales, que es donde se encuentran semejantes plegarias. El diario de S. Francisco de Borja está cuajado de delicadísimas peticiones. El P. Possevino, en carta del 20 de febrero de 1579, escribía : « Oltre il distribuire et ordinare l'oratione o meditatione secondo l'ordine degli Esercizi spirituali, spero che molto vi aiuterà un altra maniera, che consiste in petitioni, le quali ora a sua Divina Maestà ora ai Santi si fanno » [100].

---

[95] ARSI, *Vitae 5*, 5r. El texto sobre la multiplicación de actos en IPARRAGUIRRE, *Historia*, II, 498. Véase allí, en las. p. 499-501, testimonios sobre la oración de varios Padres.

[96] CASTRO, *Historia*, lib. 5, cap. 5, f. 114v.

[97] MHSI, *Epp. Nadal*, IV, 359.

[98] GUZMÁN, ARSI, *Cast. 35*, 166v.

[99] Ibid., 452v.

[100] ARSI, *Inst. 211*, 72r.

El H. Pedro Vellón, que entró en Alcalá el 23 de noviembre de 1567, la segunda de las tres horas de oración que empleaba al día, la dedicaba a encomendar a Dios « todas las necesidades comunes de la Iglesia y de los próximos suyos ». [101] Y el P. Diego de Porres « tenía tanta familiaridad con nuestra Señora que, si tenía necesidad para sí o para los otros, se lo pedía como si lo pidiera a su madre carnal y ansí lo alcanzaba »[102].

9) No existía recelo alguno de los fenómenos extraordinarios. Nos mueve a sentar esta afirmación el hecho de que en las relaciones edificantes de este período no sólo no se ocultan las gracias extraordinarias que habían podido tener los varones extraordinarios, sino que se generalizan y exageran. Apenas hay un Padre de virtud que no haya tenido lágrimas vehementes en la oración, profecías, y no faltan casos de levitaciones, visiones y enajenación de sentidos [103].

Los superiores que con tanto cuidado, y con un criterio que hoy no aprobamos, tachaban de las cartas edificantes que se leían en el comedor todo lo que creían podía desdorar el buen nombre de la Compañía u ofrecer ocasión de desorientación espiritual, no borraban las páginas en que se narraban estos dones divinos. Más aún : a juzgar por la extensión que se daba, en no pocas de ellas, a semejantes fenómenos, se tiene la impresión de que los miraban como una gloria de la Compañía y una prueba de lo que Dios se complacía con el fervor de sus miembros.

Es decir, se consideraba la oración como un trato íntimo y familiar con Dios ; y como proprio y específico de la oración de la Compañía que este trato se realizara no sólo « en el retiramiento de su celda », mas en todo tiempo y ocupación, « comunicando con su Majestad con la verdad y confianza que puede tratar un hijo con su padre » [104].

---

[101] Castro, lib. 11, cap. 10 (vol. 2º, f. 160r).

[102] Ibid., lib. 9, cap. 12 (vol. 2º, f. 58v).

[103] Prescindiendo de los muchos de quien se afirma que tenían « tierna devoción y lágrimas » u « oración con lágrimas », « muchas lágrimas y suspiros » o expresiones similares, notemos sólo que al P. Juan Fernández se le atribuyen visiones y arrobamientos. Castro, *Historia*, lib. 6, cap. 4 (f. 231v-232v). - Del P. Juan Rodríguez se dice que la oración « le levantaba del suelo ». Ibid., f. 157v. - Se atribuyen también fenómenos extraordinarios al P. Gaspar Loarte. Alvarez, *Historia*, lib. 2º, c. 25 (p. 293). - Al P. Martín Gutiérrez, enajenamiento de los sentidos, apariciones de la Virgen, en ARSI, *Cast. 35*, 185r ; Juan del Campo : « muy continuas visiones » en *Cast. 35*, 236r ; Juan Cañas (suspenso en plena cena), en Roa, *Historia prov. Andalucía* lib. 2º, c. 17 (p. 339) ; P. Rodrigo Alvarez (m. 1587) (apariciones), en Roa, lib. 3, c. 19 (p. 597) ; Rodrigo de Flores (m. 1584) « se arrebataba muy de ordinario en grandes éxtasis y quedaba levantado del suelo en el aire tan sin uso de los sentidos y acciones corporales, que metiéndole por los pies alfileres, no lo sentía », en Roa, lib. 3º c. 9 (p. 530) ; Juan Ramírez, en ARSI, *Tol. 37*, 191v ; P. Juan Fernández (apariciones de la Virgen, Angeles, S. Ignacio) en Franco, *Imagem . . ., Coimbra*, 522 ; Juan del Castillo (visiones, ósculos), en *Cast. 35*, 112v-116v. Véanse los sentimientos personales del P. Jerónimo Dias, en Franco, *Imagem . . ., Coimbra*, 775.

[104] Del P. Castro, a propósito de la oración del P. Antonio de Mendoza, en *Historia*, lib. 10, cap. 14 (vol. 2º, f. 129v).

En los ejercicios habían aprendido el modo sencillo, íntimo, de acercarse a Dios. Continuaban todos los días caminando por el sendero que cada vez se les hacía más familiar. Dios por su parte iba comunicándose al alma y enseñándole lo que más le convenía. Los jesuítas, sobre todo los escolares, consultaban con sus directores y superiores sus impresiones y sentimientos, el modo de conversar con Dios. Era necesario estar alerta, pues cabían muchas alucinaciones y engaños en materia tan delicada. No busquemos más complicaciones, ni métodos.

* * *

No quisiéramos que se dedujera de estas líneas que Mercuriano cambió la oración ignaciana. Nada más falso. Trató de sistematizarla, de recoger los elementos desperdigados para darles consistencia y evitar se disgregara su verdadera esencia [105].

No fue feliz en su síntesis. Es muy difícil acertar a la primera en asuntos de índole tan delicada. Se añadieron otros elementos ambientales : una reacción antiespañola, en parte justificada, que llevó a ensalzar el aspecto racionalista, antagónico de esta escuela ; la formación espiritual del general ; la exageración de parte de un grupo de españoles del aislamiento ; el miedo al iluminismo, que se infiltraba en su aspecto peligroso ; el creer que el remedio para la crisis de oración, producida en algunas partes por el nimio trabajo, era trazar un método fijo, estrecho ; las ansias de una generación nueva, que reaccionaba instintivamente contra prácticas de los Padres ya ancianos que ellos habían conocido en su decadencia.

La síntesis de Mercuriano, a pesar de estas y otras dificultades, contenía los principales elementos auténticos. Faltaba cierta flexibilidad. Se recelaba demasiado de lo afectivo. Vendría luego, con Aquaviva, la síntesis definitiva. Pero los elementos aislados estaban ya en su integridad fijos al morir S. Francisco de Borja, con el aval de aquellos Padres antiguos tan próximos en tiempo y espíritu a S. Ignacio de Loyola.

---

[105] IPARRAGUIRRE, *Historia*, II, 524-527.

VI. - DE CONSTITUTIONIBUS

NUESTRO PRINCIPIO Y PRINCIPAL FUNDAMENTO

ZUM HISTORISCHEN VERSTÄNDNIS DES PAPSTGEHORSAMSGELÜBDES

BURKHART SCHNEIDER S. I. - Gregorianische Universität, Rom.

SUMMARIUM. — Quaeritur quomodo S. Ignatius illud quartum votum solemne, quod Societati Iesu proprium est, sc. oboedientiae specialis Summo Pontifici praestandae, intellexerit. Prima parte (I) ex analysi documentorum, quae deliberationes anno 1539 peractas spectant, demonstratur iam tunc tractatum esse problema, quomodo duo vota oboedientiae inter se distinguenda essent. Solutio inventa haec est : locum primarium obtinet votum speciale, quod tamquam universalis oblatio omnium facultatum considerabatur ; votum oboedientiae vero omnibus Religionibus commune ut subsidiarium tantum concipiebatur, ut sc. superior illa « particularia et contingentia » curaret, circa quae Summus Pontifex providere non posset. Secunda parte (II) votum anno 1534 in Monte Martyrum emissum, in quantum oboedientiam Vicario Christi praestandam iam continet, et nexus, qui inter hoc votum et deliberationes anni 1539 intercedit, respiciuntur. Tertia demum parte (III) ulterior evolutio annum 1539 consequens consideratur: ex altera parte votum specialis oboedientiae ab auctoritate ecclesiastica alio in loco ponitur, sc. tamquam votum quartum et accidentale tantum; ex altera vero parte textus S. Ignatii sat clare demonstrant ipsum adhuc hoc votum tamquam ideam fundamentalem et primariam Religionis suae considerasse et, frustra tamen, conatum esse, ut talis conceptio originaria etiam in documentis officialibus exprimeretur.

Die Ueberschrift dieses Beitrags [1], ein bisher nur wenig beachtetes Wort des hl. Ignatius aus den Vorarbeiten zu den Konstitutionen seines Ordens, gibt geradezu die authentisch formulierte These, deren historischer Nachweis hier versucht werden soll [2]. Es geht darum, die Stellung, die der Ordensgründer dem seiner Gemeinschaft so eigentümlichen Papstgehorsam zugewiesen wissen wollte, genauer zu bestimmen. Diese

[1] In einer vorläufigen Form erschien der hier vorgelegte Erklärungsversuch in den als Manuskript gedruckten *Mitteilungen aus den deutschen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu* 17 (1953) 150-159. - Für den Beitrag als Ganzes sind besonders zwei Studien von P. de Leturia wichtig, die deshalb zu Beginn angeführt werden sollen: *Importancia del año 1538 en el cumplimiento del voto de Montmartre*, AHSI 9 (1940) 188-207; *Aux sources de la « Romanité » de la Compagnie de Jésus* in *Christus* n. 5 (Jan. 1955) 81-100 (im folgenden zitiert mit *Importancia* bzw. *Romanité*).

[2] Zum siebten Teil der Konstitutionem (MI, *Const.* I, 162); die genauere Interpretation wird im dritten Teil dieses Beitrags gegeben.

Frage hat mehr als ein bloss biographisches Interesse, da das Verständnis, das Ignatius von dem Papstgehorsamsgelübde hat, zugleich auch eine Erläuterung zu den von ihm in der Verfassung seines Ordens niedergelegten Gedanken über dieses besondere Gehorsamsgelübde abgibt. Die Konstitutionen bieten dazu zunächst im fünften Teil die eigentliche Professformel, die nach den drei allgemeinen Ordensgelübden der Armut, Keuschheit und des Gehorsams den Zusatz hat: « insuper promitto specialem oboedientiam Summo Pontifici circa missiones, prout in eisdem Litteris Apostolicis et Constitutionibus continetur ». Ausserdem finden sich ebendort verstreut noch mehrere Hinweise und Erläuterungen über Sinn, Zielsetzung und Umfang dieses Gelübdes [3].

Die Konstitutionen stellen nach dem Wortlaut der Professformel —und entsprechend dazu auch in den zusätzlichen Erklärungen— den Papstgehorsam als zusätzliches, viertes Gelübde dar. Dieser Ansatz ist nicht nur für die sich daran anschliessenden kanonistischen Ueberlegungen — insbesondere über die Frage, wie sich die beiden Gehorsamsgelübde, nämlich der Ordens- und der Papstgehorsam, voneinander unterscheiden— der unverrückbare Ausgangspunkt geworden, sondern wird auch von den Historikern des Ordens und namentlich von den Biographen des Heiligen als schlechthin feststehend übernommen [4]. Nun hat jedoch auch ein fixierter und rechtlich verbindlicher Text seine Vorgeschichte und Entwicklung, die zu seinem genaueren Verständnis heranzuziehen sind. Entsprechend sei hier versucht, das historische Werden des Papstgehorsamsgelübdes, wie es dann endgültig in den Konstitutionen festgelegt erscheint, zu verfolgen, wobei jedoch die sich daraus für eine Interpretation des Gelübdes selbst ergebenden kanonistischen Folgerungen nur kurz erwähnt werden sollen. Wir gehen dabei im ersten Teil von den Beratungen des Jahres 1539 aus ; der zweite Teil der Untersuchung stellt den Zusammenhang mit dem Montmartregelübde vom 15. August 1534 dar, und im dritten Teil soll die weitere Entwicklung von 1539 bis zur endgültigen Redaktion der Gelübdeformel verfolgt werden. Diese Einteilung, die zwar nicht der zeitlichen Abfolge entspricht, empfiehlt sich deshalb, da gerade in den Ueberlegungen von 1539 der eigentliche Fragepunkt deutlicher aufscheint, insofern eben hier zum ersten Mal von dem zweifachen Gehorsamsgelübde ausdrücklich die Rede ist.

---

[3] Die Professformel in p. v, cap. 3, n. 3 (n. 527 der neuen Konstitutionenausgabe mit durchlaufender Abschnittszählung) ; die wichtigsten Stellen, die den Papstgehorsam erläutern : Ex. Gen., cap. 1, n. 5 (n. 7) ; p. v, cap. 3, Decl. C (n. 529) ; p. vi, cap. 1, n. 1 (n. 547) ; cap. 2, n. 13 (n. 573) ; p. vii, cap. 1, n. 1 und Decl. B (nn. 603 605).

[4] Vgl. beispielsweise Tacchi-Venturi II, ii[2], 13 ; P. Dudon, *S. Ignace de Loyola* (Paris 1934) 537 ; H. Boehmer, *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* I (Bonn 1914) 252. Vom gleichen Ansatz geht auch die Monographie von W. Kratz, *Das vierte Gelübde in der Gesellschaft Jesu*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 37 (1913) 538-560 aus ; ebenso die ordensrechtliche Literatur, vgl. z. B. A. Oswald, *Commentarius in X partes Constitutionum*[2] 329ff ; H. Ramière, *Compendium Instituti S. J.* (Toulouse 1896) 163 ; E. Fine, *Juris regularis . . . quo regitur S. J. declaratio* (Prati 1909) 521f ; A. Arregui, *Annotationes ad Epit. Instituti* 453-456.

I

Die Bedeutung der Beratungs—« protokolle » vom Frühjahr 1539 für unsere Kenntnis über die Gründung des Ordens und die Grundideen, die Ignatius und seine ersten Gefährten von ihrer sich zu einer eigentlichen Organisation verfestigenden Gemeinschaft hatten, braucht hier nicht mehr eigens betont zu werden. Jene Beratungen dauerten von Mitte März bis zum 24. Juni 1539 ; wir besitzen darüber die « Deliberatio primorum Patrum », die man als protokollartige Nachschrift der Verhandlungen bewerten kann, wobei jedoch der Text infolge seiner merklichen Kürzung nur in von Zügen den Ablauf der Beratungen wiedergibt und deshalb nicht ein Protokoll im modernen Sinn des Wortes darstellt. Die Deliberatio ist von der Hand des Antonios de Strada geschrieben und von Ignatius selbst eigenhändig mit Titel versehen und damit von ihm gleichsam autorisiert. An zweiter Stelle stehen die « Conclusiones septem sociorum », die — von Peter Faber niedergeschrieben — die Beschlüsse jener Verhandlungen enthalten [5]. Durchaus mit Recht gehen gerade die neuesten Darstellungen der Frühgeschichte des Ordens ausführlich auf diese beiden Dokumente ein, beschränken sich jedoch allzu sehr auf eine blosse Paraphrase dieser beiden Quellentexte [6]. Indes scheint besonders das erstgenannte Dokument der Deliberatio noch einer eingehenderen Interpretation zu bedürfen, die ein bisher unbeachtetes, aber nicht unwichtiges Moment deutlicher macht.

Es geht hier vor allem um den zweiten Fragepunkt, dessen Bedeutung im Ganzen der damaligen Ueberlegungen schon dadurch ersichtlich wird, dass die Nachschrift ihm den grössten Raum zuweist und ihn « aliud difficilius [dubium] non minori consideratione ac providentia dignum » nennt [7]. Dieses zweite zur Diskussion gestandene Problem steht in engstem Zusammenhang mit der Lösung der vorausgegangenen ersten Frage : nachdem Ignatius und seine Gefährten einstimmig sich dafür ausgesprochen hatten, ihrer noch losen Verbindung untereinander

---

[5] Text der Deliberatio in MI, *Const.* I, 1-7 ; der Conclusiones ebd. 9-14. Vgl. dazu die Bemerkungen in der Einleitung ebd. S. XXXV-XL und XLVI-LI. Eine kurze Zusammenfassung der Beratungen geben auch Polanco (allerdings mit falscher Datierung auf 1538) in seinem *Summarium Hisp.* n. 88 (MI, *Fontes* I, 205), in seiner *Vita P. Ignatii* n. 108f (ebd. II, 593), Nadal in der *Apologia* n. 99 (ebd. 93) und Laynez in seinen *Adhortationes* n. 6 (ebd. 132f). - Vgl. auch G. SCHURHAMMER, *Die Anfänge des römischen Archivs der Gesellschaft Jesu,* in AHSI 12 (1943) 89-118 (s. S. 93-94).

[6] So besonders TACCHI-VENTURI II, I, 172-182 ; Fr. RODRIGUES I, I, 92-99. Kürzere Darstellungen bei DUDON 346f, BOEHMER 240f, ASTRAIN I, 115.

[7] Deliberatio n. 3 (MI, *Const.* I, 4) ; am Ende des Abschnitts (n. 8, ebd. 7) heisst es zusammenfassend : « multis diebus plurima hinc et inde agitavimus circa solutionem dubii ».

eine bleibende und dauerhaftere Gestalt zu geben, sahen sie sich vor die Frage gestellt, ob sie dieses Ziel durch die Umwandlung ihrer Gemeinschaft in einen eigentlichen kirchlichen Orden anstreben sollten. Diese Ueberlegung war für sie gleichbedeutend mit der Frage, ob sie sich einem aus ihrer Reihe zu wählenden Obern durch das Gelübde des Gehorsams unterstellen sollten. Denn da sie bereits zuvor die Gelübde der Armut und der Keuschheit abgelegt hatten, fehlte zur Konstituierung eines eigentlichen Ordens — abgesehen natürlich von der noch erforderlichen Approbation durch die Kirche — eben nur das dritte der klassischen drei Ordensgelübde, das heisst gerade das Gehorsamsgelübde gegenüber dem eigenen Obern. Die Verhandlungen über diesen Punkt scheinen nun nach dem Wortlaut des « Protokolls » sich vor allem darauf beschränkt zu haben, ob es ratsam und angängig sei, sich zu dieser organisatorischen Umformung der Gemeinschaft durch die Aufnahme des Ordensgehorsamsgelübdes zu entschliessen. Denn die vorgebrachten Gründe und Gegengründe, so wie die Niederschrift sie wiedergibt, beziehen sich durchwegs auf die Frage nach der Opportunität eines solchen Schrittes. Und in diesem Sinn wurde der angeführte Abschnitt des « Protokolls » bisher in den Darstellungen der Vorgeschichte des Ordens ausgeführt[8].

Indessen scheint damals zugleich und vielleicht sogar zuerst eine weitere Frage zur Diskussion gestanden zu haben, nämlich ob die Weiterentwicklung der Gemeinschaft zu einem Orden überhaupt noch möglich sei, das heisst mit anderen Worten : ob die Gefährten einem aus ihrer Mitte zu bestimmenden Obern gegenüber überhaupt noch das Gehorsamsgelübde ablegen könnten. Dass diese Fragestellung umfassender als die zuvor dargestellte und damit von jener wesentlich verschieden ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Dass sie tatsächlich damals den Gefährten bewusst geworden war und von ihnen verhandelt wurde, scheint sich mit aller Sicherheit aus einem kurzen Abschnitt des Berichtes zu ergeben, in dem es unmittelbar vor der Niederschrift des zur vorgelegten Frage gefassten Beschlusses heisst : « et quamquam nos Summo Pontifici ac pastori donaverimus omnem oboedientiam, tam universalem quam particularem, tamen circa particularia nostra et contingentia, quae sunt innumera, non poterit nec si posset, deceret illum vacare ... conclusimus nobis expedientius esse et magis necessarium, praestare oboedientiam alicui ex nostris ... »

Es ist hier zunächst von einem doppelten Gehorsam die Rede : einmal von dem bereits als Verpflichtung übernommenen Gehorsam gegenüber dem Papst und dann von dem erst noch zu übernehmenden Gehorsam gegenüber einem Obern aus ihrer eigenen Mitte. Ausserdem macht der

---

[8] Vgl. beispielsweise TACCHI-VENTURI II, I, 172-177 ; RODRIGUES I, I, 92-97.

Text des « Protokolls » klar, dass die Gefährten zwischen diesen beiden Formen des Gehorsams einen Gegensatz sahen, der durch das einleitende « obgleich » ausgedrückt ist. Und dieser Gegensatz wird nun so dargestellt, dass er zunächst den Anschein einer Ausschliesslichkeit zugunsten der schon eingegangenen Verpflichtung des Papstgehorsams bekommt — ausgedrückt durch die Betonung « omnem oboedientiam » und die sich daran anschliessende Spezifizierung « tam universalem quam particularem » — und dass damit gar kein Raum mehr für ein nachfolgendes Ordensgehorsamsgelübde gelassen zu sein scheint. Ueberdies wird schon zum Eingang dieses Abschnittes der Niederschrift ausdrücklich auf den alles umfassenden Umfang des Papstgehorsams verwiesen, da es dort heisst: « ... Suae Sanctitati, cui nos libentissime nostra omnia, voluntatem, intellectum, potentiam etc. obtuleramus ». Mit dieser Aufzählung, die wohl sicher nicht zufällig so eng dem Wortlaut des « Suscipe » der Exerzitien entspricht und damit auf die Parallelsetzung: Christus — sichtbare Kirche in ihrem Oberhaupt, dem Stellvertreter Christi auf Erden, verweist, ist bereits eine Totalübergabe ausgedrückt, die als schon geschehen vorausgesetzt wird.

Es ist also hier wie dort wirklich das Problem berührt, ob ein solches zweites und nachfolgendes Gehorsamsgelübde überhaupt noch möglich sei. Diese Möglichkeit und damit der Raum für den Ordensgehorsam werden erst durch eine weitere Ueberlegung gefunden, indem darauf reflektiert wird, dass der Papst seinerseits —unbeschadet der restlosen Uebergabe der Gemeinschaft an ihn in ihrem Papstgehorsamsgelübde— ja nicht den ganzen Umfang der in dieser Unterstellung eingegangenen Verpflichtung aktuieren könne. Man sieht also eben dort, wo sich der Papst aus mehr praktischen Gründen der ihm gegenüber übernommenen Totalverpflichtung nicht durch Befehl oder Weisungen bedienen kann oder will —in den « particularia nostra et contingentia » des Textes— den Bezirk, wo ein zukünftiger Oberer die Möglichkeit zu Befehl und Weisung seinerseits hat und wo somit ein Gehorsamsgelübde gegenüber diesem Obern entsprechend diesem noch offenen Raum seinen vollen Sinn bekommt.

Diese Hinordnung des Ordensgehorsamsgelübdes auf den Papstgehorsam und damit dessen Erstrangigkeit wird auch eindeutig in der Einleitung dieses Abschnitts in der Deliberatio hervorgehoben: « ... an expediret emittere tertium, sc. oboediendi [votum] alicui ex nobis, ut sincerius... possemus... implere voluntatem Domini Dei nostri, simul etiam liberam voluntatem ac praeceptum Suae Sanctitatis, cui nos libentissime nostra omnia... obtuleramus ». Wenn es dann am Schluss der Beratungen über diesen Fragepunkt heisst, man sei einstimmig für die Ablegung des besonderen Or-

densgehorsamsgelübdes gewesen, « ut melius et exactius prima nostra desideria... exequi possimus », dann ist diese etwas allgemeiner gehaltene Wendung, die hier die Zielsetzung des Ordensgehorsams ausdrückt, wiederum auch auf den Papstgehorsam zu beziehen, da sich die beiden analogen Finalsätze am Anfang und Ende ein und desselben Abschnittes, eben des zweiten damals zur Diskussion gestandenen Fragepunktes, entsprechen müssen. Aus dem zweiten Teil dieses Beitrags wird überdies ersichtlich werden, inwieweit der Papstgehorsam tatsächlich zu den « prima desideria » der Gemeinschaft um Ignatius gehörte. Doch macht auch hier der Text allein durch den Vergleich mit der Einleitung klar genug, was unter diesen ihren « ursprünglichen Absichten » zu verstehen ist. Hier erscheint auch zum ersten Mal in dieser ausdrücklichen Form jene Gleichsetzung von Dienst für Gott den Herrn und Dienst für die sichtbare Kirche, die in ihrer Betonung wiederum die Ignatius vorschwebende Grundidee seiner Gemeinschaft verrät. Beides ist für ihn gleichwesentlich und bedeutet eigentlich ein und dasselbe. Diese Ineinssetzung findet sich dann unverändert später in der Formula prima Instituti von 1539 und in den in die päpstlichen Dokumente von 1540, 1544 und 1550 aufgenommenen Texten wieder [9]. In dieser Hinsicht bleibt die Ausdrucksweise unverändert; dies hier zu betonen erscheint deshalb wichtig, weil im dritten Teil dieser Untersuchung Wandlungen in der Darstellungsform hinsichtlich anderer Punkte zu erwähnen sein werden. Da in Ignatius' Auffassung das « servire Ecclesiae » nichts anderes als die konkrete Verwirklichung des « militare Deo » ist, hat der Papstgehorsam, der ja die Verpflichtung zum Dienst für die Kirche besagt, für ihn diese primäre Stellung, aus der die Existenz des Ordens und damit auch das Ordensgehorsamsgelübde abzuleiten sind.

Die mehrfache Betonung, dass die Verpflichtung des Gehorsams gegenüber dem Papst als bereits geschehen und übernommen aufzufassen sei, ist nicht unwichtig. Dass sie berechtigt ist, ergeben die angeführten Textstellen mit den Vergangenheitsformen « obtuleramus », « quamquam ... donaverimus ». Zu klären bleibt nur noch, ob sich diese Texte auf ein eigentliches Gelübde gegenüber dem Papste beziehen. Dem scheint die Einleitung des ganzen Abschnittes entgegenzustehen, wo die in die Hände des päpstlichen Legaten zu Venedig abgelegten Gelübde der Armut und Keuschheit erwähht werden und dann die Frage so formuliert wird: « an expediret tertium, sc. oboedientiae [votum emittere] alicui ex nobis ». Jedoch hat der durch den Einschub « quamquam ... donaverimus » ausgesprochene Gegensatz zwischen den beiden Gehorsamsverpflichtungen nur dann einen Sinn, wenn auch im ersten Fall des Gehor-

---

[9] Besonders deutlich in der Formula von 1539 n. 1 (MI, *Const.* I, 15); « Regimini Militantis » n. 2 4 (ebd. 25 27); « Iniunctum nobis » n. 2f (ebd. 82); « Exposcit debitum » n. 2f (ebd. 374f).

sams gegenüber dem Papst ein eigentliches Gelübde gemeint ist, so wie es im zweiten Fall des Ordensgehorsams ja auch um ein solches geht. Und überdies hat tatsächlich ein solches vorausgehendes Papstgelübde bestanden, von dem im folgenden Teil unserer Untersuchung ausführlicher zu sprechen ist. Es bleibt also nur noch zu fragen, wie die Bezeichnung des Ordensgehorsamsgelübdes als « drittes » Gelübde zu erklären ist. Man geht wohl kaum fehl mit der Annahme, dass, wie bereits schon angedeutet, die Lösung darin zu sehen ist, dass damit das dritte der einen kirchlichen Orden konstituierenden Gelübden gemeint ist. Und da der ganze Abschnitt des Dokumentes darüber handelt, ob man die bestehende Gemeinschaft in einen solchen Orden überführen solle, lag die Verwendung dieses Ausdrucks für das zur Beratung stehende Ordensgehorsamsgelübde durchaus nahe und schloss die Möglichkeit eines Missverständnisses aus, ohne einer eigenen Erläuterung zu bedürfen.

Aus dieser Textinterpretation ergibt sich nun eine zweifache Folgerung. Einmal wurde klar, dass bereits Ignatius und seine Gefährten zu Beginn jenes später so oftmals gestellte Problem deutlich genug sahen, wie die beiden ihrem Orden wesentlichen Gehorsamsgelübde — eben Ordensgehorsam und Papstgehorsam — voneinander zu scheiden und gegeneinander zu unterscheiden seien, um nicht als blosse Tautologie aufgefasst werden zu müssen. Ausserdem wurde aber auch zugleich die Lösung dieses Problems ersichtlich, die man damals gerade darin fand, dass der Papstgehorsam als zeitlich und logisch erste Verpflichtung von totalem Umfang aufgefasst wurde, während man den Ordensgehorsam als an zweiter Stelle dazu stehend mit einer gleichsam subsidiären und ergänzenden Funktion betrachtete. Damit aber ist ein Hinweis darauf gegeben, wie Ignatius und seine Gefährten am Vorabend der eigentlichen Gründung und Bestätigung ihres Ordens den Papstgehorsam verstanden.

Es schien notwendig, diese eben getroffene Feststellung hier etwas ausführlicher zu entwickeln, da (wie auch die angeführten Dartsellungen beweisen) die Niederschrift der Verhandlungen weitaus mehr über die Diskussion des anderen Fragepunktes über die Opportunität eines besonderen Ordensgehorsamsgelübdes berichtet, während das Problem seiner Möglichkeit und dessen Lösung nur kurz und nebenbei, aber doch deutlich genug berhürt wird. Aus diesem Befund des den beiden Fragen zugewiesenen Textumfanges schliessen zu wollen, dass tatsächlich doch nur jene eine Frage behandelt wurde, dürfte jedoch nicht berechtigt sein ; denn es ist nicht ausserachtzulassen, dass die mit der bereits übernommenen Verpflichtung des Papstgehorsams gegebene Schwierigkeit wohl nicht unabsichtlich an der bedeutsamsten Stelle des ganzen Abschnittes, eben unmittelbar vor dem endgültigen Beschluss über die verhandelte Frage steht. Der Textbefund lässt sich wohl mit der Annahme erklären, dass diese grundsätzliche Vorfrage verhältnismässig

rasch ihre Beantwortung fand und dass somit auch in die Verhandlungsnachschrift keine weiteren Diskussionen über diesen Punkt aufzunehmen waren. Entsprechendes ist auch von der dem ganzen Abschnitt des Dokumentes gegebenen Ueberschrift zu sagen; diese betont die Fragestellung nach der Opportunität eines Ordensgehorsamsgelübdes: «... an expediret», was noch einmal im Beschluss selbst aufscheint: «conclusimus... expedientius esse». Denn da nach dem Ausweis der Niederschrift die Diskussion vor allem über diesen Punkt ging, gibt der so formulierte Titel den Hauptinhalt des Abschnittes tatsächlich wieder, womit aber die andere rasch geklärte Fragestellung nach der Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist.

Die in die mit der «Deliberatio» gleichzeitigen «Conclusiones» aufgenommenen Bestimmungen über das Papstgelübde betreffen vor allem die praktische Frage, wie dieses Papstgelübde von den sich in der Folgezeit der neuen Gemeinschaft Anschliessenden abzulegen sei. Es wird hier gesagt, dass nicht der Einzelne dem Papst persönlich diesen umfassenden Gehorsam geloben soll, sondern der Ordensobere wird die in dem Gelübde ausgesprochene Ganzhingabe der Mitglieder dem Papst übermitteln. Leturia sieht in dieser Anordnung eine Massnahme, um dieser besonders betonten Form der Dienstbereitschaft für das Papsttum jeglichen Anschein von Streberei zu nehmen und jeden Versuch einer Einflussnahme auf die Dispositionen des Papstes auszuschliessen [10]. Jedoch dürfte diese Verfahrensordnung nicht nur von solchen praktischen Erwägungen diktiert worden sein. Vielmehr scheint sie durchaus auch dem Gesamtergebnis der Beratungen von 1539 über das Verhältnis von Papstgehorsam und Orden zu entsprechen. Aus der «Deliberatio» ergab sich ja, dass die geplante Ordensgemeinschaft nur zur besseren Durchführung der im Papstgehorsam übernommenen Verpflichtung bestimmt ist und dass sie ihre Mitglieder jederzeit für diesen Dienst für die Kirche bereit zu halten hat. Der Orden als Ganzes — und nicht bloss der Einzelne, der das Papstgelübde ablegt — muss demnach diese beständige Dienstbereitschaft garantieren. Und deshalb ist es sinnvoll und entsprechend, dass der Obere dieses Ordens die in dem Papstgelübde ausgedrückte Verpflichtung dazu vor dem Oberhaupt der Kirche im Namen der Gemeinschaft und aller Einzelnen ausspricht.

II

Dieser ganze Abschnitt der Beratungen des Frühjahres 1539 steht in einem inneren Zusammenhang mit der Audienz, die der hl. Ignatius im November 1538 bei Papst Paul III. hatte und in der der Heilige sich und seine Gefährten formell unter den Gehorsam des Oberhirten der

---

[10] *Romanité* 96f 98.

Kirche stellte [11]. Auf dieses Ereignis beziehen sich zunächst jene in der « Deliberatio » enthaltenen Wendungen « obtuleramus » und « quamquam ... donaverimus ». Da aber jene Audienz selber nichts anderes war als die Erfüllung des inzwischen verpflichtend gewordenen Gelübdes vom Montmartre, werden die den Papstgehorsam ausdrückenden zwei Formeln eben auf den 15. August 1534 zurückverwiesen. Damals fand ja zum ersten Male der Gedanke der unmittelbaren Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes seine Formulierung in einem eigentlichen, wenn auch noch « privaten » Gelübde der Pariser Magistri, das zwar noch hypothetisch war und damit zunächst noch ohne unmittelbare Verbindlichkeit blieb.

Den eigentlichen Wortlaut des Montmartregelübdes kennen wir nicht mehr; und es ist aussichtslos, aus der Vielzahl der voneinander abweichenden Berichte über jenen Tag den damaligen Text rekonstruieren zu wollen. Man kann nur bedauern, dass die Teilnehmer an jener so wichtigen Stunde, von denen fast alle in ihren Aufzeichnungen eine Nachricht darüber hinterlassen haben, so wenig eigentlich historisches Interesse zeigten, dass ihre Berichte sogar sachliche Verschiedenheiten aufweisen. Zu diesen Mitteilungen aus der Feder der unmittelbaren Teilnehmer kommen noch vor allem drei Berichte eines Nichtaugenzeugen, Polancos, der jedoch sicher sein Wissen um den Tag auf dem Montmartre aus ersten Quellen geschöpft hat. Jedoch findet sich auch selbst hier eine sachliche Diskrepanz, indem der dritte und späteste Bericht von den beiden vorausgehenden gerade in der näheren Bestimmung des Papstgelübdes abweicht [12].

P. de Leturia, der anerkannte Meister der Ignatiusforschung, hat alle diese Quellenberichte in einer wertvollen Studie zusammengestellt und analysiert [13]. Der erste nicht zu verkennende Unterschied der ur-

---

[11] Zwischen 18. und 23. November 1538; vgl. *Romanité* 92. Auf diese Audienz bezieht sich auch der in Ignatius' Auftrag von P. Faber geschriebene Brief vom 23. 11. 1538 (MI, *Epp.* I, 132), wo schon ähnliche Ausdrücke wie in der Deliberatio gebraucht werden (devovimus, oblatio). Vgl. auch NADAL, *Apologia* n. 102 (MI, *Fontes* II, 94 und Anm. 122).

[12] Wir geben hier eine Zusammenstellung der Berichte über das Montmartregelübde in der chronologischen Ordnung nach ihrer Abfassungszeit: 1542 P. Faber, *Memoriale* n. 15 (MI, *Fontes* I, 36f); 1547 Laynez, Brief vom 16. Juni n. 30 36 (ebd. 103 111f); 1547/48 Polanco, *Summarium Hispanicum* n. 55 57 65 (ebd. 184f 190); 1549/51 Polanco, *Summarium Italicum* n. 6f (ebd. 263f); 1555 Ignatius, *Acta* n. 85 (ebd. 480); 1557 Nada', *Apologia* n. 70 76 (ebd. II, 79 82f); 1562/63 Nadal, *Dialogi* II n. 17 (ebd. 253); 1564 Polanco, *Informatio* n. 9 (ebd. 309); 1569 Bobadilla, Brief vom 31. August (MHSI, *Bob.* 498); 1574 Polanco, *De vita P. Ignatii* n. 69 (MI, *Fontes* II, 567); 1577 Rodrigues, *De origine et progressu* (MHSI, *Epp* . . . *Rodericii* 457f); 1589 Bobadilla, Brief vom 11. August (*Bob.* 602); Selbstbiographie (ebd. 615).

[13] *Apuntes ignacianos* (Madrid 1930) 70-79; DERS., *Nuevos datos sobre S. Ignacio* (Bilbao 1925) 54f, wo die drei wichtigsten Berichte Polancos nebeneinandergestellt sind.

sprünglichen Ueberlieferung besteht darin, dass die Zeugnisse Fabers und Rodrigues' die Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes nicht als Ausweichlösung, sondern als nach der Rückkehr aus dem Heiligen Land zu erfüllend und damit den Aufenthalt in Palästina nicht als einen Plan auf Dauer darstellen. Alle übrigen Berichte haben jedoch dagegen eine disjunktive Form: entweder nach Jerusalem zu gehen oder — wenn die Reise dorthin nicht möglich sein sollte — sich dem Papst zu unterstellen. Leturia sieht in dieser Abweichung der Berichte einen Hinweis darauf, dass unter den Teilnehmern an der Feier auf dem Montmartre eine gewisse Meinungsverschiedenheit über ihre Zukunft im Heiligen Lande bestanden habe, nämlich ob der Aufenthalt dort auf Dauer oder nur vorübergehend sein sollte [14]. Ob jedoch damit die nicht unbedeutende Verschiedenheit in den Quellenberichten selbst erklärt wird, möchten wir in etwa bezweifeln. Denn einmal lag trotz der zugegebenen verschiedenen persönlichen Auffassungen doch sicher ein irgendwie einheitlicher Text für das Gelübde vor, was sich darin zeigt, dass die Gruppe um Ignatius sich in der Folgezeit als eng miteinander verbunden und auf eine gemeinsame Aktion hin ausgerichtet weiss. Dann bedeutete aber diese einheitliche Formel nicht einen bloss äusserlichen Kompromiss verschiedener Auffassungen, sondern wurde als Gelübde zugleich eine innere Verpflichtung für jeden einzelnen. Dies dürfte jedoch gegen die Annahme sprechen, als ob Jahre und Jahrzehnte später die damalige persönliche Auffassung und Idee der beiden Berichterstatter Faber und Rodrigues noch so stark auf ihre Mitteilung über das Geschehen jenes 15. August einwirkte, dass sie geradezu verfälscht wurde.

Bevor wir einen etwas davon abweichenden Erklärungsversuch der erwähnten Diskrepanz in der Ueberlieferung vorlegen, ist jedoch zunächst noch auf einen weiteren, sachlich zwar nicht so einschneidenden, aber formell bedeutsamen Unterschied in der Ueberlieferung hinzuweisen. Einmal wird eine einfache Disjunktion, wie sie im vorausgehenden Abschnitt angeführt wurde, als Inhalt des Montmartregelübdes geboten: entweder nach Jerusalem zu gehen oder bei Unmöglichkeit der Reise sich dem Papst zu unterstellen. Diese Version bringt Polanco in seinem spanischen und italienischen Summarium. Dagegen erwähnen Ignatius selbst, Laynez und Polanco in seiner späteren Ignatiusvita ein zweifaches Entweder-Oder; die zweite Disjunktion wird für den Fall vorgesehen, dass es sich nach Ankunft im Heiligen Land als unmöglich herausstellen sollte, auf Dauer dort zu bleiben und sich dem Bekehrungswerk der Ungläubigen zu widmen. Wir meinen nun, dass in dieser zu-

[14] *Apuntes ignacianos* 79-81. Dass eine solche Meinungsverschiedenheit unter den Gefährten bestand, ist durch die Berichte eindeutig erwiesen. Nur halten wir damit die angeführte Abweichung nicht ganz erklärt.

letzt angeführten Form der historische Kern des Montmartregelübdes zu sehen ist. Und dies nicht nur deshalb, weil so gewichtige Zeugen dafür sprechen, sondern auch auf Grund der Ueberlegung, dass die Aufnahme einer solchen zweiten Ausweichlösung in die Gelübdeformel durchaus naheliegend war. Denn Ignatius selber hatte ja bei seiner Heiligland-Fahrt von 1523/24 erfahren, dass ihm dort eine Aufenthaltserlaubnis für längere Zeit schlechthin verweigert wurde [15]; hier lag also ein sehr reales, persönliches Erlebnis vor, während die Einkalkulierung des zuerst berücksichtigten Hindernisses, dass nämlich im Zeitraum eines Jahres eine Ueberfahrt nach Palästina überhaupt nicht möglich werden sollte, einer rein theoretischen Ueberlegung entsprang [16]. Wenn nun entsprechend dieser eine Sicherung in das Montmartregelübde eingebaut wurde, dann lag es um so näher, dass die praktisch erlebte Erfahrung eine zweite analoge Ausweichmöglichkeit verlangte. Dass Polanco in seinen beiden Summarien diesen zweiten Zusatz auslässt, ist infolge seiner ähnlich wie die erste Disjunktion lautenden Formulierung leichter verständlich, zumal da er in der tatsächlichen Entwicklung der folgenden Jahre keine Bedeutung gewann; die Gefährten kamen ja gar nicht nach Palästina, wo sich das zweite Entweder-Oder erst hätte realisieren können.

Wenn dieser Versuch, den Inhalt des Montmartregelübdes näher zu bestimmen, richtig ist, dann ergibt sich damit zugleich auch die Möglichkeit einer neuen Erklärung jener zuerst berührten Abweichung, die sich in den Berichten von Faber und Rodrigues findet. Tatsächlich entspricht dann der von ihnen angeführte Inhalt des Gelübdes sachlich dem Schlussteil, das heisst: der Ausweichlösung, die in der an zweiter Stelle aufgenommenen Disjunktion vorgesehen war. Die beiden genannten Zeugen bringen das Gelübde der Jerusalemwallfahrt ohne Zusatz eines Entweder-Oder und insistieren dann darauf, was nach ihrer Rückkehr von dort auf Grund des Montmartregelübdes zu geschehen habe. Damit ist aber in einer verkürzten Form sein eigentlicher Inhalt angegeben, indem unter Auslassung des Mittelteils, das heisst der doppelten Disjunktion nur der Anfang und der Schluss mitgeteilt werden [17]. Damit aber sind diese beiden Quellentexte zwar als sehr unvollständig, aber doch korrekt in dem, was sie tatsächlich berichten, anzusprechen.

---

[15] Vgl. seinen Bericht darüber in *Acta* nn. 45-47 (MI, *Fontes* I, 422-427). Auch Leturia, *Romanité* 88f nimmt eine mehrfache Disjunktion an.

[16] Vgl. Laynez-Brief n. 40 (MI, *Fontes* I, 117f und Anm. 13): « quod multis annis retro numquam acciderat nec post accidit ».

[17] Zur Verdeutlichung unseres Erklärungsversuches sei hier der vermutete Aufbau des Montmartregelübdes in seinem dritten Teil (nach den Gelübden der Armut und Keuschheit) schematisch wiedergegeben: nach Jerusalem zu gehen *oder* (bei Unmöglichkeit der Ueberfahrt) sich dem Papst zu stellen *oder* (falls ein Verbleib dort unmöglich) zurück nach Rom zu gehen und sich dem Papst zu stellen.

Wenn dabei Rodrigues im Gegensatz zu Faber, der einfachhin von dem Gelübde der Unterstellung unter den Papst nach der Rückkehr von Jerusalem spricht, an dessen Stelle eine ganze Reihe von verpflichtend übernommenen Aufgaben der Seelsorge aufzählt, so sind hier spätere Einflüsse unverkennbar, aber auch zu begreifen, da er mehr als vier Jahrzehnte später erst diesen Bericht verfasst hat. Auf diesen Umstand möchten wir auch den sich nur bei ihm findenden Zusatz mehr juridischer Art « sine ulla tergiversatione » zurückführen, den Rodrigues wohl aus der Formula prima Instituti von 1539 — hier erscheint dieser Ausdruck sonst zum ersten Mal — auf 1534 vordatiert haben dürfte [18].

Eine weitere Verschiedenheit der Quellenberichte untereinander liegt in dem Grad der Verpflichtung vor, den sie der Idee der Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes zuweisen. Es ist dabei einserseits die Rede von einem blossen Beschluss oder von dahingehenden Ueberlegungen ohne Präzisierung ihrer Verbindlichkeit — so bei Ignatius selbst und Polanco — oder von einem eigentlichen formellen Gelübde — so die übrigen Texte. Diese Differenz ist jedoch sachlich nicht so gross, wie es dem blossen Wortlaut nach den Anschein haben möchte. Denn die von der ersten Gruppe gewählten Ausdrücke sind offen genug, um ein formelles Gelübde nicht auszuschliessen. Und vor allem beziehen sich diese Berichte mehr auf die dem Montmartregelübde vorausgehenden Beratungen und Ueberlegungen als auf dieses selbst. Das Inhaltliche hat bei ihnen unverkennbar den Vorrang vor dem Formalen. Somit liegt kein eigentlicher Widerspruch zur Aussage der Texte der zweiten Gruppe vor, die deshalb infolge der sich dort klar findenden Betonung der Gelübdeverpflichtung als massgebend für die rechtliche Form des Montmartregelübdes anzusprechen sind.

Auch in seiner nur bedingten Form bedeutet das Papstgelübde von 1534 etwas auffallend Neues. Obwohl damals diese Unterstellung unter das sichtbare Oberhaupt der Kirche nur gleichsam am Rand stand, wurde in der tatsächlichen Entwicklung die Idee, sich vom Papst unmittelbar das Arbeitsfeld anweisen zu lassen, zu dem entscheidenden Kennzeichen der sich später zu einem eigentlichen Orden konstituierenden Gemeinschaft. Man hat mehrere Elemente zusammengestellt, die diese Betonung der Kirchlichkeit erklären sollen ; man weist dabei auf die Petrusverehrung des Inigo und die sich darin ausdrückende Papstfrömmigkeit hin ebenso wie auf die Gegenwirkung, welche die in Paris stattfindende Begegnung der kleinen Gruppe mit der protestantischen Bewegung ausgelöst hatte [19]. Eine sicher nicht geringe Rolle

---

[18] Formula von 1539 n. 3 (MI, *Const.* I, 17).

[19] Das erste Moment hat LETURIA, *Apuntes ignacianos* 82-86, betont, das zweite besonders H. BOEHMER 150-157. Gegen diese Ueberbetonung einer gegenreformatorischen Tendenz wendet sich LETURIA, *Romanité* ; vgl. besonders die Zusammen-

hat aber daneben auch die persönliche Erfahrung des Heiligen bei der Ausformung dieser betonten Romfrömmigkeit gespielt. Aus seiner eigenen Schilderung ist ja bekannt, welche Schwierigkeiten sich tatsächlich bei seinen anfänglich auf eigene Faust durchgeführten seelsorglichen Versuchen ergeben hatten und wie einschränkend Inigo dann die ihm später gemachten Angebote einer Autorisierung seiner Seelsorgstätigkeit durch bischöfliche Behörden empfand [20]. Diese praktische Erfahrung mit den bitteren Erlebnissen eines Abbruchs seiner Arbeit und eines mehrmaligen Neuanfangs konnte nun Inigo auf die höchste Instanz in der Kirche verweisen, von der er mehr Schutz und grössere Freiheit für seine eigene Initiative erwarten durfte. Das, was in dieser Hinsicht die alten Mendikantenorden erreicht hatten, konnte ihm gerade in den Pariser Jahren nicht verborgen geblieben sein. Damit aber bekommt die in der Ausweichlösung des Montmartregelübdes ausgedrückte Hinwendung zum Oberhaupt der Kirche neben der darin sich aussprechenden Papstfrömmigkeit auch eine von sehr praktischen Zweckmässigkeitsüberlegungen bestimmte Komponente. Dies braucht jedoch kein Widerspruch zu dem eigentlich religiösen Grundcharakter des Montmartregelübdes zu sein und ist es auch nicht. Soweit es sich heute noch rekonstruieren lässt, zeigen sein Inhalt und sein Aufbau auch sonst diese auffallende Mischung von tiefster religiöser Ergriffenheit und zugleich von nüchtern-praktischer Erwägung der realen Verhältnisse. Zu dieser zweiten Seite gehört auch der Einschub der Zeitbestimmung, nach welcher der hypothetisch übernommene Papstgehorsam eine bindende Verpflichtung werden sollte; damit ist aber gesagt, dass das ganze Leben der Gefährten eine total neue Richtung mit einer Aenderung der Verpflichtung bekommen sollte. Und diese so einschneidende Entscheidung wird nun von einem geradezu zufälligen äusserlichen Faktum abhängig gemacht, wie es die Möglichkeit einer Schiffspassage innerhalb eines bestimmten Zeitraumes ist.

Ebenso klingt die Formulierung der Ausweichlösung, so wie sie beispielsweise Polanco in seinem dritten Bericht bietet, denkbar sachlich: «... sie gelobten sich dem Papst, dem Stellvertreter Christi, zu stellen, damit er sie dann nach seinem Gutdünken dorthin schicke und

---

fassung 99. Hinsichtlich dessen, was die Vorgeschichte der Exerzitien und die Geistlichen Uebungen selbst zur Frage der Papstfrömmigkeit und des Dienstes in der Kirche im allgemeinen bieten, sei hier nur auf das (auch mehrfach in Uebersetzungen vorliegende) Werk von H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz 1947) (besonders 59-62 86-89 95-106) verwiesen. Zu diesem hier vorausgesetzten Zusammenhang vgl. auch P. de Leturia, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, AHSI 10 (1941) 16-59.

[20] Hierüber die ausführlichen Berichte von Ignatius selbst in den *Acta* nn. 58-62 (MI, *Fontes* I, 447-451) und 67-70 (ebd. 456-473).

dort einsetze, wo sie zu Gottes Ehre dem Nächsten mehr von Nutzen sein könnten ». Aus diesem Wortlaut allein möchte man zunächst eine bloss administrative Massnahme herauslesen, die die Gefährten dann vom Papst erwarteten und zu übernehmen sich bereit erklärt hatten. Mit der einmal erfolgten Bestimmung seitens des Papstes und der entsprechenden Gehorsamsleistung seitens der Gefährten erschiene dann — immer entsprechend diesem Text — das Gelübde als endgültig erfüllt und damit abgetan. Dass aber der tatsächlich gemeinte Inhalt des Papstgelübdes von 1534 weit über diesen blossen Wortlaut hinausging, wird durch seine authentische Interpretation eben durch die Gefährten selbst während der Beratungen von 1539 ersichtlich. Wie bereits im ersten Teil gezeigt wurde, sahen Ignatius und seine Gefährten in ihrem Papstgelübde eine Totalübergabe ihrer selbst, und sein Inhalt ging also in Wirklichkeit weit über den blossen Wortlaut hinaus.

Der Papstgehorsam des Montmartregelübdes blieb zunächst eine nur hypothetisch übernommene Verpflichtung, woran auch seine Wiederholung in den folgenden Jahren jeweils am Jahrestag des 15. August nichts änderte [21]. Zunächst hatte ja jene vorgesehene Wartefrist auf die Möglichkeit einer Ueberfahrt in das Heilige Land vorbeizugehen. Als wohl wichtigstes Ereignis fällt in diese Monate der Ungewissheit jene Erscheinung, die Ignatius im November 1537 auf dem Wege von Venedig nach Rom kurz vor der Stadt bei La Storta zuteil wurde. Was dieses Erlebnis im Zusammenhang unserer Ueberlegung bedeutet, hat P. de Leturia ausführlich dargestellt und begründet : während Ignatius' persönliches Verlangen in Paris und in den folgenden Jahren immer noch vor allem auf das Heilige Land sich gerichtet hatte und der Gedanke einer Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes nur eine nüchtern-sachlich getroffene Ausweichlösung für den Notfall war, erfährt er nun in der Vision von La Storta eine himmlische Bestätigung gerade dieses zweiten Weges. Damit bekommt die Idee des Papstgehorsams vom Montmartre, die bisher nur das Ergebnis menschlicher Ueberlegung war, für Ignatius einen neuen Gehalt, da er eben damals ihre Besiegelung von oben erfuhr [22]. Auf das konkrete Handeln konnte sich allerdings vorläufig dieses mystische Erlebnis noch nicht auswirken, da für jeden weiteren Schritt zunächst der Ablauf des einen vorgesehenen Jahres abzuwarten war. Wie nun dieses Jahr zu berechnen ist, ist für unseren Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung. Doch halten wir gegen Tacchi-Venturi, der als Ausgangspunkt die Ankunft der Gefährten in Venedig, also den Januar 1537, annimmt, den Ansatz Leturias für besser begründet, demzufolge das festgesetzte Jahr erst mit der Erteilung der päpstlichen Erlaubnis für die Palästinawallfahrt, also Ende April 1537, begann [23]. Der haupt-

[21] Hinweise auf die jährliche Erneuerung des Montmartregelübdes bei Laynez n. 30 ; Polanco *Summ. Hisp.*, *De vita P. Ignatii* ; Nadal, *Apologia* n. 70.

[22] Vgl. Leturia, *Romanité* 88-93, dessen Gedankengang wir hinsichtlich unserer Frage zusammenfassen.

[23] Leturia, *Importancia* ; dagegen Tacchi-Venturi II, i, 63 Anm. 1.

sächliche Beweisgrund für diese zweite Berechnung scheint uns gerade in der Tatsache zu liegen, dass Ignatius genau am Ende des so angenommenen Jahres im April 1538 seine in Nord- und Mittelitalien zurückgebliebenen Gefährten nach Rom nachzieht [24]. Mit dem Ablauf des ergebnislos verstrichenen Wartejahres galt es ja, das zuvor nur bedingt geltende Papstgelübde jetzt als bindende Verpflichtung zu erfüllen. Dass diese Erfüllung aus irgendwelchen Gründen, zum Beispiel des seelsorglichen Interesses an einer Fortführung der Arbeit in den verschiedenen Universitätsstädten, von den Gefährten oder Ignatius selbst um einige Monate noch hinausgezögert wurde, scheint kaum anzunehmen zu sein. Deshalb ist es durchaus wahrscheinlicher, dass die Ankunftszeit der Gefährten in Rom, wo zuvor nur Ignatius mit Faber und Laynez sich aufhielt, mit dem Ende der Wartefrist zusammenfiel. Wenn sich dann tatsächlich die erste auf Grund des Papstgelübdes zu treffende Massnahme, eben die faktische Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes, doch noch um einige Monate hinausschob, war diese Verzögerung durch Ursachen bedingt, die nicht mehr von Ignatius und seiner Gruppe abhängig waren [25]. Wie genau die Gefährten das mit seiner doppelten Disjunktion reichlich komplizierte Montmartregelübde nahmen, wird auch aus der Tatsache ersichtlich, dass sie vor der Priesterweihe in Venedig im Frühsommer 1537 wohl die Gelübde der Armut und Keuschheit vor dem päpstlichen Legaten wiederholten (womit diese aus der privaten Sphäre herausgehoben und mit der Entgegennahme seitens der Kirche zu «öffentlichen» Gelübden wurden), während damals keine Erwähnung des Papstgelübdes geschieht [26]; denn dieses war ja — vor Ablauf des Wartejahres — noch nicht spruchreif.

Das Montmartregelübde entsprach in seinem Aufbau der Dreizahl der Gelübde eines eigentlichen kirchlichen Ordens. Hier wie dort finden sich Armut und Keuschheit; nur tritt an Stelle des dritten Gelübdes des Ordensgehorsams die in der zweifachen Disjunktion übernommene Verpflichtung, mit der die Gefährten eine zwar auswechselbare und veränderliche, aber doch in jedem einzelnen Zeitpunkt genau bestimmte dritte Gelübdebindung eingegangen hatten. Diese in der gleichen Dreizahl der übernommenen Verpflichtung ausgedrückte Aehnlichkeit zwischen einem eigentlichen Orden und der Gemeinschaft um Ignatius dürfte wohl kaum ein blosser Zufall gewesen sein, sondern bewusst nach dem Vorbild der drei Ordensgelübde gewählt worden sein. Gewiss

---

[24] Vgl. LETURIA, *Importancia* 191f 197f 200f und die dort zusammengestellten Quellenberichte.

[25] Wir halten mit LETURIA, *Importancia* 191f, *Romanité* 92 gegen TACCHI-VENTURI II, I, 92 den Ansatz der entscheidenden Audienz auf die Tage zwischen 18. und 23. November 1538 als sicher erwiesen. Grund für diese Verzögerung war vor allem der gegen Ignatius schwebende Prozess, dessen am 18. November 1538 ergehendes Urteil ihn und seine Gemeinschaft erst rehabilitiert.

[26] Vgl. *Deliberatio* n. 4 (MI, *Const.* I, 4); Polanco *Summ. Hisp.* n. 88 (MI, *Fontes* I, 205).

war damit seine Gruppe nicht zu einem richtigen Orden geworden und liess sich juristisch in ihrer Organisationsform nicht in eine bestimmte Kategorie bereits bestehender kirchlicher Gemeinschaften einordnen. Faktisch gab jedoch das Montmartregelübde mit seinen allen Gefährten gleichen Verpflichtungen eine gewisse, wenn auch nicht bis ins Letzte bestimmte Struktur. Aus den vielerlei Hinweisen, die sich aus den fünf Jahren zwischen 1534 und 1539 in den Quellen hinsichtlich der Strukturform dieser Gemeinschaft und des Bewusstseins der Gefährten darüber finden, seien hier beispielsweise nur einige wenige bezeichnende Tatsachen hervorgehoben. Die Gemeinschaft gibt sich einen Namen, der mit dem Begriff der Compañía die Zusammengehörigkeit besonders betont [27]. Die Tätigkeit der Einzelnen richtet sich nach einem gemeinsam aufgestellten Arbeitsprogramm und ist nicht mehr blosse Privatarbeit, die jeder nach seiner Initiative übernimmt, sondern wird bezüglich Ortswahl, Art der Beschäftigung und Zeitraum gemeinschaftlich geregelt. [28]. Die ganze Lebensweise ist bereits so einheitlich gestaltet, dass einfachhin von einem « Institut », also von einer festgelegten Norm die Rede sein kann [29]. Man nimmt ohne Bedenken weitere neue Mitarbeiter in die Gemeinschaft auf, die die im Montmartregelübde enthaltenen Verpflichtungen nun auch für ihre Person übernehmen [30]. Man fühlt sich so sehr als Gemeinschaft und Organisation, dass zum Beispiel Araoz bei seiner Spanienreise 1539 dort nicht als bloss Einzelner und Privatmann, sondern als Vertreter und Sprecher der Gruppe um Ignatius

---

[27] Vgl. besonders Polanco, *Summ. Hisp.* n. 86 (MI, *Fontes* I, 203f) und *Vita P. Ignatii* n. 112 (ebd. II, 595-597). Auch schon in Paris fühlt sich die Gruppe um Ignatius als « compañía » (*Summ. Hisp.* n. 50 : ebd. I, 180). Ignatius selbst nennt seine Gemeinschaft so (an I. Roser, 19. 12. 1538 : ebd. 7 13). Vgl. auch die Information über den Orden von 1551 : « ancora che per alquanti anni dinanzi [d. h. vor 1540] fusse fatto il principio et c o r p o di essa » (MHSI, *Pol. Compl.* I, 65). — Ueber den Inhalt der Bezeichnung « compañía » vgl. J. Iturrioz, *Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre*, in *Manresa* 27 (1955) 43-53.

[28] Dies wird deutlich in den Berichten über das Montmartregelübde mit seinem allen gemeinsamen Lebensprogramm und durch die ganze Praxis der folgenden Jahre. Dem widerspricht nicht die Bemerkung Ignatius' (an I. Roser, 19. 12. 1538 : MI, *Fontes* I, 13) : « . . . y si no somos juntos en el modo de proceder » ; aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass damit eine eigentliche Ordensregel gemeint ist.

[29] So spricht Polanco im *Summ. Hisp.* vom « Institut » des Inigo (nn. 49 53 73 165 : MI, *Fontes* I, 179 183 194 253), ebenso Laynez von « nuestro instituto » (n. 42 ; ebd. 120).

[30] Vgl. die in der vorigen Anm. zitierten Stellen ; dazu bei Polanco, *Summ. Hisp.* die Berichte über Araoz und de Strada mit der jeweiligen Betonung : « antes de la confirmación de la Compañía » (nn. 147 152 : MI, *Fontes* I, 241 244). Diese Auswahl von Beispielen genügt, um die scheinbar widersprechende Stelle in Ignatius' Brief an I. Roser (19. 12. 1538 : ebd. 13) zu erklären : vier oder fünf seien entschlossen, « de ser en la Compañía nuestra . . . nosotros no osamos admitir » ; das heisst wohl : sie werden nicht formell aufgenommen, da ja noch kein juridisch konstitutierter Verband vorhanden war.

auftreten kann [31]. All diese Einzeltatsachen zeigen, wie sehr das Montmartregelübde bereits faktisch aus der Privatsphäre des Einzelnen herausgenommen erscheint und die Struktur einer Gemeinschaftsorganisation abgibt.

Noch deutlicher wird diese Analogie zur Form eines Ordens mit dem Tag, da das doppelte Entweder-Oder des Montmartre durch den verpflichtend gewordenen Papstgehorsam abgelöst wird. Den drei einem Orden wesentlichen Gelübden entsprechen nun bei der Gruppe um Ignatius Armut, Keuschheit und Gehorsam gegenüber dem Papst. Man kann also hier sachlich, wenn auch nicht juridisch von einem unmittelbar päpstlichen « Orden » sprechen, da an Stelle des Gehorsams gegenüber dem Ordensobern der Gehorsam gegenüber dem Papste steht. Es ist damit eine ganz neuartige und einmalige Form einer kirchlichen Gemeinschaft gegeben, deren Weiterentwicklung zu einem kirchlichen Orden im klassischen Sinn eine (durchaus verständlich) nicht leichte Aufgabe sowohl für den Gründer dieser Gemeinschaft wie auch für die sich nun einschaltenden kirchlichen Stellen werden soll [32].

III

Die Lösung, die Ignatius und seine Gefährten für diesen schwierigen Schritt der Umformung ihrer Gemeinschaft sahen und vorschlugen, wurde im ersten Teil dieses Beitrags ausführlich dargestellt. Der alles umfassende Papstgehorsam blieb für sie weiterhin unverändert die erste, grundlegende Verpflichtung, während der Gehorsam gegenüber dem aus ihrer Reihe zu wählenden Ordensobern nur ergänzend und nachfolgend dazutreten sollte. Man schien also einen brauchbaren Weg zur Behebung der klar erkannten Schwierigkeit gefunden zu haben. Aber es sollte sich nur allzubald zeigen, dass die von der Tradition herkommende Auffassung der kirchlichen Autorität diesen ungewohnten und neuen Begriff des Ordens nicht einfachhin übernehmen wollte. Es setzte nunmehr ein über ein Jahr dauerndes Ringen um eine endgültige kanonistische Klärung ein, das sich (neben der Diskussion um andere neuartige Gedanken) gerade auch um die hier behandelte Frage des Verhältnisses zwischen Papst- und Ordensgehorsam drehte.

Die erste Phase dieser Entwicklung ist leider reichlich dunkel und unbestimmt. Wir wissen, dass bereits die Formula Instituti von 1539, so wie sie dem Papst vorgelegt wurde und uns noch erhalten ist, durch

---

[31] Polanco, *Summ. Hisp.* n. 148 (MI, *Fontes* I, 242).

[32] Die Idee eines ähnlich aufgebauten, unmittelbar päpstlichen « Ordens » wird später von Petrus Canisius in einem Brief an Nadal vom 4. 3. 1559 (*Epp. et Acta*, ed. Braunsberger, II, 367f) noch einmal entwickelt.

den Magister S. Palatii überarbeitet war [33]. Die Grundlage für die definitive Redaktion, die wir allein noch kennen, liegt nicht mehr vor ; und es ist deshalb schwer, festzustellen, was im Text Eigengut des Heiligen und seiner Gefährten und was Zutat oder Abänderung des Revisors ist. Indessen lässt sich als sicher annehmen, dass der ursprüngliche Entwurf hinsichtlich der uns hier beschäftigenden Frage nach der Stellung von Papst- und Ordensgehorsam den in der Deliberatio enthaltenen Gedanken entsprach, da beide Dokumente fast genau gleichzeitig abgefasst sein dürften.

Immerhin blieb auch bei dieser ersten Ueberarbeitung in dem uns erhaltenen Text von 1539 die besondere und fundamentale Stellung des Papstgehorsams klar genug hervorgehoben. Ob sich die Aufmerksamkeit des bestellten Korrektors nicht auf diesen so wichtigen Punkt erstreckte oder ob er mit der Belassung des ursprünglichen Entwurfs hinsichtlich dieser Frage sein stillschweigendes Einverständnis ausdrücken wollte, lässt sich nicht mehr entscheiden und ist auch nicht so bedeutsam. Für unseren Zusammenhang ist im Text dieser ersten Formula Instituti eine zweifache Beobachtung wichtig. Einmal wird der Papstgehorsam und das entsprechende Gelübde ausführlich v o r der Erwähnung des Gelübdes des Ordensgehorsams dargestellt, dessen Erklärung nachfolgt und seinen sekundären Charakter — im Hinblick auf das Papstgelübde — somit auch in der äusseren Form des Textes betont : « voveant singuli se in omnibus quae ad regulae h u i u s nostrae observationem faciunt, oboedientes fore Societatis Praeposito ». Mit dem Ausdruck « regula haec nostra » ist das im Text Vorausgehende und damit auch die Unterstellung unter den Papst gemeint, und man kann sicher in dieser Wendung eine Parallele zu den in der Deliberatio genannten (und im ersten Teil dieser Arbeit bereits angeführten) « prima desideria » sehen. — Ausserdem ist von grosser Bedeutung, dass hier in der ersten Formula k e i n e r l e i besondere Begründung oder Motivation für die Ablegung des Papstgehorsamsgelübdes vorgebracht wird. Es wird einfachhin auf die Grundidee der neuen Gemeinschaft verwiesen, wonach sie sich in den Dienst des Papsttums stellen will, und daraus das Papstgelübde als eigentlich selbstverständliche und nicht eigens zu begründende Folgerung abgeleitet. Dass dieses Fehlen einer eigenen Erklärung, weshalb dem Papst in besonderer Form Gehorsam gelobt werden soll, durchaus mit Recht als Ausdruck des ursprünglichen Verständnisses von der Unterstellung unter den Papst aufzufassen ist, wird sich im folgenden Abschnitt aus dem Vergleich mit der Formula

---

[33] Vgl. TACCHI-VENTURI II, I, 269f. Nadal stellt in seinen *Adhortationes Conimbricenses* n. 32 (MI, *Fontes* II, 144) die Angelegenheit etwas zu einfach dar : « ... hazen la suplicación en la fórmula que está escrita en la primera bula de nuestra confirmación ».

von 1540 eindeutig ergeben [34]. Im Hinblick auf unsere Fragestellung ist also über den Text von 1539 festzustellen, dass hier noch das doppelte Gehorsamsgelübde entsprechend den in der Deliberatio niedergelegten Grundgedanken ausgeführt wird: der Papstgehorsam ist das Primäre, und der Ordensgehorsam tritt subsidiär dazu, um die Ausführung der der Gemeinschaft zugrundeliegenden Idee zu gewährleisten.

Wir brauchen hier nicht im einzelnen darzustellen, wieviele Schwierigkeiten diese erste Formel seitens der vom Papst zur Prüfung bestellten Kardinäle zu überstehen hatte [35]. Ein Vergleich der dann in die Bulle « Regimini Militantis Ecclesiae » aufgenommenen endgültigen Formula Instituti mit dem Text von 1539 zeigt mit einem Blick, wieviel geändert, hinzugefügt und weggelassen wurde. Die Idee des Ignatius und seiner Gefährten von ihrem zukünftigen Orden war zu neuartig und ungewohnt, als dass sie sich so einfach in das überlieferte Schema eines kirchlichen Ordens hätte einfügen lassen. Hier geht es uns nun bloss um jene Abweichungen, die das Papstgelübde als solches und seine Stellung zum Ordensgehorsamsgelübde betreffen. Dem prüfenden Auge des Kardinals Ghinucci erschien das Papstgehorsamsgelübde zunächst einfachhin als überflüssig. Man tut ihm wohl damit kein Unrecht an, wenn man darin ein Nichtverstehen des Grundanliegens des werdenden Ordens und seines Gründers sieht. Offensichtlich dachte der Kardinal von vornherein in den gewohnten Kategorien des Ordensrechtes und konnte das Papstgelübde nicht anders denn als Zusatz zu den drei klassischen Ordensgelübden begreifen. Immerhin lässt er es nach mündlichen Aussprachen mit Ignatius in dieser Form eines vierten Gelübdes zu. Man darf wohl annehmen, dass der Ordensgründer sich auch in diesem Punkt mit einem Kompromiss — jedenfalls was die Textgestaltung anging — abfinden musste, sollte nicht sein ganzes Werk vollständig scheitern. Das Hin und Her der entsprechenden Verhandlungen ist im einzelnen nicht mehr bekannt. Doch lässt sich aus dem definitiven Text von 1540 immerhin ihr Ergebnis ablesen. Hier erscheint das Papstgelübde eindeutig als Zusatzgelübde. Der Ordensgehorsam wird zuvor behandelt. Und entsprechend seiner neuen Stellung im Ganzen der Ausführungen über den Aufbau des neuen Ordens bekommt das Papstgelübde nunmehr eine eigene Motivation. Es ist wichtig festzustellen, dass diese Begründung n i c h t der Möglichkeit eines umfas-

---

[34] Siehe dazu die Gegenüberstellung der beiden Texte von 1539 und 1540 bei Tacchi Venturi I, ii, 180-192.

[35] Ausführlich darüber Tacchi-Venturi II, i, 267-297 in seinem Kapitel: « Von der Formula prima zu ‚Regimini Militantis' »; vgl. besonders 277 Anm. 3, wo sich die Bedenken Ghinuccis finden. Wir können auf Grund der hier gegebenen Entwicklung die Ansicht Leturias, *Romanité* 97 nicht teilen, dass die 1540 gegebene Begründung des « vierten Gelübdes » auf Ignatius selbst zurückzuführen ist.

senderen und sichereren Dienstes für Kirche und Papsttum entnommen wird, was doch eigentlich so naheliegend gewesen wäre. Vielmehr wird auf Demut, Abtötung und Selbstverleugnung allein abgehoben. Damit erscheint das Papstgelübde nicht nur seines ursprünglichen Vorrangs, sondern auch seines eigentlichen Sinnes beraubt. Es wird sich aus dem Folgenden ergeben, dass diese Feststellung nicht bloss eine nachträgliche Interpretation des Wortlautes ist, sondern dass auch Ignatius durchaus nicht mit dieser Aenderung einverstanden war. Man muss wohl annehmen, dass Ghinucci nach den Präzedenzfällen anderer Orden, die schon früher eine besondere Verpflichtung in einem eigenen, zusätzlich formulierten Gelübde übernommen hatten [36], nun auch den Plan des Ignatius umbaute, um dessen ohnehin geradezu revolutionäre Ideen, die in so vielen Punkten dem überkommenen Ordensrecht widersprachen, wenigstens in der juridischen Struktur abzuschwächen und dem gewohnten Schema anzugleichen.

Mit dieser offiziellen Darstellung des Aufbaus des neuen Ordens und seiner Gelübde in der Bestätigungsbulle war nun die Entwicklung in der uns hier beschäftigenden Frage des Papstgelübdes bis zu einem gewissen Grad abgeschlossen. In der Professformel von 1541 erscheint es — wie heute noch — als Zusatzgelübde nach den drei allgemeinen Ordensgelübden ebenso wie in den Konstitutionen des Ordens und in den Informationen, die an Interessenten in den folgenden Jahren über die Gesellschaft Jesu gegeben werden [37]. Das ist nicht verwunderlich; denn das Papstgelübde hatte nun durch die höchste Autorität der Kirche eine fixierte Stelle zugewiesen erhalten; und diese von selbst abzuändern, wäre ja ein direkter Widerspruch zu dessen eigentlichem Inhalt gewesen.

Es bleibt nun noch die wichtige Frage offen, ob mit dieser formalen Umstellung des Papstgelübdes und seiner juridischen Festlegung für

---

[36] Zu solchen Präzedenzfällen vgl. N. NILLES, *De sollemnibus votis accidentalibus religionis*, in *Zeitschrift für kath. Theol.* 13 (1889) 270-301, wo auch das Papstgelübde der Gesellschaft Jesu nur als « Zusatzgelübde » dargestellt wird.

[37] Die Gelübdeformel von 1541 in MI, *Const.* I, 67f. Der Unterschied zur heutigen Formel besteht nur darin, dass in den Gelübden von St. Paul das Versprechen der Jugenderziehung formal gesehen als genau parallel zum Papstgehorsamsgelübde erscheint, gleichfalls eingeleitet mit « promitto », entsprechend dem Beschluss der Gefährten von 1539 (ebd. 12). In den Observata Patrum von 1551/52 (ebd. 390-396, bes. 394) bemerkt jedoch Salmerón, es sei besser, dieses Versprechen vom Papstgelübde auch in den Worten abzuheben; Polanco schliesst sich dieser Ansicht an, da es sonst scheine, als ob die Gesellschaft fünf feierliche Gelübde habe. Daraufhin wurde der Text der Formel entsprechend geändert. - Auch Faber stellt in dem Bericht über seine Profess zu Regensburg (Memoriale n. 23 : MI, *Fontes* I, 47) das Papstgelübde als Zusatzgelübde dar. - Das Papstgelübde in den Konstitutionen vgl. Anm. 3. - Zu den Informationen über den Orden vgl. z. B. MI, *Const.* I, 240-244 (von 1547 oder 1548) und MHSI, *Pol. Comp.* I, 66 (von 1551 oder 1552) und 668 (von 1556).

Ignatius auch eine Aenderung seines ursprünglichen Sinnes gegeben war, die eigentlich einer Abschwächung seines anfangs gemeinten Inhaltes gleichzusetzen wäre. Darauf lässt sich wohl zunächst auf Grund einer mehr theoretischen Ueberlegung sagen, dass diese formale Verschiebung nicht unbedingt eine inhaltliche Aenderung nach sich ziehen muss. Denn da zu den bereits zuvor — auf dem Montmartre und dann in Venedig vor dem päpstlichen Legaten — abgelegten Gelübden der Armut und Keuschheit mit der Konstituierung der Gemeinschaft als eines Ordens noch das spezielle Ordensgehorsamsgelübde hinzukam, war es leicht begreiflich, dass diese Trias nach dem Vorbild des Ordensrechtes im allgemeinen als eine Einheit genommen wurde, so dass eben das Papstgelübde zwangsläufig als Zusatz dazu erschien. Die formale Umstellung liesse sich also ungefähr so erklären : mit der Tatsache, dass zum Armuts- und Keuschheitsgelübde noch ein Ordensgehorsamsgelübde hinzutrat — wenn dieses auch ursprünglich nur gedacht war als Hilfe und Mittel dazu, um das Gelübde des Papstgehorsams leichter und sicherer erfüllen zu können — war auf Grund des bereits feststehenden Begriffes der drei Ordensgelübde als einer Einheit gegeben, dass das in der ursprünglichen Konzeption primäre Papstgelübde an die zweite Stelle der beiden Gehorsamsverpflichtungen rückte und dann auch eine dieser Stelle entsprechende eigene Begründung bekam.

Diese Vorüberlegung wird nun durch mehrere Aeusserungen des Heiligen bestätigt, die deutlich genug erkennen lassen, dass Ignatius selbst auch in den Jahren nach 1540 an dem ursprünglichen, umfassenderen Sinn des Papstgelübdes festhalten wollte und in ihm unbeschadet seiner formellen Stellung als Zusatzgelübde die primäre Grundlage seines Ordens sah. Es sind dafür zunächst die Beratungen zwischen dem Ordensgeneral und seinem Sekretär Polanco heranzuziehen, die gegen Ende der vierziger Jahre fallen. Es ging um die Festlegung des Textes einer etwas abgeänderten Formula Instituti, die dem Papst vorgelegt und von diesem in einer neuen Bulle bestätigt werden sollte. Das Ergebnis liegt in « Exposcit debitum » von 1550 vor. Glücklicherweise wurden jedoch auch die vorausgehenden Ueberlegungen schriftlich festgehalten, deren Vergleich mit dem endgültigen Text zeigen, dass wiederum nicht alle Wünsche des Ordensgründers berücksichtigt wurden und dass auch hier wie schon 1540 einige Zugeständnisse gemacht werden mussten. Für unseren Zusammenhang sind vor allem zwei von Polanco notierte Schwierigkeiten und die von Ignatius selbst darauf gegebenen Antworten wichtig. Zunächst sind es Bedenken gegen die 1540 in « Regimini Militantis » gegebene Motivierung des Papstgelübdes ; der Sekretär macht dazu selbst einige Abänderungsvorschläge, die dessen Sinn deutlicher hervorheben sollten. Der Ordensgeneral bemerkt nun zu diesem Punkt : man könne sich fragen, ob es überhaupt angeraten sei, eine Begrün-

dung für dieses Gelübde zu geben [38]. Es ist aus dem zuvor Gesagten klar, dass Ignatius damit wieder auf die Formulierung von 1539 zurückgehen möchte, wo das Papstgelübde als nicht weiter zu begründend, sondern einfachhin als Grundidee des Ordens dargestellt gewesen war. Indessen bleibt die Struktur der Formula von 1550 in diesem Punkt dieselbe wie die von 1540. Das Papstgelübde bekommt als Zusatzgelübde, als das es auch hier erscheint, wiederum eine eigene Begründung, die aber — entsprechend dem Vorschlag des Polanco — nun nicht unwesentlich abgeändert wird: « ob devotionem maiorem ad oboedientiam Sedis Apostolicae, et maiorem voluntatum nostrarum abnegationem [dieser Ausdruck ist als einziger aus der Formula von 1540 übernommen worden], et certiorem Sancti Spiritus directionem ». Immerhin ist damit, vor allem mit der an erster Stelle gegebenen Begründung, der eigentliche Sinn des Papstgelübdes deutlicher hervorgehoben.

Die zweite Frage, die Polanco hinsichtlich des Entwurfs der neuen Formula Instituti stellte, bezieht sich darauf, ob die vier Gelübde einzeln für sich oder als eine Einheit anzuführen sind. Das ist sicher mehr als bloss ein stilistisches Problem. Aus der bisher dargelegten Entwicklung kann man wohl die nur stichwortartig notierte Frage Polancos nicht anders verstehen, als dass es ihm darum ging, ob die Gelübde eines nach dem anderen mit einer dieser Anordnung entsprechenden eigenen Begründung und mit einem je nach seiner Stelle verschiedenen « Wert » — das heisst: als Haupt- oder Zusatzgelübde — anzuführen seien oder ob man einfach auf eine solche Unterscheidung verzichten solle. Ignatius spricht sich nun für den zweiten Lösungsvorschlag aus, allerdings mit der Einschränkung, dass die Experten darüber die endgültige Entscheidung treffen sollten [39]. Dass damit Kanonisten ausserhalb des Ordens gemeint waren, geht aus einer dazu gehörigen Bemerkung Polancos hervor, der in diesem Zusammenhang namentlich Puteo, d. h. den rechtskundigen Auditor causarum Palatii Apostolici und späteren Kardinal Giacomo Dal Pozzo nennt [40]. Auch hier zeigt die Formula

---

[38] Sex dubiorum series, ser. tertia, zum 10.-12. Punkt, Frage 9 (MI, *Const.* I, 301); ser. quarta, Frage 22 (ebd. 323) mit der Stellungnahme Ignatius': « . . . se duda si también será bien poner en causa el voto ».

[39] Sex dubiorum series, ser. 3ª, zum 13.-14. Punkt, Frage 1 (ebd. 302); ser. 4ª, Frage 24 (ebd. 324) mit Ignatius' Antwort: « vayan juntos, si a los práticos no pareciere el contrario ».

[40] Die Bemerkung Polancos in MI, *Const.* I, 302: « véalo Púteo e otros práticos, pero más se inclina a ponerlos juntos nuestro Padre ». Ueber den genannten Puteo vgl. Eubel, *Hierarchia Catholica* III, 36; J. Vich y Salom, *Miscelánea Tridentina Maioricense*, iv. « El cardenal Pou », in: *Mallorca en Trento* (= *Boletín de la Soc. Arqueológ. Luliana* Tom. 29) 183-210. Auch sonst wird der erfahrene Kanonist häufig von Ignatius konsultiert; vgl. M. Batllori, *Jerónimo Nadal y el Concilio de Trento*, ebd. 22f; Tacchi Venturi II, ii, 563.

von 1550, dass im Endergebnis die Experten entgegen Ignatius' Auffassung wiederum beim alten Schema verblieben und dem Papstgehorsam die Stelle eines blossen Zusatzgelübdes zuwiesen.

Ganz eindeutig drückt der Ordensgeneral seine Auffassung vom Papstgehorsam in seinen noch erhaltenen Vorarbeiten zum siebten Teil der Konstitutionen aus, die in die Jahre 1544/45 anzusetzen sind. Es ist eben jenes Wort, das als Ueberschrift dieses Beitrags gewählt wurde. Die wichtige Stelle lautet im Zusammenhang: « Como al principio de nuestro aiuntamiento en uno todos hiziésemos voto y promesa a Dios Nuestro Señor de obedecer y de ir donde quiera que el sumo Vicario de Cristo Nuestro Señor nos imbiase... seiendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento... »[41]. Der Text allein ergibt mit genügender Klarheit, dass Ignatius mit diesem Doppelausdruck nicht bloss einen zeitlichen Vorrang für den Papstgehorsam ausdrücken will. Dass er zu Beginn ihrer Gemeinschaft stand, betont der Ordensgeneral in der Einleitung des Satzes mit dem einfachen « al principio ». Der Einschub am Ende der Stelle hat aber nur dann einen Sinn, wenn man in ihm mehr als nur eine Zeitbestimmung sieht, sondern vielmehr ihn versteht als Ausdruck dafür, dass der Papstgehorsam das Primäre und die Grundlage überhaupt des Ordens ist. Bestätigt wird diese Auffassung durch die auffallende Parallele mit der Ueberschrift des Exerzitienfundamentes. Man kann wohl kaum annehmen, dass hier ein blosser Zufall in der Wahl der gleichen Ausdrücke vorliegt; sondern es dürfte wohl der Schluss berechtigt sein: was das Exerzitienfundament im Ganzen der Geistlichen Uebungen bedeutet, das ist nach Ignatius' Auffassung der Papstgehorsam für die Struktur seines Ordens, der also auf jenem Papstgelübde aufbaut und es als Grundlage für sein Werden und für seine Aktivität voraussetzt. Wir finden so noch einmal wie schon in den Beratungen von 1539 und in der ersten Formula Instituti aus dem gleichen Jahr die ursprüngliche Idee des Ordensgründers, der im Papstgehorsam die zu allererst bindende Verpflichtung seiner Gemeinschaft sieht und deren Zielsetzung dahingehend bestimmt, jene Grundverpflichtung leichter und sicherer zu erfüllen.

Um die hier behandelte Frage einigermassen abzurunden, ist nun noch kurz auf die Entwicklung der Formel des Papstgelübdes einzugehen. Sein Inhalt ist im endgültigen Text mit dem kurzen Ausdruck « circa missiones » bezeichnet. Durchaus mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass darunter keine Beschränkung auf blosse Seelsorgs-

---

[41] MI, *Const.* I, 162. Sachlich im gleichen Sinn, wenn auch nicht im Wortlaut so prägnant, nennt Faber die Unterstellung unter den Gehorsam des Papstes « quasi totius Societatis fundamentum » (Memoriale n. 18 : MI, *Fontes*, I, 42).

aufträge oder gar auf blosse Missionstätigkeit im engsten Sinne des Wortes zu verstehen sei[42]. Gewiss sprechen die Konstitutionen in ihren Erläuterungen zum Papstgehorsam eigentlich nur gerade davon. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass der ganze Umfang des Papstgelübdes in diesen Erklärungen dargestellt werden soll. Dem Konstitutionentext widerspricht nicht die Annahme, dass hier eben nur jene Punkte behandelt werden, in denen die Verpflichtung des Papstgehorsams vor allem praktisch wird[43]. Diese weitergehende Deutung des Umfangs des Papstgelübdes dürfte aus dem bereits Gesagten schon genügend begründet sein. Denn während das Montmartregelübde, soweit wir seinen Inhalt kennen, ausschliesslich auf die Verpflichtung abhebt, sich vom Papst ein Arbeitsgebiet, also eine Missio zuweisen zu lassen, spricht die Deliberatio von 1539 von demselben Papstgelübde in einem viel umfassenderen Sinn. Schon im ersten Teil unserer Arbeit wurde auf die sich dort findenden Ausdrücke « omnem oboedientiam », « nostra omnia obtuleramus » hingewiesen. Man muss wohl darin die authentische Interpretation des Papstgelübdes und seines Umfangs sehen. Wenn sich dann gleichzeitig mit der Deliberatio in den Conclusiones septem sociorum wiederum die kürzere Formel, die hauptsächlich nur die Bereitschaft zur Missio durch den Papst erwähnt, findet[44], dann ist dies wiederum ein Beweis dafür, dass Ignatius und seine Gefährten in dieser Bereitschaft zu jeder Missio durch den Papst eben jene in der Deliberatio weiter ausgeführte Totalübergabe an die sichtbare Kirche ausgedrückt sahen. Denn beide Dokumente beziehen sich unmissverständlich auf ein und dasselbe, nämlich den Inhalt und Umfang des Papstgehorsams, und beide Ausdrücke müssen daher trotz ihrer äusseren Verschiedenheit dasselbe bezeichnen. Die gleiche Folgerung ergibt sich aus einer Gegenüberstellung der Deliberatio mit der Formula Instituti von 1539, wo gleichfalls wie in den Conclusiones als Inhalt des Papstgehorsams die Verpflichtung zur Uebernahme einer Missio ausgedrückt ist[45]. Von da aus ist es berechtigt, dass der in den Konstitutionen mit den Worten « circa missiones » umschriebene Papstgehorsam in einem weiteren Umfang verstanden wird, nämlich als Total-

---

[42] So z. B. Aicardo III, 605 608.

[43] Die hauptsächliche Schwierigkeit gegen die vorgelegte Deutung könnte von Const., p. v, cap. 3 Decl. C (n. 529) erhoben werden : « tota intentio quarti huius voti oboediendi Summo Pontifici fuit et est circa missiones ». Indes wird gerade durch die Wendung « fuit et est » das gleichbleibende Verständnis über seinen Inhalt und Umfang hervorgehoben. Damit ist das Zurückgehen auf die Interpretation in der Deliberatio von 1539 ausdrücklich gerechtfertigt.

[44] *Conclusiones septem sociorum* n. 1 (MI, *Const.* I, 10) : « . . . votum quo se offerat iturum ad quascumque provincias vel regiones . . . ».

[45] *Formula Instituti* n. 3 (ebd. 17).

übergabe des Ordens und seiner Mitglieder an den Papst und als beständiges Zurverfügung-Stehen für den Dienst in der Kirche.

* * *

Wir können damit den Gang unserer Untersuchung abbrechen. Es wurde versucht, die Stellung und den Umfang des Papstgehorsams in den drei Phasen seiner Entwicklung — als nur hypothetisch übernommene Verpflichtung; als einziges, absolut verbindliches Gehorsamsgelübde der noch losen Gemeinschaft; als Papstgehorsamsgelübde der Gesellschaft Jesu, in der noch ein besonderes Ordensgehorsamsgelübde gegenüber dem eigenen Obern abgelegt wird — näher zu bestimmen. Die historische Betrachtung dürfte den Nachweis erbracht haben, dass das Verständnis, das Ignatius selbst und seine Gefährten von diesem ihrem Orden so eigentümlichen Gelübde hatten, sich trotz äusserer Aenderung in Stellung und Definition im Grunde gleich geblieben ist. Für sie war und ist der Papstgehorsam das Primäre, das « Fundament und Prinzip » ihres Ordens, während das Ordensgehorsamsgelübde dazu abgelegt wird, um die in dem Papstgehorsam ausgesprochene Grundidee ihres Ordens besser erfüllen zu können.

Es wäre nun die Aufgabe einer ordensrechtlichen Ueberlegung, ob die im geschichtlichen Werden des Papstgelübdes sich ausdrückende Grundidee vom Papstgehorsam nicht den Ausgangspunkt abgeben könnte, um die lang verhandelte und eigentlich nie eindeutig gelöste Frage nach der Unterscheidung zwischen den beiden Gehorsamsgelübden der Gesellschaft Jesu neu zu beantworten. Die langen Ausführungen Suarez' in seinem Traktat De Religione S. J. über dieses Problem, auf die die späteren Kommentare zu den Konstitutionen sich durchwegs stützen, zeigen jedenfalls, ein wie geringes Ergebnis sich aus einer rein formalen Betrachtung des Wortlautes der Professformel auch bei noch so grossem Scharfsinn gewinnen lässt[46]. Wir möchten dagegen meinen, dass die ursprüngliche Idee des Ordensgründers, der er treu geblieben war, hier eine klarere Lösungsmöglichkeit bietet: das Papstgehorsamsgelübde spricht die umfassende Verpflichtung zum uneingeschränkten Dienst in der Kirche aus und bezeichnet damit die Grundidee des Ordens; das Ordensgehorsamsgelübde verpflichtet zur Ausführung all dessen, was der Ordensobere im Rahmen und im Hinblick auf eben diese Grundidee anordnet, um den Orden als jederzeit geeignetes Instrument für den Dienst für die Kirche bereit zu halten. Ebenso mehr ordensrechtlicher Natur wäre die Ueber-

---

[46] Vgl. Suárez, *De religione*, tract. x, lib. 6, cap. 4 (ed. Vivès XVI bis, 854-866). Auf die Frage: « quid addat hoc votum ultra generale votum oboedientiae Societatis », kann auch Suarez keine schlüssige Antwort geben, sondern weicht aus: « sive hoc votum in voto oboedientiae Societatis implicite contineatur sive non . . ., sive ad novos actus obliget sive non obliget . . . esto hoc votum non addat specialem obligationem, nihilominus est specialis reverentiae et humilitatis actus » (ebd. 862f); seine eigene Lösung trägt er nur vorsichtig vor: « probabile est votum hoc circa eosdem actus addere maiorem obligationem quasi intensivam, etiamsi non addat extensivam » (ebd. 863).

legung, inwieweit aus dem hier vorgelegten Verständnis des Papstgehorsams sich etwas zur Frage nach der Struktur des Ordens entnehmen liesse [47]. Doch müssen für unseren Zusammenhang diese Hinweise genügen, da hier nur das geschichtliche Werden des Papstgelübdes und sein Verständnis zu Beginn des Ordens darzustellen waren.

Bereits in den Notizen Polancos aus den Jahren vor der Bulle « Exposcit debitum » (1550) findet sich einmal die Frage, ob nicht das Papstgehorsamsgelübde den Anschein von Liebedienerei gegenüber dem Papsttum wecken könnte; er hält jedoch darauf keine Antwort für notwendig [48]. Die gleiche Schwierigkeit stellt sich später auch Suarez, der darauf jedoch eine, allerdings nur sehr apodiktische Entgegnung gibt [49]. Tatsächlich könnte man sich wohl fragen, was das Papstgelübde eigentlich wolle, wenn es nur ein Zusatz, eben bloss das « vierte Gelübde » wäre. Aber in Wirklichkeit liegt darin — historisch gesehen — der Ausdruck für die Grundidee des Ordens, den der hl. Ignatius zur Dienstleistung für die sichtbare Kirche gedacht und gegründet hat.

---

[47] Vgl. *Const.* p. v, cap. 1, Decl. A (n. 511).

[48] *Sex dubiorum series*, ser. 3ª, zum 10.-12. Punkt, Frage 1 (MI, *Const.* I, 300): « alguna specie de lisonja ».

[49] *De religione* (p. 859): « quod vero quidam calumniantur per hoc votum Societatem favorem specialem ab Apostolica Sede ambire... solumque adulationis causa et propter humanum aspectum hunc singularem profitendi modum invenisse: haec calumnia non potuit esse prudentum hominum ».

LES FONDEMENTS DE L'OBÉISSANCE IGNATIENNE

Pierre Blet S. I. – Rome.

Summarium. – Ex diversis locis Constitutionum atque epistularum sancti Ignatii plures respectus virtutis oboedientiae elucere videntur : alii quidem sociales ac naturales, alii autem personales et supernaturales. Ostendere quomodo illi respectus ad unitatem rediguntur per considerationem ordinis providentialis, in quo omnis oboedientia fundatur, et quomodo oboedientia religiosa ratione fidelitatis divinae, scil. fidelitatis Christi erga Ecclesiam sponsam suam, ad ultimum gradum firmitatis progreditur, paginarum, quae sequuntur, scopus erit.

Les textes dans lesquels Ignace de Loyola exprime sa conception de l'obéissance peuvent se répartir en un double courant : celui de la tradition monastique issue des Basile, des Benoît, des Bernard et des François d'Assise, et le courant qui prend sa source dans la fondation même de la Compagnie de Jésus. Pour les premiers, l'obéissance est essentiellement un moyen très efficace de perfection personnelle [1]. En revanche, Ignace et ses premiers compagnons, d'abord hésitants devant la perspective de l'obéissance religieuse, finirent par s'y rallier pour mieux réaliser leur idéal apostolique [2]. Cette dualité d'origine de l'obéissance ignatienne se manifesta dès l'abord par un double vœu d'obéissance : obéissance au Pape pour ce qui regardait la mission apostolique,

---

[1] L'exemple de la règle de S. Benoît est caractéristique : « Dès que quelque chose leur est commandé par le supérieur, ils (les moines) ne doivent se permettre aucun retard et l'exécuter comme si l'ordre venait de Dieu ... *afin qu'ils ne vivent pas à leur guise suivant leurs désirs et leurs plaisirs* » — Sancti Benedicti *Regula monachorum* (Graz 1931) c. v, p. 30-31. C'est le chapitre consacré à l'humilité qui parle le plus longuement de l'obéissance, qui en constitue le deuxième, le troisième et le quatrième degré. L'obéissance est si utile à la perfection qu'il ne faut perdre aucune occasion de la pratiquer, et l'on n'obéira pas seulement aux supérieurs, mais encore à tous les frères : « etiam sibi invicem oboediant fratres ». Ibid., c. lxxi, p. 68. - Enfin si l'ordre reçu est impossible à exécuter le religieux peut présenter des observations ; mais si elles ne sont pas reçues : « sciat junior ita sibi expedire, et ex caritate confidens de adjutorio Dei oboediat ». Ibid., c. lxviii, p. 67. - L'occasion n'en sera que meilleure de pratiquer l'humilité et le renoncement.

[2] Cf. P. Blet, *Note sur les origines del l'obéissance ignatienne*, dans *Gregorianum*, 25 (1954) 99-111. Nous renvoyons à cet article parce qu'il constitue une introduction et en même temps un complément à celui-ci. Pour ce qui est de la bibliographie, assez abondante ces dernier temps, sur la question de l'obéissance religieuse, on peut se reporter à M. Olphe-Galliard, *La lettre de saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 30 (1954) 7-28. L'auteur cite en note la plupart des publications récentes sur l'obéissance. Voir aussi dans ce volume d'AHSI l'étude du P. B. Schneider.

obéissance au Général pour ce qui relevait de la discipline intérieure de l'Ordre. Mais cette dualité juridique ne tarda pas à se résorber par la délégation au Général de tous les pouvoirs. Cette unification exprime l'harmonie qui fond les deux conceptions dans l'unité d'une seule fin. Vertu sociale et ecclésiastique, l'obéissance assure à l'activité apostolique de l'Ordre une efficacité à laquelle n'auraient pu prétendre des efforts individuels. Effort ascétique, elle prépare le religieux aux sacrifices imposés par l'action d'ensemble et par le bien commun, et purifie son intention pour conformer sa volonté et son action aux impulsions de l'Esprit Saint. La dualité de l'obéissance ignatienne se fond dans l'unité de la double fin de la Compagnie de Jésus : perfection personnelle de ses membres, et salut du prochain.

Naturellement les divers textes présentent des points de vue, qui au premier abord semblent s'opposer. Les uns font de l'obéissance une condition de l'existence de l'Ordre en tant que tel ; les autres la présentent comme une tendance du cœur, qui conduit l'homme à l'union divine ; ici S. Ignace la représente comme un exercice ascétique, propre à purifier l'âme des illusions de l'amour propre, et là, il explique comment elle place l'homme tout entier sous la conduite de la Providence divine. C'est en suivant chacun de ces aspects que l'on peut arriver à pénétrer le sens respectifs de ces textes divers, pour atteindre à une compréhension plus intime de leur unité.

I. Oboedientiae Vinculum.

Pour Ignace de Loyola, comme pour les fondateurs des ordres monastiques, l'obéissance possède une valeur ascétique incontestable. Mais il insiste tout d'abord beaucoup plus fortement que ses devanciers sur le caractère de nécessité sociale, que revêt l'obéissance dans la Compagnie de Jésus. Utile aux individus pour leur perfection spirituelle, cette vertu est pour l'Ordre une condition même de son existence.

Au mois de mai 1539, Ignace et ses premiers compagnons, délibérant sur leur avenir, décidèrent, après bien des hésitations, de se lier par un vœu d'obéissance, qui les obligerait envers un supérieur choisi parmi eux. Et l'un des motifs invoqués était la conservation de la Compagnie : « ut tutius conservetur Societas »[3]. Et la *Prima Instituti Societatis Iesu Summa,* de la même année, met en relief deux motifs fondamentaux de l'obéissance : la perfection personnelle et le bien de l'Ordre : « Subditi vero tum *propter ingentes ordinis utilitates,* tum propter numquam satis laudatum humilitatis assiduum exercitium, praeposito semper parere tenentur »[4].

---

[3] MI, *Const.*, I, 7.
[4] Ibid., 18.

La huitième partie des Constitutions précise cette idée, en expliquant que l'obéissance est l'un des moyens essentiels de rester unis, et donne ce souci de conserver l'unité de la Compagnie comme une des raisons d'obéir : « quia huius modi unio magna ex parte per oboedientiae vinculum conficitur, haec semper in suo vigore conservanda est »[5]. Et le même chapitre des Constitutions précise encore davantage : l'unité ne peut se maintenir que par une subordination hiérarchique entre les divers degrés de l'Ordre, reliant les religieux aux supérieurs locaux et recteurs, les recteurs aux provinciaux, les provinciaux au Général : le fruit de cette subordination sera l'union entre tous les membres, et par conséquent l'unité de la Compagnie : « Subordinatione conservata, *unio, quae in ea quam maxime consistit,* aspirante gratia Dei, conservabitur »[6].

Et quand Ignace revient une dernière fois dans la xeme partie des Constitutions sur les moyens de conserver l'union, il rappelle divers moyens : la charité mutuelle, la correspondance par lettres, l'unité de doctrine ; mais il indique comme le moyen le plus efficace de tous « *le lien de l'obéissance* qui assure la cohésion de tous les membres entre eux :

« Sed in primis id praestabit oboedientiae vinculum, quod particulares cum suis praepositis, et hos ipsos inter se et cum provincialibus, et utrosque cum generali, uniet, ita ut inter omnes diligenter subordinatio servetur »[7].

Plus encore que les Constitutions, les lettres de S. Ignace montrent à quel point il faisait de l'obéissance une question de vie ou de mort pour son ordre.

Le 23 juillet 1547, il écrivait à la communauté de Gandie, pour lui donner l'ordre, exceptionnel, de s'élire un supérieur, et il explique la nécessité de la subordination : « Cette forme de vie importe à la conservation du corps tout entier de votre congrégation. Car aucune multitude ne peut se maintenir en un corps si elle n'est pas unie, et elle ne peut s'unir sans ordre, et il ne peut y avoir d'ordre sans une tête, à qui tous les autres soient subordonnés par l'obéissance »[8]. Et plus brièvement l'année suivante aux religieux de Coïmbre : « Une telle union entre beaucoup ne peut se maintenir sans ordre, ni l'ordre sans le lien de l'obéissance »[9].

Or dans la Compagnie cette subordination si indispensable impose des efforts genéreux, car elle rencontre bien des obstacles. Les missions lointaines, les relations avec les grands, et même la culture personnelle aussi poussée que possible, sont autant d'éléments, qui rendent plus difficile le maintien de la subordination. C'est précisément pourquoi la vertu

---

[5] *Const.*, P. VIII, c. I, n. 3.
[6] Ibid., n. 4.
[7] Ibid., P. X, n. 9.
[8] MI, *Epp.*, I, 558.
[9] Ibid., 688.

d'obéissance est d'autant plus nécessaire : « La raison de cette utilité [de l'obéissance] est que, encore que la vertu d'obéissance soit nécessaire dans toute société, elle l'est particulièrement en celle-ci, parce que ses membres sont des personnes cultivées, et qu'ils sont envoyés par le pape et les prélats, et dispersés en des lieux très éloignés de leurs supérieurs, et qu'ils sont en relation avec les grands, et pour beaucoup d'autres raisons qui font que, sans une obéissance insigne, il semble qu'une telle société soit impossible à diriger » [10].

Dans une autre lettre du 17 décembre 1552, Ignace revient avec encore plus d'insistance et même avec passion sur cette idée : il s'inquiète des fautes contre l'obéissance, qui sont survenues dans la province de Portugal, et il s'étonne qu'on ait pu oublier « cette vertu qui est plus nécessaire et plus essentielle qu'aucune autre dans cette Compagnie, et plus recommandée dans les bulles de notre Institut » [11].

La « Lettre sur l'obéissance » n'ajoutera rien sur ce point à la pensée d'Ignace, quand elle insistera trois mois plus tard sur cette subordination hiérarchique, condition de l'union et de la charité, et « sans laquelle le bon état et le gouvernement de cette Compagnie ne peuvent se conserver, pas plus que celui d'aucune autre société » [12].

« Pas plus que celui d'aucune autre société » : ces mots sont bien significatifs. L'obéissance religieuse a pour Ignace des fondements surnaturels et mystiques, nous le verrons dans la suite. Mais sa nécessité repose d'abord sur un fondement naturel et humain. Elle est la condition vitale de toute société. Avant de recourir aux principes de foi et à ses lumières surnaturelles, S. Ignace regarde le monde qui l'entoure. Il s'est rencontré des sociétés, dans lesquelles la subordination et l'obéissance ont fait défaut. Ou bien les chefs manquaient de l'autorité suffisante, ou bien les inférieurs refusaient d'obéir. C'est encore aux jésuites de Gandie que S. Ignace avait expliqué : « Si les erreurs et les réussites des autres doivent nous servir de conseil et nous montrer ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut suivre, nous voyons qu'en beaucoup de sociétés, l'absence de chefs, revêtus de l'autorité suffisante pour diriger les autres, a engendré des désordres aussi graves que nombreux, et au contraire on voit l'avantage des gouvernements où tous obéissent à un chef » [13]. Et il justifie son ordre d'élire un supérieur local, par l'exemple universel des nations : « L'une des nombreuses raisons qui nous poussent, est l'exemple universel qui nous est donné par tous les peuples, qui vivent en société ; les royaumes comme les cités, les groupements particuliers comme les familles, aussi bien dans les temps passés que dans le présent, concentrent d'ordinaire le gouvernement dans un chef unique, afin d'éviter la confusion et de bien gouverner la multitude. Et il est certain que la pratique commune de tous les hommes de jugement et de raison doit être tenue pour ce qui est le plus sûr, le plus naturel et le plus opportun » [14].

---

[10] Ibid., 559.
[11] Ibid., IV, 560.
[12] Ibid., 680.
[13] Ibid., I, 560.
[14] Ibid., 553.

Et écrivant le 27 mars 1548 au P. Oviedo sur le même sujet, il invoque à nouveau l'exemple des sociétés civiles, en y ajoutant celui de la hiérarchie ecclésiastique [15]. Ce n'était donc pas une nouveauté, quand il rappelait dans la lettre du 26 mars 1553 — la « Lettre sur l'obéissance » — l'exemple des états bien organisés et de la hiérarchie ecclésiastique soumise au Vicaire de Jésus-Christ », et dans lesquels « mieux cette subordination est gardée et meilleur est le gouvernement, tandis que l'absence de cette subordination entraîne dans toute société des fautes si notables » [16].

Tous ces textes ne font appel à aucun principe surnaturel, mais au principe purement humain qu'Ignace résume dans une phrase lapidaire écrite au P. Oviedo : « En toute multitude, il est nécessaire qu'il y ait un ordre pour éviter la confusion » [17]. Et appliquant ce principe général à sa Compagnie, il est intimement convaincu qu'une organisation hiérarchique puissante, telle que l'établit la IXème partie des Constitutions, et une obéissante parfaite, sur laquelle il revient à maintes reprises, sont pour son œuvre une question de vie ou de mort.

Cette conviction exprimée par les textes nous frappe plus encore par la vigueur, on dirait parfois la rigueur, avec laquelle Ignace de Loyola savait maintenir dans sa Compagnie cette subordination indispensable.

D'un trait, Polanco indiquait à Araoz la pratique de S. Ignace : « Quant à l'obéissance, notre Père tient que personne, qui refuse de se soumettre et d'obéir à ses supérieurs, ne doit rester dans une maison de la Compagnie » [18].

La lettre au P. Miron nous fait saisir sur le vif cette horreur comme instinctive d'Ignace pour la désobéissance, et sa promptitude à réprimer un mal, dont la croissance ne tarderait pas à jeter bas tout l'édifice de la Compagnie. Le fondateur a su que des fautes contre l'obéissance se sont produites dans la province de Portugal, sans que les sanctions suffisantes aient été prises. Il s'en étonne. Ses intentions sur ce point devraient être assez connues : « Une autre fois j'avais fait écrire, comme d'une chose que j'approuvais, comment maître Léonard, à Cologne, avait renvoyé neuf ou dix scolastiques à la fois, parce qu'ils se conduisaient mal. Dans la suite il en a fait autant, et tout cela m'a paru bien — encore que si l'on eût attaqué le mal à ses débuts, il eût peut-être suffi d'en renvoyer un ou deux. Et maintenant, bien qu'on s'y prenne déjà tard, le mal n'est pas sans remède. Cela vaut toujours mieux que jamais. Je vous commande au nom de la sainte obéissance de faire exécuter en cette affaire ce qui suit. Que s'il se rencontre quelqu'un qui ne veuille pas obéir, je ne dis pas seulement à vous, mais à quelqu'un des recteurs, vous fassiez de deux choses l'une : ou bien vous le renverrez de la Compagnie, ou bien vous me l'enverrez ici à Rome, si vous estimez qu'un tel changement peut être

[15] Ibid., II, 56.
[16] Ibid., IV, 680-681.
[17] Ibid., II, 55.
[18] Ibid., I, 664.

utile à l'intéressé, pour l'aider à devenir un véritable serviteur du Christ notre Seigneur »[19].

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les jeunes entêtés qui se trouvaient exposés aux rigueurs d'Ignace, s'ils péchaient contre l'obéissance. Témoin Jérôme Domènech, provincial de Sicile, condamné à jeûner chaque semaine au pain et à l'eau, et à prendre la discipline le temps d'un miserere, pour n'avoir pas exécuté un ordre[20]. Et le P. Jacques Guzmán reçut d'abord en pénitence une discipline publique, commuée en accusation publique, pour avoir mis trop d'instance à demander la permission de faire le pèlerinage de Lorette pour la santé du pape Marcel II[21]. Car non seulement la désobéissance formelle, mais même des efforts déplacés pour forcer la volonté du supérieur, constituent une violation de l'ordre hiérarchique. C'est ce que Polanco rappelait assez vertement à Oviedo, toujours entêté de ses projets de vie érémitique : « Quant à la grande insistance que V. R. met à demander la permission, j'ai remarqué que notre Père la tenait pour peu nécessaire. Car si Sa Paternité estime que la chose est pour le plus grand service et pour la plus grande gloire de Dieu, elle y viendra d'elle-même, sans que vous y fassiez de grandes instances ; et si elle ne le croit pas, ni cette insistance, ni une plus grande encore, n'y feront rien. Et soit dit en général, je l'ai entendu dire à maintes reprises que l'inférieur doit se contenter d'exposer ses motifs au supérieur, sans trop essayer de l'attirer à son avis »[22].

Ces textes comme ces exemples mettent en lumière quelle était la convinction profonde de S. Ignace ; le gouvernement, la décision, doit venir d'en haut. Si ce principe est violé par la carence des chefs ou par faute de soumission chez les subordonnés, le corps social se désagrège rapidement. Valable pour toute société, ce principe s'impose d'une façon encore plus impérieuse à sa Compagnie. Les sociétés civiles, les états, possèdent l'unité d'un territoire ; les anciens ordres monastiques trouvent dans le cloître, dans la vie en commun au chapitre et au chœur, les éléments matériels de leur unité spirituelle. En renonçant à tout l'extérieur de la vie commune pour disperser librement ses religieux partout où le service des âmes les réclamait, Ignace entendit remplacer l'enceinte de l'abbaye par le lien de l'obéissance. A ce point de vue, l'obéissance constitue, dans l'édifice ignatien, un élément naturel et humain. On trahirait la pensée du fondateur si l'on n'y voyait que cela. On la mutilerait gravement à le négliger.

II. Loco Christi.

Si urgente que fût pour la Compagnie la nécessité de l'obéissance, elle se fût sûrement énervée au cours des siècles, si elle n'avait pas re-

---

[19] Ibid., IV, 561.
[20] MI, *Scripta*, I, 504-505.
[21] Ibid., 505.
[22] MI, *Epp.*, II, 56-57.

posé sur un fondement surnaturel. Sur ce point, très fortement souligné par l'ascèse traditionnelle, Ignace n'ajoutera guère à ce qui avait été dit avant lui. S. Benoît, pour ne citer que lui, avait indiqué en termes non équivoques le principe qui sera repris par S. Ignace : « Mox aliquid a maiore imperatum fuerit, ac si divinitus impereretur, moram pati nesciant in faciendo : " obauditus auris obaudivit mihi ", et idem dixit doctoribus : " qui vos audit, me audit " »[23]. Là est le principe et le nerf de l'obéissance religieuse : considérer l'ordre du supérieur comme l'ordre de Dieu.

Loin d'en faire fi, Ignace ne semble jamais las de rappeler cet axiome traditionnel. En obéissant à son supérieur visible, le jésuite doit sans cesse garder les yeux fixés sur le principe premier et le terme ultime de son obéissance, Jésus-Christ. Dans ses Constitutions comme dans ses lettres, le fondateur de la Compagnie redit inlassablement une formule favorite : *loco Christi*, i. e. obéir à l'homme comme à celui qui parle au nom de Dieu. Le retour fréquent de cette formule, l'importance manifeste attachée par Ignace à la pensée qu'elle recouvre, nous invitent à en préciser le sens. Une interprétation trop littérale pourrait conduire à des exagérations dangereuses. Comprendre que S. Ignace voit dans l'ordre du supérieur la transmission directe, et pour ainsi dire automatique, de la pensée même de Dieu, aurait pour conséquence d'attribuer aux décisions du supérieur le privilège de l'inerrance et de l'infaillibilité. Une telle conception, en opposition avec l'expérience quotidienne, aboutirait à ne faire voir dans la formule ignatienne qu'une pieuse exagération, dont il n'y aurait pas lieu de presser les conséquences. Il importe de s'y arrêter.

Le supérieur, ne cessent de répéter les Constitutions, est celui qui tient la place de Dieu : rector . . . « qui Christi domini nostri vices gerit »[24] ; il commande au nom de la majesté divine : « . . . a superioribus Societatis, qui etiam divinae maiestatis loco ipsis praesunt »[25] ; ils envoient en mission au nom de Jésus-Christ[26] ; bref, ils sont supérieurs à la place de Jésus Christ : « Christi loco . . . praestent », « que les serán superiores en lugar de Christo nuestro señor »[27]. Tous ces textes sont fort clairs et reviennent à dire ceci : Les supérieurs religieux, qui possèdent une autorité officiellement reconnue par l'Église, tiennent leur autorité de Dieu, en vertu du principe général : « omnis potestas a Deo ». C'est pourquoi les dépositaires de cette autorité méritent non seulement obéissance, mais encore respect et amour. Ainsi, lorsqu'après l'élection du Général, tous viendront s'agenouiller devant lui pour lui baiser la main, l'élu ne devra pas

---

[23] Sancti Benedicti *Regula monachorum*, c. v (éd. cit., p. 30).
[24] *Const.*, P. iv, c. x, n. 5.
[25] Ibid., P. vii, c. i, n. 1.
[26] Ibid., P. vii, c. iii, n. 1.
[27] Ibid., P. iv, c. x, n. 8.

se dérober à cet hommage, parce qu'il devra se souvenir de Celui au nom duquel il le doit recevoir : « Electus . . . nec exhibitam reverentiam, memor Cuius nomine eam admittere debet, recusare poterit »[28]. Comme le Général, les autres supérieurs sont, à des degrés divers, les représentants de Dieu : ils reçoivent de lui leur autorité et tiennent sa place. Un amour spécial leur est dû à ce titre : « illum [superiorem] ita ament, ut oportet quem Christi Domini nostri loco ament »[29].

Les lettres de S. Ignace tiennent un langage identique à celui des Constitutions. Par exemple, le P. Oviedo reçoit l'injonction d'obéir à son provincial Araoz « comme à Jésus-Christ notre Seigneur, puisqu'il tient sa place »[30], et les religieux de Coïmbre sont avertis de l'orgueil qu'il y aurait à préférer leur jugement au jugement de celui « qu'ils ont reconnu comme supérieur à la place de Jésus-Christ »[31]. La lettre de 1553 enfin éclaire pleinement la pensée de S. Ignace : « Que tous s'exercent à reconnaître en tout supérieur, quelqu'il soit, le Christ notre Seigneur, et à rendre en sa personne hommage et obéissance à la majesté divine. Et cela vous paraîtra moins nouveau si vous considérez que S. Paul recommande d'obéir aux chefs temporels et païens, comme au Christ, de qui procède toute puissance légitime »[32]. Il n'y a donc aucun doute sur la pensée de S. Ignace : Il justifie sa formule *loco Christi* par le texte classique de l'Apôtre, qui montre en toute autorité humaine un reflet et une participation de l'autorité divine. Le sens des expressions précédentes est celui-ci : « en obéissant, ne vous arrêtez pas à l'homme qui commande, mais élevez votre esprit et votre cœur jusqu'à Dieu, dont il reçoit le pouvoir de vous commander. Obéissez en esprit de foi ».

Cependant, l'obéissance religieuse se distingue de la subordination au pouvoir civil. C'est librement et par amour pour le Christ, que le religieux s'est engagé à obéir, et non par nécessité, ni par dévouement personnel envers le chef humain. Cet amour du Christ doit donc animer son obéissance pour la rendre parfaite.

C'est la signification du passage de l'Examen général sur l'obéissance que doit rendre au cuisinier le novice, qui est envoyé servir à la cuisine : « Vera oboedientia non considerat personam cui fiat, sed propter quem fiat », non le cuisinier, auquel il doit obéir, mais le Christ par amour de qui il obéit. « C'est pourquoi il ne faut pas du tout regarder qui est-ce qui commande, le cuisinier, ou le supérieur de la maison, ou un autre, puisque ce n'est ni à eux, ni à cause d'eux, à bien comprendre les choses, que l'on obéit, mais uniquement à Dieu et à cause de Dieu, notre créateur et seigneur »[33]. Et groupant en une phrase les deux aspects — autorité reçue

---

[28] Ibid., P. VIII, c. VI, n. 6.
[29] Ibid., c. I, D.
[30] MI, *Epp.*, II, 56.
[31] Ibid., I, 691.
[32] Ibid., IV, 672.
[33] Examen generale, c. IV, n. 29.

de Dieu, chez celui qui exerce une autorité légitime, amour de Dieu chez celui qui s'est soumis librement à l'obéissance religieuse —, le paragraphe suivant de l'Examen général recommande au cuisinier de ne pas prier, mais de commander, afin d'habituer le novice à toujours accepter l'ordre : « ut si a Christo domino nostro egredereturs » (principe de foi), « ut omnino placere divinae maiestati possit » (principe d'amour) [34].

Et dès que S. Ignace aborde dans les Constitutions la question du vœu d'obéissance, il rappelle le double principe : « Versari autem debet ante oculos Deus creator ac dominus noster, propter quem homini oboedientia praestatur » [35]. Il s'agit donc bien d'obéir à un homme, d'incliner sa volonté devant un volonté humaine, « *homini* oboedientia praestatur », mais en esprit de foi et d'amour pour Dieu. Les lignes suivantes y reviennent, non pour y ajouter du nouveau, mais pour rendre la pensée plus ferme et plus claire : « Tendons toutes nos forces . . . enfin qu'en toutes choses — où l'obéissance est conciliable avec la charité — nous soyons très prompts à suivre la voix du supérieur comme si elle sortait de la bouche du Christ (puisque c'est à sa place qu'il nous commande et que c'est par amour et respect pour lui que nous obéissons) en laissant même inachevée la lettre commencée, pour diriger toutes nos forces et nos intentions dans le Seigneur à rendre la sainte obéissance en tous points parfaite, tant dans l'exécution que dans la volonté et dans le jugement »[36]. En rappelant le principe, Ignace redouble d'insistance : « ac si a Christo domino egrederetur », « quando quidem Ipsius loco, ac pro Ipsius amore et reverentia »[37].

Il est significatif que précisément dans ce passage, où Ignace répète à quelques lignes de distance l'expression de la même idée, il ne s'agit pas simplement de justifier l'obéissance, mais bien plutôt d'en réclamer la *perfection* : et tout naturellement le principe auquel il fait appel est non pas le principe abstrait : « omnis potestas a Deo », mais l'amour du Christ. Le principe de foi ne sert qu'à nourrir l'amour, seul capable d'entraîner jusqu'au don total et parfait, non seulement jusqu'à l'obéissance extérieure, que requiert le bon ordre et la discipline, mais jusqu'à la soumission de la volonté et l'adhésion du jugement.

Quelques expressions des lettres rappellent ces textes des Constitutions : après avoir élu leur supérieur, les religieux de Gandie devront lui obéir comme à Ignace en personne, ou plutôt : « vous aurez pour lui la même déférence que vous auriez pour moi-même, ou plutôt ni pour lui ni

---

[34] Ibid., n. 30.

[35] *Const.*, P. VI, c. I, n. 1.

[36] *Const.*, P. VI, c. I, n. 1.

[37] On notera comment l'emploi fréquent et comme spontané de la formule « loco Christi » conduit Ignace à une construction grammaticalement obscure de la phrase « Ipsius loco oboedientiam praestamus », « pues en su lugar . . . la hacemos [la obediencia] ». Traduit littéralement cela voudrait dire que notre obéissance remplace celle du Christ. Cette interprétation ne cadre guère avec le contexte, et on ne la rencontre pas ailleurs, semble-t-il, chez S. Ignace. D'ailleurs, le retour constant de l'expression « loco Christi » avec le sens toujours le même, que nous indiquons, ne laisse subsister aucun doute. Il faut expliquer les passages obscurs par les passages clairs. Mais l'amphibologie grammaticale montre sur le vif comment la formule jaillissait de la plume d'Ignace.

pour moi, mais pour Jésus-Christ, à qui en l'un et l'autre vous devez obéir, et à cause de Lui, à ses ministres »[38]. Les deux lettres aux scolastiques de Coïmbre parlent de même : « obéir à tout supérieur sans faire de différence de personne, reconnaissant toujours Jésus-Christ notre Seigneur, puisque c'est à Lui et pour Lui que l'on obéit à qui que ce soit »[39]. « Ne jamais regarder la personne à qui l'on obéit, mais en elle le Christ notre Seigneur, à cause de qui l'on obéit »[40].

Ces exhortations à une obéissance pratiquée en esprit de foi et d'amour sont l'un des leit-motive de S. Ignace ; et la formule *loco Christi* jaillit spontanément de sa plume lorsqu'il parle d'obéissance[41]. Il semble craindre que dans la hiérarchie fortement centralisée, qu'il a créée, dans le contact permanent avec d'autres volontés humaines chargées de les gouverner, ses religieux n'oublient plus facilement que les anciens moines, dépendants surtout de leur Règle, le principe suprême de leur obéissance, et il s'efforce de le maintenir constamment présent devant leur regard. De l'obéissance comme de tous les autres moyens naturels, vaut le principe des Constitutions : « in omnibus quaerant Deum »[42]. Dieu présent en toutes les créatures pour leur communiquer le degré d'être qui leur est propre, se trouve présent dans les supérieurs pour leur communiquer l'autorité. C'est donc à la lumière des Exercice spirituels et de la Contemplation ad amorem qu'il faut comprendre la recommandation de la « Prima Instituti Societatis Iesu Summa » : « Subditi [praeposito oboediant] et in illo Christum velut praesentem agnoscant et quantum decet venerentur »[43], vénération qui se termine dans l'amour du Créateur, comme le précisent les Constitutions : « Iesum Christum in superioribus considerent ac revereantur, eosque ex animo ut patres in Eodem diligant : ac sic in spiritu caritatis in omnibus procedant »[44].

In spiritu caritatis : en esprit d'amour. La charité est le mobile de l'obéissance ignatienne comme de toute obéissance religieuse. C'est par volonté d'amour, dans une offrande de tout son être, que le religieux s'est offert au Christ en prononçant son vœu d'obéissance. Par la suite, il peut se trouver tenté de se reprendre, mais surtout il est exposé à une tentation plus subtile : il pensera qu'il servirait mieux le Seigneur, qu'il se sacrifierait plus pleinement, en suivant d'autres voies que celles de l'obéissance. Ainsi les scolastiques de Coïmbre, auxquels Ignace adresse la lettre sur l'obéissance, se jetaient en des mortifications excessives, contraires à l'Institut de la Compagnie. C'est pourquoi S. Ignace

---

[38] MI, *Epp.*, I, 561.
[39] Ibid., 689.
[40] Ibid., IV, 671.
[41] Cf. encore *Const.*, P. IV, c. IV, n. 3 ; et dans les lettres : MI, *Epp.*, I, 620 ; IV, 560 ; IX, 372.
[42] *Const.*, P. III, c. I, n. 26.
[43] MI, *Const.*, I, 18-19.
[44] *Const.*, P. VI, c. I, n. 2.

rappelle que l'obéissance constitue le sacrifice le plus total, l'holocauste le plus parfait que la créature puisse présenter à son Créateur[45]. Cet aspect de l'obéissance est assez clair, et S. Ignace n'ajoute guère à ce qu'un S. Bernard avait dit en la matière. Mais l'insistance avec laquelle il le souligne montre que, si du point de vue de la Compagnie, l'obéissance est une impérieuse nécessité sociale, du point de vue du religieux, elle doit être l'expression spontanée d'un amour décidé à tout donner à Dieu. C'est ce que signifie le retour constant de la formule « loco Christi ». Ces mots et les autres formules équivalentes ne sont pas de pieuses exagérations, ni des syllabes vides de contenu : ils constituent un appel permanent à cette charité initiale, à cet esprit d'amour, qui est l'âme de l'obéissance ignatienne, la force surnaturelle seule capable de mouvoir tout le corps administratif et hiérarchique de la Compagnie de Jésus.

III. L'Élection.

L'obéissance n'est donc pas pour Ignace de Loyola simple discipline extérieure. Pour lui, comme pour la tradition ascétique, elle est renoncement de l'individu à ses désirs et à sa volonté propres, holocauste de tout l'être à la Majesté Divine. Seulement pour le moine de S. Benoît ou de S. Bernard, ce sacrifice total d'amour constitue le but même de l'obéissance. La mystique ignatienne est une mystique du service, pour laquelle l'union avec Dieu se réalise par l'adhésion parfaite à sa volonté agissante. De même que les Exercices spirituels constituent pour le chrétien une méthode « pour sa vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se laisser déterminer par quelque affection déréglée », de même l'obéissance représente pour le jésuite le moyen de se vaincre lui-même en mortifiant sa volonté, afin de trouver la volonté de Dieu et de se laisser guider par Lui dans son apostolat, sans se laisser égarer par les illusions. Autrement dit, si les Exercices sont pour le chrétien le moyen de faire une bonne élection sur un état de vie, les Constitutions, dont l'obéissance est la pierre d'angle, sont pour le jésuite le moyen de faire un — ou plutôt des — choix irréprochables dans ses ministères et ses méthodes apostoliques.

C'est en effet du point de vue de leur apostolat qu'Ignace et ses premiers compagnons avaient envisagé et examiné l'opportunité du vœu d'obéissance.

Ils se demandaient : « An nobis expediret emittere tertium [votum] oboediendi alicui ex nobis, ut sincerius et maiori cum laude et merito

[45] L'idée que l'obéissance constitue l'oblation de soi la plus parfaite que l'homme puisse faire à Dieu se retrouve dans les quatre lettres principales que S. Ignace a écrit (ou fait écrire par son secretaire) sur l'obéissance. MI, *Epp.*, I, 554, 691 ; II, 57 ; IV, 677.

possemus per omnia implere voluntatem Domini Dei nostri»[46]. Le « sincerius » n'est-il pas le répondant de l'« intentio simplex » des Exercices, condition de la bonne élection ? Et ils avaient résolu affirmativement la question : « Concludimus . . . praestare oboedientiam alicui ex nostris, ut melius et exactius prima nostra desideria implendi per omnia divinam voluntatem exsequi possimus »[47]. Car Dieu sera mieux servi, sa volonté plus exactement accomplie, si en chaque entreprise, l'élection n'a été troublée par aucune passion déréglée. Or, en abandonnant au supérieur la tâche de peser le poids des motifs et de prendre la décision finale, l'inférieur ne risque plus de se guider par des motifs inconscients d'égoïsme ou d'orgueil. L'obéissance lui fait éviter les illusions sous toutes leurs formes. La Première Somme de l'Institut de la Compagnie[48], reproduite en cela par la Bulle *Regimini*[49], avertit chacun d'agir selon la mesure de la grâce et selon son degré dans sa vocation : « ne quis forte zelo utatur, sed non secundum scientiam ». Ne pas s'abandonner aux impressions subjectives, mais suivre la droite raison éclairée par la foi. Mais précisèment le degré comme l'office sont fixés par le Général. La bulle *Regimini* donne, il est vrai, du vœu d'obéissance au Pape des motifs, qui semblent nous ramener aux considérations purement ascétiques et personnelles de l'obéissance monastique : « ad maiorem tamen nostrae Societatis humilitatem et voluntatum nostrarum abnegationem »[50]. Mais abnégation et humilité ne sont pas, pour S. Ignace, des fins en soi. Les Constitutions subordonnent la mortification à l'apostolat, et l'humilité apparaît dans les Exercices, même sous sa forme la plus haute, — le troisième degré — comme la préparation ultime à l'élection. D'ailleurs en reprenant le même passage, la bulle *Exposcit debitum* lève toute incertude sur l'intention de S. Ignace : « ad maiorem voluntatum nostrarum abnegationem et certiorem Spiritus Sancti directionem »[51]. L'abnégation de la volonté propre dans l'obéissance doit placer le jésuite sous l'influence du Saint Esprit, pour le diriger sûrement dans le service de Dieu.

Les Constitutions avertissent les religieux qu'en obéissant au supérieur « melius in divino obsequio conserventur et progredientur »[52], et qu'en suivant la voie de l'obéissance, plutôt que toute autre qui leur semblerait préférable, « ils se conformeront à la volonté divine »[53]. Même envoyés loin de leur supérieur habituel avec liberté d'action, il leur sera toujours plus sûr, « securius », de consulter le supérieur le plus proche[54]. Pareillement c'est le supérieur seul qui pourra modifier le

---

[46] MI, *Const.*, I, 4.
[47] Ibid., 7.
[48] Ibid., 16.
[49] Ibid., 27.
[50] Ibid.
[51] Ibid., 377.
[52] *Const.*, P. IV, c. X, n. 5.
[53] Ibid., P. VI, c. I, n. 1.
[54] Ibid., P. VII, c. III, A.

temps de prière fixé, « non id relinquendo arbitrio cuiusdam »[55] : là encore, l'obéissance protégera des illusions.

Les lettres de S. Ignace renforcent encore les Constitutions, en parlant de ce « santo y seguro consejo de la obediençia » [56], du « grand profit de l'obéissance » [57], et plus clairement que tout le reste : « Cette forme de vie [sous le contrôle de l'obéissance] fait éviter beaucoup d'erreurs du jugement propre et de défauts ou péchés de la volonté propre, en suivant celle du supérieur » [58]. A quoi il faut ajouter les lignes connues de la lettre sur l'obéissance, dans laquelle Ignace fait remarquer les avantages de ne « pas s'appuyer sur sa prudence » et de se fier à un autre [59].

Est-ce donc que le fondateur de la Compagnie suppose les supérieurs inaccesibles aux illusions et aux erreurs, dont peuvent être victimes les subordonnés ? Assurément non. Il exige que tous les supérieurs s'entourent d'un conseil, dont ils prendront l'avis dans les affaires d'importance [60]. Il avait même prévu la charge du « collatéral », qui aiderait le supérieur, spécialement quand ce dernier manquerait d'expérience [61].

Enfin il ne faut pas croire que le supérieur et son conseil aient seuls toute la charge de l'examen des motifs et de la délibération, à l'exclusion du subordonné. Pour parvenir au but désiré, c'est à dire pour protéger l'élection des préjugés et des passions de l'intéressé, il suffit que la décision finale soit réservée au supérieur, mais non pas que l'inférieur soit tenu à l'écart. Ignace de Loyola exige du subordonné dépouillement de ses passions déréglées, renoncement à sa volonté propre, mais non pas désintéressement apathique. Si par exemple le supérieur oublie de donner suite à une décision qu'il a prise, l'intéressé a le droit de la lui rappeler [62]. Bien plus, lorsqu'un sujet constate que le poste qu'on lui confie, la résidence qu'on lui impose, voire même le vêtement ou la nourriture qu'on lui donne, sont nuisibles à sa santé, il *doit avertir* le supérieur «*admoneant*»[63]. A plus forte raison aura-t-il le devoir de parler si les conditions qu'on lui impose lui paraîssent compromettre le rendement de son apostolat et le bien des âmes. Enfin si le Pape même désigne pour une mission un religieux peu apte au travail envisagé, le Général aura le devoir de « donner à Sa Sainteté plus amples informations » [64].

---

[55] Ibid., P. VI, c. III, A.
[56] MI, *Epp.*, I, 692.
[57] Ibid., II, 170.
[58] Ibid., I, 555.
[59] Ibid., IV, 675.
[60] *Const.*, P. IX, c. VI. n. 14.
[61] Ibid., P, VIII, c. I, D.
[62] Ibid., P. III, c. II, A.
[63] Ibid., P. III, c. II, n. 1.
[64] Ibid., P. VII, c. I, C.

D'une façon générale, quand un inférieur, après avoir personnellement examiné une affaire selon les règles de l'élection, pense devoir la proposer au supérieur, il doit se garder de lui forcer la main, mais il doit aussi employer les moyens humainement raisonnables pour gagner son assentiment. S. Ignace nous a laissé une page fort intéressante sur la manière de traiter une affaire avec un supérieur.

« Celui qui a quelque chose à traiter avec le supérieur, doit présenter les affaires bien nettes, après les avoir considérées par lui-même, ou en avoir conféré avec d'autres, selon leur importance. Pour les affaires moins importantes ou très urgentes, à défaut de temps pour les considérer [à loisir] ou pour en conférer, qu'il suive le bon sens pour savoir, sans les considérer longuement ni en conférer, s'il doit les proposer au supérieur.

2. Les affaires ainsi mises au net et considérées, qu'il les propose en disant selon le cas : j'ai considéré ce point par moi-même, ou avec d'autres, et il me semble, ou nous avons pensé, qu'il serait bien [de faire] ceci ou cela. Qu'il ne dise jamais au supérieur en traitant avec lui : ceci ou cela est ou sera bien ainsi, mais il dira conditionnellement : ce pourrait être ou ce serait.

3. L'affaire ainsi proposée, le supérieur décidera, ou prendra du temps pour l'examiner, ou la remettra à quelqu'un ou à quelques uns qui l'ont examinée, ou en désignera d'autres pour l'examiner ou la régler, selon l'importance ou la difficulté de l'affaire.

4. Si à la décision du supérieur, ou à ce que le supérieur a fait, il [l'inférieur] a répliqué quelque chose qui lui paraissait bien, et si le supérieur maintient sa décision, qu'il ne réplique rien, ni n'avance aucune autre raison pour le moment.

5. Si après une telle décision du supérieur, celui qui traite l'affaire pense qu'une autre solution serait meilleure, ou du moins s'il a des doutes fondés à ce sujet, au bout de deux ou trois heures, ou le jour suivant, il pourra proposer au supérieur, s'il ne serait pas bien de faire ceci ou cela, en prenant garde de parler toujours de telle façon et en tels termes, qu'il évite toute apparence de contradiction et de dissension, et qu'il garde le silence sur la décision qui sera prise pour l'heure.

6. Ceci fait, même si la chose a été décidée une ou deux fois, au bout d'un mois ou d'un temps plus long il pourra encore proposer ce qu'il pense et les idées qui lui viennent, car le temps, avec l'expérience, fait apparaître bien des choses, et il y a aussi de la diversité dans le contact d'un même homme avec la réalité [le même homme ne voit pas toujours les choses de la même façon].

7. Pareillement celui qui traite l'affaire s'accomodera aux dispositions et au caractère du supérieur, parlant distinctement, d'une voix claire et intelligible et au bon moment, autant qu'il est possible »[65].

Dans la pratique, S. Ignace, qui punissait les instances déplacées, savait au contraire accueillir de bon gré les réclamations inspirées par le zèle. Le P. Manare écrit de lui : « Il voyait de bon œil les supérieurs locaux se montrer importuns, en réclamant ce qu'ils estimaient néces-

[65] MI, *Epp.*, IX, 90-91 ; et le même texte en italien, p. 93-94.

saire ou très utile à la bonne marche des places dont ils avaient la charge, par exemple un personnel plus nombreux ou plus capable ». Loin de les reprendre, Ignace louait une telle insistance, et il appelait ces supérieurs les anges gardiens de leur résidence, « parce que, comme les anges, ils insistaient pour obtenir des secours » [66].

Le même Manare cite un cas, dans lequel il se trouva engagé. Il lui arriva d'agir à l'encontre d'un ordre contenu dans une lettre de S. Ignace. Il rendit compte ensuite de sa conduite, en expliquant qu'il s'était mis mentalement en présence d'Ignace et s'était imaginé l'entendre dire : fais comme tu as pensé de faire ; si j'étais là, c'est l'ordre que je te donnerais. Ignace répondit au P. Manare qu'il avait effectivement agi selon ses intentions ; et il ajouta : « Volo ut de caetero absque scrupulo agas ut iudicabis ex rerum circumstantiis esse faciendum, non obstantibus regulis et ordinationibus » [67]. Agissant contre la lettre de ses instructions, Manare n'avait pas désobéi : Ignace n'y voyait que l'initiative de l'inférieur, apportant sa contribution nécessaire aux efforts du supérieur pour faire une bonne élection. Tant Ignace était loin de placer l'idéal de l'obéissance dans celle de l'automate, qui ne fait d'autres gestes que ceux qui sont déclanchés en lui par l'initiative d'autrui, et accomplit sans réfléchir les mouvements qu'on lui indique. Si tel était l'idéal préconisé par Ignace, il faudrait dire que sa propre conduite a été en contradiction formelle avec sa doctrine. Lorsque Ignace de Loyola eut à traiter avec celui qu'il reconnaissait comme son supérieur à titre très spécial, avec le Pape, soit pour la fondation même de la Compagnie, et pour obtenir les approbations successives de son ordre [68], soit par exemple dans l'affaire du chapeau, que Paul III voulait conférer à Borgia [69], ou de l'archevêché de Vienne, qu'il songeait à donner à Canisius [70], il multiplia les démarches et les instances auprès du pontife et de ses conseillers, pour faire prévaloir son point de vue.

Il est donc bien clair que toutes les représentations et les instances présentées au supérieur ne s'opposent pas à la perfection de l'obéissance, et que même elles en sont la condition nécessaire. Celui qui par complaisance servile, indolence ou respect humain, néglige de faire au supérieur compétent [71] les remontrances respectueuses, qui seraient ca-

---

[66] MI, *Scripta*, I, 524.

[67] Ibid., I, 519.

[68] Cf. Paul DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 351-352.

[69] Pierre SUAU, *Histoire de S. François de Borgia* (Paris 1910) 271 sq.

[70] James BRODRICK, *Saint Peter Canisius* (Londres 1935) 192.

[71] Le supérieur compétent peut être celui-là même qui a donné l'ordre, ou un autre ayant autorité sur ce dernier. A vrai dire, S. Ignace ne fait pas mention explicite dans ses Constitutions de la possibilité de recourir à un échelon supérieur dans la hiérarchie. Mais il est supposé par la forme même du gouvernement da la Compagnie. Et Laínez en parle expressément dans une lettre adressée de Trente aux supérieurs d'Espagne. Aprés les avoir exhortés à obéir au provincial, il ajoute : « Après cela, si vous remarquiez dans les procédés du provincial quelque chose qui vous parût réellement contraire à notre institut, ou qu'il vous en vînt à l'esprit d'autres meilleurs, il n'y a pas d'inconvénient à en avertir le supérieur du provincial, que ce soit

pables de lui inspirer une décision plus utile au service de Dieu, celui-là le plus souvent contredit à l'intention même du supérieur et fausse la direction que S. Ignace entend imprimer à son ordre.

Cependant, une objection se présente. Ignace n'a-t-il pas indiqué comme le sommet de l'obéissance religieuse l'*obéissance aveugle* ?[72]. Il est vrai que lui-même dit expressément dans la lettre sur l'obéissance : « Si vous avez sur un point une conception différente de celle du supérieur, et que faisant oraison en présence de Dieu, il vous semble qu'il y a lieu de lui adresser des représentations, vous le pouvez faire »[73]. Mais on est tenté de ne voir là qu'une concession faite par Ignace à la faiblesse humaine, une tolérance, qui ne menace pas le bon gouvernement de l'Ordre, mais qui pourtant correspond chez le religieux à une attitude moins parfaite que celle de l'obéissance aveugle, tant prônée par la tradition monastique et par Ignace lui-même. C'est là assurément mal comprendre le texte même de la lettre sur l'obéissance, et en général la pensée d'Ignace.

Le texte de la lettre sur l'obéissance est pourtant suggestif. Pour parvenir à la perfection de l'obéissance, Ignace conseille ceci : poser en principe que tout ce que le supérieur commande est commandement de Dieu et expression de sa volonté, et ainsi, « à l'aveugle, sans aucun examen, passer avec l'impétuosité et la promptitude de la volonté avide d'obéissance, à l'exécution de ce qui est commandé »[74]. Et il rappelle comme modèles de cette obéissance plusieurs traits de la vie des anciens moines, comme S. Maur qui s'élança dans l'eau d'un lac sur l'ordre de S. Benoît pour porter secours à un compagnon. Et Ignace conclut : « Cette manière de soumettre son jugement propre, en présupposant que ce qui est commandé, est saint et conforme à la volonté divine, sans plus examiner... doit être imité de qui veut obéir parfaitement, en toutes les choses où il n'apparaît pas de péché »[75]. Puis il ajoute : « Ce qui n'empêche pas que si une chose se présente à vous autrement qu'au supérieur... et qu'il vous paraisse opportun de le représenter, vous ne le puissiez faire »[76]. *Ce qui n'empêche pas, Con esto non se quita* ». « Esto », « ce qui », représente la pratique de l'obéissance aveugle. Si l'on remplace le pronom par ce qu'il remplace, nous avons : la pratique

---

le commissaire ou le général ». *Lainii Mon.*, VI, 732. - Mais il réclame que soient respectées toutes les condictions d'une bonne élection, i. e. qu'on fournisse au supérieur à qui l'on recourt le maximum de renseignements sur l'affaire, en particulier les raisons du provincial : « Ainsi le commissaire ou le général, ayant plus de clarté en recevant avis de ce qui se dit de part et d'autre, pourra voir ce qui convient ». Ibid., 733.

[72] *Const.*, P. VI, c. I, n. 1.

[73] MI, *Epp.*, IV, 680.

[74] Ibid., 679.

[75] Ibid., 679-680.

[76] Ibid., 680.

de l'obéissance aveugle (ou l'obéissance aveugle) n'empêche pas de faire des représentations..

On ne manquerait pas de trouver que cette interprétation d'un texte connu lui fait violence, si deux autres passages de S. Ignace ne venaient la confirmer et l'expliquer, en montrant que pour lui *obéissance aveugle signifie soumission du jugement.*

Tout d'abord, dans une lettre du mois d'août 1542 au P. J. B. Viola : « Il me semble que l'obéissance doit être aveugle. Je l'appelle aveugle de deux façons ; la première, quand l'inférieur, là ou il n'est pas question de péché, captive son entendement et fait ce qui est commandé. La deuxième, lorsque le supérieur lui a commandé quelque chose, et que l'inférieur trouve des raisons ou des inconvénients contre la chose commandée, ce dernier représente humblement à son supérieur les raisons ou les inconvénients qui lui apparaîssent, sans vouloir l'attirer à un parti ou à un autre, mais en demeurant prêt à suivre en paix la voie qui lui sera prescrite ou indiquée »[77]. Obéissance aveugle ne signifie donc pas obéissance incapable de rien voir, mais obéissance capable de préférer le point de vue du supérieur à son jugement personnel.

Un autre document retrouvé dans les papiers de S. Ignace est, s'il se peut, encore plus clair. On y lit : « Il y a deux manières d'obéir : l'une ordinaire, qui consiste simplement à obéir avec la volonté, en réservant son jugement et son sentiment ; l'autre parfaite, qui obéit non seulement avec la volonté, mais avec l'entendement, et qui s'appelle obéissance aveugle » [78].

Ainsi, l'obéissance parfaite, que S. Ignace demande dans ses Constitutions et dans ses lettres, n'étouffe pas les lumières naturelles de la raison : seulement elle les subordonne à un principe supérieur. C'est pourquoi elle constitue le gage d'une bonne élection dans les options de l'apostolat. Et l'élection ne sera parfaite que si l'obéissance elle-même est parfaite, si elle est obéissance aveugle, au sens ignatien du terme, en comportant la soumission du jugement. Là en effet où le sujet obéit en réservant son jugement, on ne saurait parler d'une élection parfaite ; il y a contrainte, plutôt que décision libre, et l'élection reste boiteuse. Au lieu d'être pour l'individu un principe de force et de lumière, l'obéissance introduit trouble et dissension. Au contraire l'obéissance « aveugle » apporte un surcroît de clarté. Car la volonté du supérieur écarte les préjugés subjectifs, qui troublent le jugement droit, tandis que ses lumières s'ajoutent, sans les éteindre, à celles du subordonné. Le concours des volontés et des esprits tend au parti le plus avantageux au service et à la gloire de Dieu. L'obéissance donne le maximum de garantie contre le grand risque de l'apostolat : « ne quis zelo utatur, sed non secundum scientiam ».

---

[77] Ibid., I, 228.
[78] Ibid., XII, 662.

IV. L'ordre de la providence.

Faut-il conclure que la décision prise par le supérieur correspondra toujours au meilleur parti possible? Autrement dit, S. Ignace suppose-t-il chez les supérieurs religieux une sorte d'infaillibilité dans l'action ? C'est là une notion étrangère à la pensée d'Ignace.

Le seul fait de permettre à l'inférieur de présenter des observations et d'obliger les supérieurs à prendre conseil implique dans l'autorité une possibilité d'erreur. Faudrait-il admettre que la décision prise par le supérieur, après avoir écouté conseils et représentations, serait infaillible, mais faillible celle du supérieur agissant en négligeant de prendre conseil et d'écouter les raisons des inférieurs. Mais que dire des représentations réitérées ? Il aurait fallu nous dire après combien de représentations la décision du supérieur devait être tenue pour infaillible.

En fait Ignace admettait fort bien les erreurs possibles chez le supérieur, et il en avertissait le P. Miron, provincial, d'une manière assez piquante : « Quant à l'exécution, n'allez pas vous en mêler et vous en embarrasser. Mais comme moteur universel, donnez le mouvement aux moteurs particuliers, et ainsi vous accomplirez plus de choses et mieux faites, et plus convenables à votre charge, que de toute autre manière. Et s'il arrive à vos inférieurs de commetre quelque erreur, il y aura moins d'inconvénient que si vous la commettiez vous même, car il vaut mieux que ce soit vous qui repreniez les erreurs de vos subordonnés, plutôt que ce soit eux qui aient à reprendre les vôtres, ce qui arrivera souvent, si vous immiscez plus que de raison dans les détails »[79].

Mais alors comment Ignace, conscient des erreurs possibles des supérieurs, peut-il exiger l'obéissance aveugle et totale ? Prétend-il imposer dans tous les cas la soumission de la volonté et du jugement, ou bien veut-il seulement énoncer un principe général, qui admettrait dans la pratique bien des exceptions ? Autrement dit, le supérieur revêtu de l'autorité du Christ mérite respect et obéissance, et sa direction doit normalement guider l'inférieur en le dégageant des vues bornées et des réflexes de l'égoïsme. Mais ne faut-il pas envisager des cas, où l'inférieur, se rendant compte qu'il possède sur la question des renseignements plus complets et une vue plus exacte que celle du supérieur, et où, appuyé sur le jugement de personnes prudentes et désintéressées, il se sait à l'abri des illusions égoïstes, pourra passer outre aux injonctions de l'autorité ? [80].

Les principes de S. Ignace ne laissent aucune échappatoire. Il faut, disent les Constitutions, obéir « in omnibus rebus, ubi peccatum non cerneretur »[81].

---

[79] Ibid., IV, 559.

[80] Le récit du P. Manare cité plus haut (p. 527-528) pourrait être compris dans ce sens, mais à tort. Manare agissait bien contre la teneur des ordres reçus, mais pensait et voulait obéir aux intentions d'Ignace. La question est ici de savoir si S. Ignace admettrait aussi que l'on agisse en certains cas contre l'*intention formelle du* supérieur.

[81] *Const.*, P. III, c. I, n. 23.

L'obéissance doit s'étendre à tout ce qui est compatible avec la charité[82]. Il faut se rallier à la volonté et au jugement du supérieur : « in omnibus quae a superiore disponuntur, ubi definiri non possit... aliquod peccati genus intercedere »[83]. Hors de ce cas unique, celui où le supérieur commanderait un péché, Ignace réclame l'obéissance, et l'obéissance aveugle, « perinde ac si cadaver essent » [84].

Mais la formule célèbre était précédée de sa justification. Il avait déjà parlé des supérieurs, « per quos a divina Providentia regitur »[85]. Et ici, il dit : « quisquis sibi persuadeat, quod qui sub oboedientia vivunt, se ferri ac regi a divina Providentia »[86]. La Providence divine : tel est le recours suprême. L'idée est commune aux lettres et aux Constitutions : au P. Oviedo, Ignace enjoint « de suivre le sentiment du supérieur qu'il a pris à la place de Dieu pour être dirigé par lui comme par l'interprète de la volonté divine »[87]. Ecrivant aux jésuites de Coïmbre, il est encore plus catégorique : obéir, c'est renoncer à sa volonté et « mettre à sa place celle du Christ notre Seigneur manifestée par son ministre »[88]. Enfin la lettre de 1553 : « l'obéissance est une résignation entière de soimême pour se faire gouverner par la Providence divine par le moyen du supérieur »[89]. Idée reprise à la page suivante : « ... le supérieur qu'il a pris à la place de Dieu, pour être régi par lui comme par un interprète de la volonté divine »[90].

Mais alors comment Ignace peut-il concilier les affirmations, que d'une part le supérieur puisse errer, et que d'autre part, hors le cas du péché, tous ses ordres soient l'expression de la volonté divine ?

Certains textes bien connus aideront à préciser la réponse. Il ne faut pas prendre trop à la légère, comme un développement rhétorique dû à la plume de Polanco, le paragraphe de la lettre de 1553, où Ignace exhorte à la soumission en donnant comme exemple le bel ordre des hiérarchies angéliques et des corps célestes. Car cette allusion se trouvait déjà a peu près dans les mêmes termes dans la lettre de 1548 aux religieux de Coïmbre[91], et dans celle au P. Oviedo[92]. Il veut mettre en relief le fait que la subordination des créatures les unes aux autres n'est pas un fait purement humain, mais correspond à une loi générale de la Providence. Et par là l'antinomie entre la sûreté de l'obéissance et les erreurs possibles de l'autorité se peut résoudre ainsi.

---

[82] Ibid., P. VI, c. I, n. 1.
[83] Ibid.
[84] Ibid.
[85] Ibid., P. III, c. II, G.
[86] Ibid., P. VI, c. I, n. 1.
[87] MI, *Epp.*, II, 61.
[88] Ibid., I, 556.
[89] Ibid., IV, 675.
[90] Ibid., 676.
[91] Ibid., I, 688-689.
[92] Ibid., II, 55.

Par son entrée en religion, en se soummetant à une autorité légitime, approuvée comme telle par l'Église, le religieux a placé sa vie et toute son activité dans un ordre déterminé de la Providence. Même des actes, qui normalement restent livrés à la décision personnelle de chacun, se trouvent pour lui placés sous le contrôle d'une autorité. Or toute autorité vient de Dieu. Lors donc que quelqu'un se trouve soumis à une puissance légitime, ce pouvoir fait partie des moyens dont Dieu se servira pour le conduire à sa fin. A cette fin le conduisent les lois de la nature humaine et les normes de la foi. En plus il y a les règles propres à chaque état de vie, et enfin les préceptes intimés à chacun. Tout cet ensemble constitue l'ordre providentiel. Pour atteindre sa fin, l'homme doit se soumettre à cet ordre, d'une part en acceptant avec patience tout ce qui s'impose nécessairement à lui, et d'autre part en accomplissant librement tout ce qui dépend de sa liberté, lois naturelles, divines ou humaines, et commandements particuliers. Il est clair que le péché, qui contredit à l'ordre commun, ne saurait faire l'objet d'un précepte légitime. Mais étant donné qu'il contredit des lois générales connues par ailleurs, il n'est pas nécessaire qu'une providence spéciale écarte à tout jamais l'hypothèse d'un chef légitime ordonnant un péché : il suffit que chacun fasse usage des lumières de sa conscience. Ignace mentionne le cas, moins pour préciser qu'il constitue une exception à la règle générale de la soumission au supérieur — la chose allait de soi —, que pour avertir que c'est la *seule exception*. Hors de là, c'est le plan de Dieu, et donc la volonté de Dieu, que les inférieurs se soumettent aux supérieurs : c'est la manière dont il gouverne le monde et conduit les individus à leur fin. En plaçant quelqu'un sous une autorité légitime, Dieu lui donne à entendre qu'il se servira de ce pouvoir pour le conduire à sa fin. Et par conséquent, en vertu de cet ordre providentiel, le supérieur recevra des lumières, qui ne seront pas départies à l'inférieur, même si elles ont pour but l'avantage de ce dernier. Voilà pourquoi le supérieur est auprès de son subordonné l'interprète de la volonté divine. Chargé de guider ses subordonnés dans le service de Dieu et d'empêcher que leur élection ne soit oblique, il n'est pas livré à ses seules forces. La rectitude de sa décision n'est pas seulement garantie par sa situation privilégiée, qui lui assure normalement largeur de vue et désintéressement, mais encore il est puissamment aidé par des grâces spéciales de Dieu. L'inférieur, qui doit s'en remettre à lui de la décision finale, ne saurait compter sur ces grâces. C'est pourquoi S. Ignace recommande au supérieur d'écouter l'avis de ses conseillers, mais de prendre la décision par lui-même, « statuet per seipsum »[93]. C'est la raison qu'il donne pour attribuer deux voix au Général dans la Congrégation générale : « Car comme il a plus besoin que tout autre du secours de la grâce divine à cause de sa charge, de même on doit espérer que Dieu notre Seigneur lui accordera plus largement qu'aux autres de sentir et de dire ce qui contribuera à sa gloire »[94]. Pour le même motif il écrit à Oviedo, que si l'inférieur craint, sans en être sûr, que l'ordre reçu ne soit un péché, il vaut mieux prendre le parti de l'obéissance, « confiant que Dieu, à qui

---

[93] *Const.*, P. VII, c. II, n. 1.
[94] Ibid., P. VIII, c. III, n. 2.

il obéit en la personne de son ministre, donnera à ce dernier plus de lumière et de droiture pour connaître sa divine volonté et s'y conformer »[95].

Cette lumière plus abondante départie au supérieur n'est pas un charisme miraculeux, ni un privilège de l'état religieux. On l'appelle la grâce d'état.

S. Ignace la reconnaît en toute autorité légitime. Dans une lettre de 1548 adressée à Simon Rodrigues, il parle des décisions du roi Jean III et des lumières du Saint Esprit, qui lui reviennent en vertu de sa charge, exactement comme s'il parlait d'un supérieur de son Ordre. Le passage vaut d'être cité : Ignace avait donné l'ordre à Rodrigues de détacher François d'Estrada pour quatre mois à Gandie. Rodrigues avait fait savoir à Ignace que Jean III s'opposait à ce changement et qu'il avait l'intention de lui en écrire. Ignace alors répond :

« Il n'est pas nécessaire que Son Altesse m'écrive ; car pour moi il me suffit d'apprendre en quel sens incline et tend la volonté de S. A. pour m'y conformer entièrement . . . Je ne prétends nullement qu'on exécute une chose contraire au sentiment et jugement du roi. Mais je vous dis que, considérant d'une part les grandes obligations que notre Compagnie, ou plutôt la sienne, a envers S. A. et par ailleurs l'esprit et la providence que Dieu notre Seigneur lui donne pour les œuvres de son service et de sa gloire, non seulement dans son royaume, mais même dans les contrées étrangères, il me semble que, si j'agissais à l'encontre de son jugement et de sa volonté, j'agirais contre celle du Saint Esprit, qui, j'en suis persuadé, gouverne la sienne. Et ainsi je vous dis une fois pour toutes que, si en cette affaire ou d'autres semblables, la volonté du duc [François de Borgia] et la mienne et la vôtre inclinaient à un parti et si vous voyez que celle de S. A. incline au parti contraire, vous la suiviez. Car je suis assuré en notre Seigneur que sa volonté sera si droite et si conforme à la volonté divine, que ce ne sera pas en détourner votre volonté, mais la diriger et la conformer sur elle » [96].

Ce n'était pas pour Ignace pieuse phraséologie. Il était tellement persuadé que les supérieurs légitimes étaient les interprètes de la volonté divine, qu'il se sentait prêt à leur obéir aveuglément. Si le pape, disait-il, lui avait ordonné de partir pour Ostie, et là de monter sur le premier vaisseau venu, fût-il sans rames ni voiles, il aurait obéi sur le champ, avec une parfaite tranquilité d'âme « comme si l'ordre émanait de la bouche même de Dieu »[97] — « ac si fuisset revelatum aut mandatum divinitus », dit le texte de Ribadeneyra. Le « ac si » est capital. Même là où Ignace pousse à l'extrême les exigences de l'obéissance, il se garde de toute exagération. Sa plume, pourtant si gauche, ne dépasse pas sa pensée, et cette pensée ne se laisse jamais entraîner par les mouve-

---

[95] MI, *Epp.*, II, 64.
[96] Ibid., I, 681-682.
[97] MI, *Scripta*, I, 353.

ments du cœur ou de l'imagination. De lui aussi on peut dire : « semper formalissime loquitur ». Aucune des formules précédentes, avec toute eurs exigences et leur force, ne signifie que l'ordre du supérieur soit un ordre divin au sens strict, émanant immédiatement de Dieu par le canal du supérieur. Le Christ n'est pas présent dans le supérieur comme il est présent dans l'Eucharistie, et la bouche du supérieur, qui commande, ne profère pas les paroles du Christ à la façon du prêtre, qui consacre l'hostie. Mais en obéissant, l'inférieur sait qu'il se conforme à la volonté divine, qui l'a placé dans tel ordre concret de choses et sous la dépendance de tel supérieur. S. Ignace admet et prescrit les représentations, les délibérations, les consultations du supérieur auprès des personnes compétentes : tout cela fait partie des moyens de gouvernement pour des chefs auxquels Dieu n'a pas départi l'omniscience et la sagesse infaillible. Mais parce que l'autorité de ces chefs a sa source en Dieu, parce que cette subordination est l'ordre même de la providence divine, le commandement de l'homme est à recevoir et à exécuter comme l'expression de la volonté de Dieu. Voilà ce que veut encore signifier S. Ignace, quand il dit de voir dans le supérieur la personne du Christ. Sur quoi Suarez explique :

« Nihil ergo praeter vel contra rationem virtutis per hanc admonitionem consulitur ; nam qui sic oboedit non iudicat superiorem esse Deum, sed repraesentare Deum, quatenus vicem eius gerit . . . Neque etiam judicat praeceptum superioris esse divinum, id est a Deo ipso immediate latum, cum evidens illi sit hominem esse qui praeest ; sed judicat rationem oboediendi esse divinam, scilicet voluntatem Dei quae impletur, cum impletur superioris voluntas, et esse debet prima ratio oboediendi »[98].

L'inférieur n'a donc pas à s'imaginer que la solution imposée par celui qui commande sera toujours la meilleure possible, mais il doit savoir qu'elle représente la disposition providentielle à son égard : « Qui in suo superiore Christum considerat, écrit encore Suarez, non statim absolute supponit illum non posse errare, sed solum, facta hypothesi quod malum non praecipiat, nec tale aliquid in ipso praecepto appareat, pro certo habet et iudicat sibi non errare » [99].

« Sibi non errare » : car il se place dans la ligne voulue par Dieu. Il n'était peut-être pas voulu par Dieu, absolument parlant, que le supérieur lui fît tel commandement ; peut-être même ce dernier pèche en donnant un ordre inspiré par l'orgueil ou l'égoïsme. Mais tant que l'acte commandé n'est pas mauvais en soi, la volonté de Dieu est que l'inférieur reste soumis au supérieur, et que toujours soit respecté cet ordre de l'univers, qui conduit les subordonnés par le pouvoir des chefs légitimes. De sorte que l'obéissance représente pour chaque individu

---

[99] SUÁREZ, *De religione Societatis Iesu*, lib. IV, c. XV, n. 519.
[98] Ibid., n. 520.

le moyen assuré de trouver la volonté divine et de l'accomplir. Or trouver la volonté divine, trouver sa place dans le plan divin, c'est là toute la spiritualité ignatienne, le dernier mot des Exercices, aussi bien que des Constitutions.

Conclusion : Fidelis deus.

Donner pour fondement à l'obéisance religieuse l'ordre de la Providence, sur lequel repose aussi tout pouvoir civil, semblera minimiser la pensée d'Ignace. Lui avait certainement trop haute idée de toute autorité, quelle qu'elle fût, pour s'inquiéter de ce parallèle. Cependant, en établissant l'autorité religieuse sur le fondement indiscutable de l'ordre providentiel, Ignace de Loyola n'entendait pas situer sur le même plan autorité politique et autorité religieuse, obéissance au prince et obéissance à l'Eglise. A vrai dire, il ne nous a pas laissé sur ce point tous les développements que nous pourrions souhaiter. Quelques lignes sont pourtant suggestives. La lettre de 1553 porte, après la citation de S. Paul sur l'obéissance dûe au pouvoir civil : « De là vous pouvez conclure ce qu'il en est, quand un religieux a reçu quelqu'un pour supérieur — non pas comme supérieur, mais en vérité comme représentant du Christ notre Seigneur —, pour être conduit par Lui dans son divin service » [100]. Et il ajoute un peu plus loin : « Par amour pour Lui [Jésus-Christi] vous avez pris sur vous le joug de l'obéissance . . . aussi soyez sûr que son amour très fidèle ne manquera pas de vous conduire par le moyen qu'il vous a donné » [101].

Ignace fait donc appel à la fidélité et à l'amour divin, ou mieux à la *fidélité de l'amour divin.* Car ce n'est pas par contrainte, mais par amour du Christ, qu'Ignace de Loyola et ses premiers compagnons se sont voués d'une manière toute spéciale à l'obéissance du Pontife Romain. Ils étaient persuadés qu'ils se plaçaient ainsi sous la conduite du Christ, qui guide l'Église son Épouse par les mouvements de son Esprit Saint [102]. A cet amour et à cette confiance, le Christ ne saurait manquer de répondre. Car, écrivait Ignace dans la lettre aux jésuites de Gandie : « Plus quelqu'un se livrera entre les mains de la divine Providence par le moyen de l'obéissance, plus il forcera, pour ainsi dire la Providence divine à le conduire et à le gouverner » [103]. Cette confiance du religieux s'exprime tout d'abord par le vœu même d'obéissance. Comme l'écrit fort bien le P. Aicardo, ce vœu recèle un contrat entre Dieu et le religieux, par lequel il renonce à sa volonté, pour être dirigé par Dieu au moyen des supérieurs. « A cet acte de foi, répond la fidé-

---

[100] MI, *Epp.*, IV, 672.
[101] Ibid., 678.
[102] cf. notre article cité plus haut (n. 2).
[103] MI, *Epp.*, I, 555.

lité divine »[104]. Le Christ en effet reconnaît et ratifie ce traité. Avec l'infallibilité de son magistère[105], l'Église a approuvé le contenu du contrat, en l'espèce le contenu des Constitutions, qui prescrivent l'obéissance et ses modalités. Et elle reçoit officiellement les vœux (C.I.C. 1308 § 1). Or, en matière de vœux, l'Église se considère et agit comme ayant pleins pouvoirs du Christ : elle règle, dispense, fixe les conditions de validité sur une parole, qui n'est donnée qu'à Dieu (C.I.C. 1313). Si elle s'engage, c'est aussi le Christ qui s'engage. Et donc, lorsque l'Eglise reçoit comme public et solennel le double vœu d'obéissance de la Compagnie, le Christ lui-même s'engage à observer fidèlement le contrat, c'est à dire, à guider le religieux vers sa fin surnaturelle par l'intermédiaire de l'autorité.

Voilà qui éclaire d'un jour nouveau tout ce qui précède. L'ordre qu'il s'agit de maintenir dans la Compagnie, n'est pas une simple discipline sociale : elle est la réalisation de l'ordre providentiel ; mieux encore, elle traduit dans un ordre juridique concret l'union mystique qui relie entre eux les membres du corps du Christ. Et si le supérieur commande « loco Christi », c'est en vertu de l'autorité divine, communiquée par le Christ à son Vicaire sur la terre et déléguée par lui au Général et aux différents supérieurs de la Compagnie. Bref, tous les fondements de l'obéissance humaine se trouvent transposés sur un plan surnaturel, qui leur communique une stabilité hors de pair. C'est ce qui fait comprendre l'assurance avec laquelle Ignace promet au religieux le succès de ses efforts gouvernés par l'obéissance. Car il ne craint pas d'affirmer : le religieux, qui a fait une démarche près d'un supérieur « doi[ven]t se persuader que la décision prise par le supérieur après avoir examiné la chose, sera la plus expédiente pour le plus grand service de Dieu et pour son plus grand bien dans le Seigneur »[106]. A ses initiatives personnelles, le jésuite doit préférer les œuvres entreprises par obéissance, « quia tunc certi sumus, quod ea rectissime tendunt ad Dei gloriam et servitium »[107]. On notera dans ces textes, assez semblables à ceux que nous avons relevés dans les considérations sur l'élection droite, l'assurance absolue avec laquelle Ignace parle de la direction de l'obéissance. Il n'affirme pas seulement qu'elle met à l'abri des illusions ; il ne dit pas seulement que le supérieur reçoit des lumières plus abondantes, toutes choses qui donnent des garanties très précieuses en faveur de l'obéissance, diminuent les risques de fausses manœuvres dans le travail apostolique et dans l'effort vers la perfection

---

[104] AICARDO, I, 749.

[105] L'approbation d'un ordre religieux est un acte du magistère infaillible de l'Église, qui declare solennellement un ensemble de normes morales conformes à la loi divine et à la morale évangélique.

[106] *Const.*, P. III, c. II, n. 1 (selon l'original espagnol, dont le latin s'est écarté).

[107] MI, *Scripta*, I, 520.

personnelle, mais n'excluent pas absolument les chances d'erreurs. Ici, comme dans la lettre de 1553, S. Ignace semble donner une garantie absolue. « Tunc certi sumus » ; « vous êtes certains », « sois ciertos », que Dieu ne manquera pas en amour et en fidélité » [108].

C'est parce qu'elle se fonde sur cette fidélité divine, que l'obéissance peut être aveugle et fermer les yeux aux objections de la sagesse humaine. On ne doit pas prétexter le manque de prudence chez le supérieur pour lui refuser obéissance, « car il représente celui dont la sagesse est infaillible et qui suppléera ce qui manque à son ministre » [109]. Car en vertu du contrat des vœux, le Christ assume la responsabilité de l'ordre donné. Il se trouve obligé, en vertu de ce contrat, à diriger les évènements de telle sorte que, finalement et en dernière analyse, l'acte d'obéissance serve à la plus grande gloire de Dieu. C'est pourquoi quand tous les moyens humains, qui font normalement partie du gouvernement de la Providence par l'intermédiaire des autorités humaines, ont été employés, Ignace de Loyola attribue le dernier mot à l'obéissance. Ce mot n'aura pas toujours pour résultat le succès tangible de l'œuvre entreprise ; il entraînera parfois des conséquences aussi imprévues que fâcheuses et pourra conduire à la croix. Mais il ne mettra jamais en échec le Règne du Christ, qui triomphe par la Croix. Le plan sur lequel se situe Ignace n'est pas celui de l'histoire visible, mais celui de l'histoire du salut, dont le déroulement et les ressorts échappent à l'observation empirique et même aux yeux éclairés par la foi. Pour lui, l'obéissance religieuse a son fondement assuré dans le mystère de l'Église, ce mystère dont il lui fut parfois donné d'écarter quelques voiles dans ses extases de Manrèse et de Rome.

Car tous les moyens humains, mis en œuvre par Ignace de Loyola au service de son idéal, ne doivent pas faire oublier la réalité surnaturelle dans laquelle il se mouvait. Quelques trop rares fragments de son Journal spirituel nous apprennent comment il trouva l'argument en faveur de la pauvreté la plus stricte à imposer à son Ordre, dans le fait qu'il contemplait le Christ comme la tête ou le chef de la Compagnie, « la cabeça o caudillo de la Compañía » [110]. Ses exigences les plus audacieuses en matière d'obéissance ont pour fondement la même contemplation mystique du Christ de la Méditation des Deux Étendards, « el summo y verdadero capitán, que es Christo nuestro señor ».

Münster i. W., juin 1952.

---

[108] Cf. note 101.
[109] MI, *Epp.*, IV, 671-672.
[110] MI, *Const.*, I, 104.

LA FORMA DE LOS CONTRATOS DE ALIENACIÓN EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS DESDE SAN IGNACIO AL P. ACQUAVIVA

ANTONIO M. DE ALDAMA S. I. — Roma.

SUMMARIUM. — Monarchica gubernationis forma, qua sanctus Ignatius Societatem instituit, maiores difficultates invenit in contractibus alienationis, quippe qui tam ex iure communi quam ex universali aliarum religionum usu capitulariter ineundi essent. Administrationem oeconomicam collegiorum, quae aliquando ab ipsis collegiis agenda esse videbatur, sanctus Ignatius soli praeposito generali tandem addixit, et quidem —quamquam hoc in Constitutionum *autographo* non aperte dicebatur— consensu capitulari collegii non requisito. Id tamen externi contrahentes difficulter admittebant, cum ita se in suis iuribus minus tutos iudicassent ; quare Congregatio generalis prima praeposito generali commisit ut a Sancta Sede approbationem modi procedendi Societatis obtineret. Pater Laínez, ampliorem instituti confirmationem assequi sperans, nihil eiusmodi impetrare potuit. S. Franciscus Borgia primum benignum S. Congregationis Concilii responsum habuit ; cum vero litteris apostolicis id confirmare intendit, in bulla *Innumerabiles fructus* ea contractuum forma a S. Pio V praescripta est, qua capitula denique in Societatem inducebantur. Sed Gregorius XIII, a PP. Mercuriano et Acquaviva rogatus, declaravit in primis Societatem per communicationem habere aliarum religionum privilegia ad sui tantum instituti modum ; dein formam in contractibus servandam definivit, in qua omnis tractatio capitularis excludebatur ; tandem priores concessiones et modum procedendi Societatis sollemniter confirmavit, eamque etiam a forma prius praescripta servanda exsolvit.

Una de las características más importantes de la configuración original dada por S. Ignacio a su orden es sin duda la forma monárquica de gobierno, más estricta que en los institutos religiosos anteriores [1]. Prescindiendo ahora de cómo esta concepción se fue estructurando en su mente, pocas cosas quedaron más claras en la redacción definitiva de las Constituciones. Por ejemplo, no son los Capítulos, como en otras órdenes, los que eligen a los provinciales y superiores locales, sino es el prepósito general el que los ha de « poner de su mano » [2] ; los asistentes del general y los consultores de los demás superiores han de ser oídos por el superior, pero no tienen voto deliberativo [3] ; y como norma « se

---

[1] Cf. F. SUÁREZ, *De religione*, tr. 10, lib. 10, c. 1.

[2] Cf. *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 2, n. 5 [826] ; c. 10, n. 3 [421] ; c. 17, n. 1 [490] ; P. IX, c. 3, nn. 14-15 [757, 759] ; c. 5, n. 1 [778].

[3] Ibid., P. IX, c. 6, nn. 11, 14 [805, 810].

juzga muy conveniente que el prepósito general tenga toda autoridad sobre la Compañía *ad aedificationem* » [4], « assí que salga del general, como de cabeça, toda la autoridad de los provinciales, y de los provinciales la de los locales, y destos locales la de los particulares » [5].

Fácil es de ver que esta concepción había de encontrar especiales dificultades en la materia de los contratos de alienación. Por no hablar de la práctica universal de otras órdenes religiosas, se atravesaba aquí el mismo derecho común. Aunque la mayoría de los canonistas no concedían fuerza obligatoria a la « novela » *Hoc ius porrectum* inserida por Graciano en su Decreto [6], había entre otros el canon *Sine exceptione* de S. León Magno [7]. En la forma que ese canon prescribía para las donaciones, conmutaciones y ventas, entraban como elementos esenciales « cleri tractatus atque consensus », es decir, la deliberación y el consentimiento de la comunidad o de la mayor parte de ella, deliberación y consentimiento que, según la interpretación común, había de hacerse en reunión capitular [8].

El problema se ponía en los colegios.

Las casas profesas, o lo que entonces se llamaba simplemente « la Compañía », según la idea primera no habían de tener derecho de propiedad sobre bienes algunos estables [9]; y, como observó años más tarde el P. Polanco, « para transferir dominio, es menester tenerle » [10].

Pero sabemos que ya en 1539 [11], por iniciativa del P. Laínez [12], se adoptó la medida de formar jóvenes de esperanzas en las universidades, y con ellos surtir a la Compañía de nuevos reclutas. No era sino continuar la situación primitiva de la Compañía en París, en cuyos colegios universitarios habían vivido y se habían formado S. Ignacio y sus compañeros. Sino que la experiencia propia les había enseñado también que tal sistema no era viable sustentándose con solas limosnas [13]; por otra parte, tener capital y rentas era contra su ideal de pobreza evangélica: « Nosotros —dice S. Ignacio— hallábamos dificultad por causa de la pobreza; y así quién tocaba unos remedios, quién otros » [14]. Por fin aceptaron que la Compañía tuviese bienes frugíferos para este exclusivo objeto de alimentar en las universidades a los futuros miembros de la orden. He aquí

---

[4] Ibid., P. IX, c. 3, n. 1 [736].
[5] Ibid., P. VIII, c. 1, n. 6 [666].
[6] En el c. 2, Caus. X, q. 2. Cf. v. gr. NICOLÁS DE' TUDESCHI, *In tertium decretalium librum*, tit. 13, c. « Nulli ».
[7] C. 52, Caus. XII, q. 2.
[8] Cf. F. SUÁREZ, *De religione*, tr. 8, lib. 2, c. 27, n. 8.
[9] Cf. *Determinationes Societatis* (1539), en MI, *Const.*, I, 13 n. 15; y *Formula instituti*, ibid., 19 n. 5 y 29 n. 6.
[10] Ibid., 306 n. 7.
[11] Cf. MI, *Fontes*, I, 128 n. 49; MHSI, *Polanci Compl.*, I, 71.
[12] Cf. MI, *Fontes*, I, 610 n. 138.
[13] Ibid., 464-466.
[14] Ibid., 610, n. 138.

las palabras de la primera formulación del instituto, los famosos *cinco capítulos* presentados a Paulo III el 3 de septiembre de 1539 : « Possint tamen [socii Societatis Iesu], ad colligendos aliquos bonae indolis scholasticos et in locis universitatum litteris praesertim sacris imbuendos, ad bona stabilia et ad proventus ius civile acquirere, substentandorum scilicet scholasticorum illorum causa qui in spiritu et litteris proficere et in Societate nostra, exacto sui studii tempore, post probationem demum recipi cupiant »[15].

Pocos meses después encontramos ya cuatro de estos estudiantes en el Colegio de los Tesoreros de la Universidad de París[16]. Se mantienen con bolsas de estudio y con las rentas del patrimonio de alguno de ellos[17], y, al igual que S. Ignacio en el tiempo de sus estudios parisienses, están dispuestos « a pedir por Dios, quier por la ciudad, quier por Flandes »[18].

De nuevo la experiencia debió enseñar que para la formación religiosa de esos jóvenes era preferible tenerlos reunidos todos y solos en un colegio que dependiese de la Compañía exclusivamente. La dificultad de la pobreza quedaría también mejor resuelta : no sería la Compañía la que tuviese rentas para sustentar a los jóvenes estudiantes, sino el mismo colegio, como los colegios de las Universidades de Alcalá, Salamanca y París, tendría « dominio sobre sus rrentas y possessiones para nutrir estudiantes ; de modo que del colegio fuese rrecibir dineros, posesiones y rrentas, y hazer pleytos, quando fuese necesario para la conservatión de lo que le pertenece ». La Compañía sólo tendría la superintendencia « para quitar y poner todos officiales y rregidores y otras personas del tal collegio », sin poder convertir las rentas en propio uso[19]. Así se explica el cambio que observamos en la *Fórmula del instituto* : mientras en los *cinco capítulos* de 1539 se permitía a la Compañía « ius civile acquirere » (es decir, adquirir « derecho de propiedad »[20]) « ad bona stabilia et proventus » con el fin de sustentar jóvenes candidatos en las universidades, en la *Formula instituti* aprobada por Paulo III con la bula *Regimini* (27 de septiembre del 1540) se concede tener colegios, los cuales posean rentas y posesiones bajo el gobierno de la Compañía : « Possint tamen [socii Societatis Iesu] habere in universitatibus collegium seu collegia habentia reditus, census seu possessiones usibus et necessariis studentium applicandas, retenta penes Praepositum et Societatem omnimoda gubernatione seu superintendentia super dicta collegia et praedictos studentes[. . .] ; sic tamen ut neque studentes dictis bonis abuti neque Societas in proprios usus convertere possint, sed studentium necessitati subvenire »[21].

Como es sabido[22], en una de las redacciones previas de las Constitu-

---

[15] MI, *Const.*, I, 19, n. 5.

[16] Cf. MI, *Epp.*, II, 199 ; FOUQUERAY, I, 127ss.

[17] Cf. MHSI, *Epp. Mixtae*, I, 61-62, 74 ; *Ribadeneira*, I, 24 ; MI, *Epp.*, I, 208.

[18] Cf. MI, *Regulae*, 6, n. XIII.

[19] Cf. MI, *Const.*, I, 52-53, nn. 2-4 ; *Regulae*, 121, n. 2.

[20] « Ius proprietatis » se llama en las *Determinationes Societatis* (MI, *Const.*, I, 13 n. 15) lo que en los *cinco capítulos* y en la *Formula instituti* se denomina « ius civile ».

[21] MI, *Const.*, I, 29-30, n. 6.

[22] Lo expuso claramente el P. Arturo Codina en los Prolegómenos de MI, *Const.*, II, p. CII-CV.

ciones existe una corrección de mano del P. Polanco, posterior a 1550, en la cual se atribuye « el dominio y propiedad de los colegios y su renta », no a los colegios mismos, sino a « la Compañía para uso de sus escolares » [23]. ¿ Hubo cambio de opinión en S. Ignacio ? [24]. El no haber pasado esa corrección a la redacción definitiva, es decir, al llamado *autógrafo* de las Constituciones, ¿ se debe a mero error del copista, o también a que S. Ignacio, después de haber consultado a los peritos [25], prefirió dejar indefinido el sujeto de dominio ? [26]. Para nuestro objeto podemos prescindir de esta cuestión debatida, y concretarnos a la sola administración de los bienes.

En los primitivos *cinco capítulos* de 1539 no se menciona la administración : atribuyéndose en ellos los bienes a la misma Compañía, se supone sin duda que la Compañía sea también quien los administre. En la primera *Fórmula* de 1540 la superintendencia que la Compañía retiene sobre los colegios, se pone concretamente en el gobierno de los mismos : « quoad gubernatoris seu gubernatorum ac studentium electionem, ac eorundem admissionem, emissionem, receptionem, exclusionem, statutorum ordinationem, circa studentium instructionem, eruditionem, aedificationem ac correctionem, victus vestitusque eis ministrandi modum, atque etiam omnimodam gubernationem, regimen et curam » [27] ¿ Se había de entender ahí incluída la administración temporal de los bienes ? Así lo supuso el P. Polanco, al preguntar si la bula se había de entender de tal manera, que « la propriedad [de la renta] esté en los collegios, y sola la dispositión o administratión en la Compañía » [28]. Así juzgaron también los dos célebres juristas romanos Quintiliano y Horacio Mandosio [29], en un parecer privado que se conserva original en

[23] ARSI, *Instit.* 7, f. 104.

[24] Conviene tener presente la ampliación del concepto « Compañía ». En 1547/1548 S. Ignacio respondía decididamente que ese término comprendía « solamente los profesos ». MI, *Const.*, I, 307-308 ; 328, n. 43. - Mas ya para 1550 estaba en las Constituciones que en sentido más extenso « el cuerpo de la Compañía . . . consta de profesos y coadjutores formados y escolares aprobados » MI, *Const.*, II, 197, 492, 494.

[25] Dos consultas sobre este particular, con respuesta negativa, han sido publicadas en MI, *Const.*, I, 353.

[26] Que hasta 1550 al memos, S. Ignacio considerase a los mismos colegios como sujetos de dominio de sus capitales y rentas, parecen demostrarlo, además de los textos ya citados, los documentos siguientes : MI, *Const.*, I, 52-53 doc. 10 bis ; 307, « cerca el 18° punto » ; 327, n. 41 ; II, 173-174 ; 396, textus A decl. B.

[27] MI, *Const.*, I, 30.

[28] Ibid., 307, « cerca el 18° punto ».

[29] Quintiliano Mandosio (1514-1593), de Amelia en Umbría, abogado de la Curia Romana, profesor en la universidad de Pisa, gobernador de Narni y dos veces de Benevento. Publicó varias obras de derecho canónico, entre ellas un comentario a las reglas de Cancillería, y un par de libros filosóficos. Cf. L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriae sive de scriptoribus provinciae Umbriae* (Fulginiae 1658) 237 ; Hurter, *Nomenclator litterarius*, I (Oeniponte 1892) 122. — Horacio Mandosio († 1594), hijo de Quintiliano, abogado también de la Curia Romana, auditor en Roma y dos veces en Génova. Escribió algunas adiciones a los *Consilia* de L. Pontano y el libro

el Archivo Romano de la Compañía. Primero porque el gobierno de las personas lleva como consecuencia la administración de los bienes, como sucede en los tutores. Además porque el adjetivo « omnimoda », añadido en la bula a « gubernatio seu superintendentia », no excluye nada. También porque se concede, no sólo « omnimoda gubernatio », sino también « omnimodum regimen et omnimoda cura »; ahora bien, la palabra « regimen » se refiere a las personas, pero la palabra « cura » se aplica principalmente a las cosas y los bienes : « curator enim principaliter datur rebus non autem personae ». Finalmente —y es la prueba que más convence— porque el motivo de retener la Compañía esta superintendencia es que los estudiantes no abusen de los bienes ; « ratio enim dictum declarat » [30].

Sin embargo, menos de un año después de la bula *Regimini*, se especifica en el documento intitulado *Fundación de collegio* que ha de ser del colegio mismo, no de la Compañía, « rrecibir dineros, posesiones y rrentas, y hazer pleytos, quando fuese necesario para la conservatión de lo que le pertenece » —todos ellos actos de administración—, y parece restringirse al gobierno la superintendencia de la Compañía : « para quitar y poner todos officiales y rregidores y otras personas del tal collegio » [31]. Ni cambia en esto la segunda redacción del mismo documento, hecha en 1545/1546 [32].

Un paso adelante o una precisación advertimos en los textos de las Constituciones de 1547 a 1550. En primer lugar, el oficio de aceptar, conservar y defender los bienes del colegio no se asigna ya al colegio, es decir, a los escolares, sino al rector [33]; paso muy significativo para el argumento que tratamos. En segundo lugar, se da acceso en esta administración al prepósito general, de quien el rector aparece como mero instrumento : « por los tales rectores exercitará [el prepósito general] la administración quanto a lo material y temporal de los collegios en beneficio de los scholares, como en la bulla se dize » [34].

El último paso en la evolución de las Constituciones antes de la muerte de S. Ignacio, lo constituye la declaración J (llamada después C) de la parte cuarta, capítulo 2, del *autógrafo*. En ella desaparece la intervención del rector, por derecho de oficio, en la administración de los bienes.

---

que citamos en la nota 78. — En las actas de las consultas tenidas por S. Francisco de Borja, se llama a estos dos jurisconsultos « nuestros doctores » (ARSI, *Instit. 234*, 86v ; *Congr. 41*, 293v). — Tal vez uno de ellos (o los dos) era el « abogado salariado » de que hablaba S. Francisco de Borja en carta circular de mayo 1560. MHSI, *Borgia*, IV, 235.

[30] FG, *386*, 12-13 (original).

[31] MI, *Const.*, I, 52-53, col. 1ª, nn. 2, 4.

[32] Ibid., col. 2ª, n. 3. Que este documento no sea anterior a 1545, lo demuestra el P. Dionisio Fernández en MI, *Regulae*, 14.

[33] Cf. MI, *Const.*, II, 173 n. 5; 396, textus A, n. 5 y decl. B.

[34] Ibid., 670, textus A. Cf. p. 241, n. 3.

De nuevo nos encontramos con el error del copista a que antes hemos aludido. Según la corrección del P. Polanco en el códice *Instit. 7*, f. 104, en esta declaración se determinaba explícitamente que el dominio del capital pertenecía a la Compañía, la administración de la renta la había de ejercitar « el prepósito general o el provincial a quien él lo cometiere, por el rector que en ellos ubiere ». El copista del *autógrafo*, no sólo truncó la primera frase, omitiendo la mención del dominio y dejándola sin sentido, sino que suprimió también el último inciso : « por el rector que en ellos ubiere ». El resultado de muchas correcciones que se siguieron para dar sentido al párrafo, es esta última redacción : « La Compañía para uso de sus scholares, como las bullas lo dicen, exercitará la administratión de la renta por el prepósito general o el provincial o a quien el general comettiere, para defender y conservar las possessiones y rentas del collegio, aunque sea en juicio, quando fuese así conveniente o necessario ; y del mesmo será el rescibir lo demás que se diese al tal collegio para la sustentatión y augmento dél en las cosas temporales »[35].

Quedaba, pues, el General por único administrador, excepto en caso de alienación de los colegios mismos, para lo cual la segunda *Fórmula del instituto*, aprobada por Julio III (21 de julio de 1550), exigía la intervención de la Congregación general[36].

Sin embargo, en el libro de las Constituciones, tal como quedó a la muerte de S. Ignacio, no se determinaba el modo de esa administración, es decir, si para los contratos de alienación de bienes el General dependía del voto capitular del colegio cuyos bienes se trataba de alienar, que es precisamente el punto más interesante para nosotros.

Fuera del libro nos asegura la Congregación general primera que se halló una constitución « recognita a P. N. Ignatio sanctae memoriae »[37], en la cual con toda precisión se declaraba que « en el prepósito general está toda autoridad de celebrar qualesquiera contratos de compras o ventas de qualesquiera bienes temporales muebles de los collegios y casas de la Compañía, y de cargar o redimir qualesquiera censos sobre los bienes estables dellos », aunque no para « alienar o deshazer del todo los collegios o casas ya erigidas ». Del mismo General es aplicar los bienes dejados indeterminadamente a disposición de la Compañía. Los demás superiores no tienen en este campo más poder del que el General les comunique. Finalmente los tales superiores « no avrán de congregar collegialmente para símiles actos los collegiales », es decir, los escolares[38].

Otro documento interesante del tiempo de S. Ignacio es la minuta del breve *Sacrae religionis* de Julio III (22 de octubre de 1552). En ella encontramos tachado el siguiente párrafo :

---

[35] Ibid., 396, textus B (cf. aparato crítico).
[36] Cf. MI, *Const.*, I, 377 ; y véase pp. 298 y 321 n. 9.
[37] Cf. *Institutum S. I.*, II, 173, decr. 77.
[38] Transcribimus el texto castellano de MI, *Const.*, II, 673, nn. 5-7.

« Nec non pro tempore exsistentibus rectoribus collegiorum Societatis huiusmodi, quod per se ipsos, etiam eorum scholaribus aliter non vocatis et eis ignorantibus, quoscumque procuratores sibi bene visos ad quascumque causas et quaecumque alia negotia Societatis huiusmodi constituere, ac desuper quaecumque instrumenta publica, quae valida et efficacia sint et esse censeantur plenamque roboris firmitatem obtineant ubique in iudicio et extra illud, perinde ac si in praesentia eorundem scholarium ac illis ad id vocatis et consentientibus facta essent, celebrare et confici facere [possint, facultatem et licentiam concedimus] » [39].

¿ Quién borró esta concesión en la minuta ? Sospechamos que el cardenal Jaime Del Pozzo, por las razones siguientes. Cuatro son los cardenales que aprueban con su firma las concesiones hechas en el breve : Del Pozzo, Jerónimo Veralli, Rodolfo Pio di Carpi y Marcelo Crescenzi. Veralli y Pio di Carpi parece que fueron precisamente los que compilaron las gracias que se habían de conceder a la Compañía ; pues nos refiere el P. Salmerón que el 6 de mayo de 1551 el Papa, en presencia de Fr. Ambrosio Catarino O. P., otorgó « che al Reverendissimo Cardinale di Carpi Protettor nostro si dia per aggiunto el Reverendissimo Cardinale Verallo, per vedere alcune gratie spirituali dele quali ha bisogno la Compagnia per maggior servizio di Dio » [40]. Y tal vez por eso los dos cardenales, al aprobar la minuta, añaden a su nombre el título de « Commissarius » [41]. Ni vale objetar la distancia de tiempo entre ese « vivae vocis oraculum » y el breve *Sacrae religionis* ; pues una fecha tachada en la misma minuta nos revela que ésta estaba ya acabada en diciembre de 1551 [42].

El cardenal Crescenzi, a quien como secretario de breves tocaba el ver y corregir la minuta antes de presentarla al Papa, en una nota firmada en su nombre por el obispo de Larino, muestra no aprobar otra de las gracias comprendidas en el breve (la de no estar la Compañía obligada a presentar en juicio todo el documento pontificio, sino sólo un extracto de la parte donde se concede el privilegio correspondiente) [43], pero del párrafo de que tratamos no dice nada ; lo cual indica o que ese párrafo estaba ya tachado en la minuta, o que el cardenal Crescenzi no lo desaprobaba.

Por el contrario el cardenal Del Pozzo [44] escribe su aprobación con

---

[39] Archivo Vaticano, *Arm. XLI*, tom. 66, f. 115-116v ; publicado en MI, *Const.*, I, 400 (aparato crítico).

[40] ARSI, *Instit. 190*, 2v ; *Instit. 222*, 217rv. Sobre los cardenales Veralli y Pio di Carpi cf. C. Eubel, *Hierarchia ecclesiastica*, III, 27, 34, 154, 170, 211, 304 ; Ciaconius-Oldoinus, *Vitae et res gestae pontificum romanorum . . .*, III, coll. 619-622, 735-736.

[41] Cf. MI, *Const.*, I, 403 (aparato crítico).

[42] Ibid.

[43] Ibid. - Sobre el cardenal Crescenzi cf. Eubel, III, 30, 253 ; Ciaconius-Oldoinus, III, coll. 677-678.

[44] Jaime Del Pozzo (de Puteo, Puteus, Púteo : 1497-1563), probablemente nacido en Mallorca, doctor en ambos derechos por Bolonia, de 1542 a 1550 decano del tribunal de la Rota, arzobispo de Bari en 1550, creado cardenal por Pío IV el 29 de diciembre del mismo año. En los conclaves de 1555 y 1559 estuvo a punto de ser elegido Sumo Pontífice. Pío IV lo nombró en 1561 legado del concilio de Trento,

estas palabras: « Gratia, ut superius reformata, potest concedi » [45]. Ni es de extrañar que al insigne jurista no agradase una concesión de este género, contraria al derecho común y al uso de las demás órdenes religiosas.

Sea lo que sea, este párrafo, no menos que la constitución de que poco antes hablábamos, nos declara la mente de S. Ignacio, contraria al sistema capitular en la administración de los bienes temporales, como en lo demás. Una confirmación perentoria nos la dará el hecho siguiente.

El P. Juan Bautista Viola había renunciado en favor de la Compañía a una casa que poseía en Parma, su patria. Cuando en 1554 se trató de vender esa casa, creyó san Ignacio que, como en otros casos semejantes, bastaba enviar un poder a los jesuítas residentes en aquella ciudad, para que actuasen en su nombre. Pero los consejeros jurídicos del comprador Juan Lina repararon en que no se hacía mención de la consulta capitular y demás solemnidades acostumbradas. Se cruzaron muchas cartas. No bastó que san Ignacio enviase un testimonio firmado por los principales padres de Roma [46], en el cual se declaraba que el General de la Compañía tenía facultad de hacer tales contratos por sí solo. Lina llegó a proponer una ficción y mandar a Roma un proyecto de escritura redactado en tal forma, que suponía haberse en realidad tenido la sesión capitular [47]. Merecen copiarse algunos párrafos de la respuesta dada por orden de san Ignacio el 19 de enero de 1555. En ella aparece claro cuál fuese su pensamiento en esta materia y cómo se interpretaban entonces en Roma las bulas de Paulo III y Julio III. Además se nos informa de la *praxis* de aquellos primeros tiempos de la Compañía:

« Quanto al negotio de la vendita de la casa, che già fu del nostro don Batista Violla, si è mandata la procura del nostro padre generale asai suficiente, quanto si poteva. Et con effeto si maravegliano qua persone perite, perchè si trova tanta dificultà in Parma in cosa di tanto poca quantità, non si trovando in alguno altro luogo di quanti in Italia et fuora di Italia si trovano quelli de la Compagnia nostra; et pur in Roma sono persone tanto et più pratiche che in altre vande. Et qui tutti li contrati si fano per il preposito generale, de quallunche importanza siano, et per nisuno insino adesso si è congregata la Compagnia nostra a son di campanella. Et mal si potria congregare, essendo divissi, come sono, per tutte le natione de la christianità, etiam fra infidelli, come deve sapere

---

pero por su vejez y enfermedades non pudo asistir. Cf. J. Vich y Salom, *Miscelánea tridentina maioricense*, en *Mallorca en Trento* (Palma de Mallorca 1946) 183-210 y 253-399. - Fue el cardenal muy consultado por S. Ignacio, cuándo éste preparaba las Constituciones. Cf. v. gr. MI, *Const.*, I, 302, 324.

[45] MI, *Const.*, I, 403 (aparato crítico).

[46] Serían probablemente los que por aquellos días firmaban también el documento sobre el quinto voto simple de los profesos, publicado en MHSI, *Const.*, I, 404-408.

[47] Cf. MI, *Epp.*, VII, 508s, 700s; MHSI, *Polanco Chron.*, IV, 144.

la Sria. V. Et però il nostro modo di procedere non va al modo di relligione, che comunemente si congregano capitulariter ad sonum campanae, nè come anche i collegii et capitulli et altre confraternita, ma si va a modo di monarchia, riducendosi ogni cosa al uno, et non si congr[eg]ando la Compagnia se non per certe poche cose toche nella bolla, che sono alienationi di collegii et case dove fa ressidentia la istessa Compagnia. Di modo che non è parso conveniente, nè per noi, nè per chi compra in Parma, pigliare questo nuovo modo di congregarci capitularmente, perchè nè està bene a noi introdurre tale usanza, obligandoci in certo modo a far per l'advenire cusì, nè sta bene al compratore che si dica essersi congregata la Compagnia, il che non può farsi »[48].

* * *

El 19 de julio de 1558 se reunía la primera Congregación general, que en nuestro asunto tomó tres medidas importantes.

En primer lugar decidió que se incluyese en la parte nona, capítulo 3, del código ignaciano aquella constitución encontrada fuera de él[49].

Mas para muchos de los que estipulaban contratos con la Compañía no hubiera bastado esta inserción. No se creían seguros en sus derechos, a menos de seguir el procedimiento habitual de otras órdenes religiosas y entes eclesiásticos. Por eso el día 30 de agosto la Congregación, en nombre de toda la Compañía, hizo ante notario y testigos estas declaraciones formales :

1) « Facultatem esse penes praepositum generalem iuxta bullas et constitutiones dictae congregationis seu Societatis ad quosvis contractus, ut emptionum et venditionum et cessionum quarumlibet rerum temporalium mobilium vel immobilium, celebrandum . . . ».

2) « Si quid dispositioni Societatis relinqueretur, sive sint bona stabilia . . ., sive mobilia . . ., eundem R. P. Praepositum posse de illis disponere . . . ».

3) « Praepositos provinciales vel particulares ac rectores et alios quosvis de Societate eam habere dumtaxat ad res praefatas facultatem, quae a praeposito generali fuerit illis communicata, et non necesse esse collegialiter ad similes actus congregari ».

4) « Non opus esse collegiales alicuius collegii congregari ad sonum campanae nec aliter, ad procuratores constituendos vel ad quosvis alios contractus celebrandos, cum potestas tota manare debeat a praeposito generali, qui eam communicabit aliis cum facultate substituendi ; ita ut nullo modo oporteat res huiusmodi collegialiter tractari »[50].

---

[48] MI, *Epp.*, VIII, 292. Cf. ibid., IX, 443. Recogió los documentos de este episodio, traduciéndolos al castellano, AICARDO, VI, 370-373.

[49] Cf. *Institutum S. I.*, II, 173, decr. 77.

[50] Ibid., 178s. El documento original en ARSI, *Congr. 20b*, 19rv ; duplicado, con diferencias accidentales, en ARSI, *Instit. 189*, 42rv ; copia auténtica en FG, *386*, 49rv.

Comparando estas declaraciones con la constitución aludida [51], encontramos estas dos diferencias : 1) Aquí se amplía la facultad del General : no sólo porque se usan términos más universales para expresar toda suerte de contratos, sino también porque explícitamente se incluyen los bienes inmuebles, mientras en la constitución no se mencionaban más que los bienes muebles. 2) Más expresamente y con insistencia, hasta tres veces, de manera que no quede duda, se excluye toda deliberación capitular o colegial. Tal vez alguno vea en esto —sobre todo en la frase « cum potestas tota manare debeat a praeposito generali » — la mano del P. Nadal, quien con los PP. Laínez, Miguel de Torres, Gonçalves da Câmara y Polanco formaba la comisión encargada por la Congregación de estudiar estos puntos [52].

No contenta con estas declaraciones, la Congregación general expresó su deseo que se procurase un breve pontificio « quo constaret evidentius iis qui cum Societate negotiantur, de hac potestate » ; entre tanto se conseguía este breve, si los contratantes no se aquietaban, la Congregación permitía que —como hasta entonces se había hecho— se pidiese el voto de los miembros del colegio reunidos en capítulo, « ad eorum [contrahentium] satisfactionem, non ad contractus necessitatem » [53].

Ya desde 1555, con ocasión de las dificultades encontradas en el negocio de Parma, se había tratado de obtener una declaración papal explícita de que « solo il preposito nostro, senza congreghare altri de la Compagnia, habbia a stipulare per sè o suoi procuratori ogni contrato » [54]. La enfermedad y muerte de Julio III, el corto pontificado de Marcelo II y la difícil posición de san Ignacio frente a Paulo IV no habían ofrecido oportunidad en vida del santo fundador. Veremos que, a pesar de los deseos de la Congregación, el documento pontificio tardaría todavía diez años en conseguirse, a aun entonces no correspondería en todo a lo que la Congregación pretendía.

Del P. Laínez conservamos un acta notarial, mediante la cual, el 3 de octubre del mismo año 1558, delegaba en S. Francisco de Borja, para las provincias de Castilla, Aragón, Andalucía y Portugal y para la India y el Brasil, la facultad de hacer contratos, que la Congregación le había concedido [55]. Pero ¿ por qué no obtuvo el breve confirmatorio de esa facultad ?

Se explica que no lo pudiese conseguir de Paulo IV en el año escaso que éste sobrevivió a la Congregación general.

De Pío IV tuvo el P. Laínez fundadas esperanzas de obtener una aprobación de privilegios más amplia. El 9 de julio de 1560 el P. Polanco escri-

---

[51] Supra, texto relativo a las notas 37, 38.
[52] Cf. *Institutum S. I.*, II, 171, decr. 72.
[53] Ibid., 187, decr. 144.
[54] MI, *Epp.*, VIII, 293.
[55] ARSI, *Instit. 189*, 43-44v (original o duplicado).

bía el P. Gonçalves da Câmara : « Da Dios N. S. al papa mucha inclinación a nuestras cosas y mucha affición a nuestro Padre prepósito. Ahier le habló de cosas universales de la yglesia, y respondióle muy bien. Y también le pidió una bulla para confirmar y declarar algunas cosas de nuestros privilegios ; y no sólo de esto que se le pidió, pero aun de ampliarlos (que no se le pedía) se mostró muy contento. Y le ordinó que luego fuesse al cardenal Púteo para que entendiese en ello ; y creo sacaremos una bulla importante »[56].

Pensó sin duda el P. Laínez que ésta era la mejor ocasión para cumplir con el encargo que la Congregación general le había hecho.

En efecto, en un memorial de gracias « quae petuntur a Sanctissimo Domino Nostro », encontramos el siguiente apartado : « Item ut Generalis Societatis per se aut per alios celebrare possit contractus emptionis et venditionis, nec sit necesse collegiales capitulariter congregari ; et ut contractus sine eius approbatione facti, sint nulli »[57].

Conservamos también la copia de una minuta de bula de 1561, en la cual, entre otras muchas gracias, se aprueba expresamente : « decretum iuxta litteras apostolicas ac Constitutiones Societatis huiusmodi [a] generali Congregatione factum super eo quod praepositus generalis, per se vel alios quibus ipse dederit facultatem, quoscumque contractus, etiam ad census super bonis stabilibus collegiorum vendendos et redimendos, in evidentem eorundem collegiorum utilitatem, cuius iudicium penes dictum generalem praepositum esse debet, dummodo tamen de dispositione aut alienatione collegii vel domus iam erectae et eidem Societati incorporatae non agatur, — ita ut propterea non sit necesse ad sonum campanae congregari, immo illi qui posthac ab eiusdem Societatis personis absque generalis praepositi consensu facti fuerint contractus, quos tamen de praeterito idem generalis praepositus approbare possit, nulli et invalidi sint et esse censeantur, — celebrare valeant, ac desuper in Congregatione generali confectum sub die trigesima mensis augusti 1558 instrumentum [58].

¿ Qué impidió, pues, que la bula se publicase ? En noviembre de 1560 escribe Polanco que ya se trataba del asunto con el cardenal Del Pozzo [59]. Quien comenzó a tratarlo fue el grande amigo y compatriota del cardenal, P. Jerónimo Nadal ; el cual, junto con el libro de las Constituciones, que se deseaba fuesen expresamente aprobadas, le entregó un memorial de las gracias que se pedían [60]. Pero el 18 de noviembre Nadal salía de Roma para visitar las provincias de España [61], y el cardenal comenzó a dar lar-

---

[56] MHSI, *Lain.*, V, 130s. Cf. *Polanci Compl.*, I, 231s.

[57] ARSI, *Instit. 194*, 40-41v. No lleva fecha. Pero debe pertenecer a este período, porque, entre otras gracias que se piden, una es « ut tollatur illud quod Paulus IV statuit : praepositum generalem Societatis tertio quoque anno eligendum et non perpetuum esse, et ut Societas teneretur habere chorum ». Además, en un documento de 1564 incluído en el mismo códice, f. 44rv, se hace mención de este memorial.

[58] ARSI, *Instit. 195*, 41v.

[59] MHSI, *Polanci Compl.*, I, 232.

[60] Cf. MHSI, *Nadal*, I, 368 y 376. Sobre la amistad del P. Nadal con el cardenal Del Pozzo cf. ibid., 14-16, 22, 32-34.

[61] Ibid., 358.

gas al asunto : al principio le faltaba el memorial de las gracias, que aseguraba haberse llevado consigo el P. Nadal. Después le sobrevino una enfermedad, por la que « no entendía en negocios » ; pero « un día destos » —y estamos ya en febrero de 1561— llamaría al P. Polanco. En marzo se consiguió de él que se tratase primero de tres puntos que más urgían (la facultad de erigir colegios dentro de las « canas » de otras órdenes religiosas, la exención de décimas, y el poder conferir grados académicos), dejando el resto para más adelante [62]. Por fin en abril escribe el P. Laínez que el cardenal había declarado sencillamente que las Constituciones « le parescían bien » y que « las aprobaría *quatenus non fuissent contra ius comune*, y quanto a la bula, que él no podía, y que hiziésemos cuenta que él era muerto » [63]. Los juristas han solido siempre ver desfavorablemente los privilegios *contra ius*.

Aconsejado por el mismo Del Pozzo, pidió entonces el P. Laínez al Papa que encargase del asunto al cardenal datario Luis Simonetta. Por este medio salieron pronto dos breves : *Etsi ex debito* sobre el privilegio de las « canas », con fecha 23 de abril, y *Exponi nobis* sobre las décimas y los grados académicos, con fecha 19 de agosto [64]. La bula de aprobación del instituto y confirmación de privilegios tropezó con nuevos obstáculos : el empleado de curia, un tal Corinot o Corinotto, a quien se había encargado la extensión de la minuta, por agobio de ocupaciones, procedía con suma lentitud [65]. Y no había otro camino. El 23 de noviembre escribía el P. Madrid al P. General : « dar cura de formar la bulla ad altri non è spediente ; perchè un'altro che c'è, che atendi a simili negocii, non sta meno occupato, et ci saria la medessima difficultà » [66].

Así quedaron las cosas, ni se oye más hablar de la tal bula [67]. Vino entonces la tercera convocación del Concilio tridentino ; para asistir a la cual como legado, partió de Roma el 20 de noviembre quien más había favorecido el asunto, el datario cardenal Simonetta [68]. Algo más importante urgía ahora : la confirmación del instituto de la Compañía por el Concilio. Esta confirmación se llevó a efecto en la sesión 25, el día 3 de diciembre de 1563 [69].

Un año después, el 19 de enero de 1565, moría el P. Laínez, sin haber conseguido ni la amplia bula de los privilegios ni el breve de los contratos deseado por la Congregación general [70].

---

[62] Ibid., 368, 376, 388, 391, 406, 408, 437.

[63] Ibid., 444.

[64] Cf. *Institutum S. I.*, I, 31-37 ; MHSI, *Nadal*, I, 519 ; *Lain.*, VI, 69. Sobre el cardenal Simonetta († 1568) cf. EUBEL, III, 42, 292 ; CIACONIUS-OLDOINUS, III, col. 924s.

[65] Cf. MHSI, *Lain.*, VI, 70, 94s, 147.

[66] Ibid., VI, 147.

[67] Sólo una vez, en 1564, hemos encontrado una alusión : « In questo mentre si procurarà qui di haver alcuna dechiaratione sopra li nostri privilegii de Sua Santità, acciochè si proceda con più pace et chiarezza ». MHSI, *Lain.*, VII, 633.

[68] Cf. L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*, VII, 199.

[69] Sobre esta confirmación cf. MHSI, *Lain.*, VII, 219-222, 500, 504-505, 511-512 ; VIII, 823-824 ; *Nadal*, II 344, 467, 630-631 ; ASTRAIN, II, 196-200 ; F. CERECEDA S. I., *Diego Laínez*, II, (Madrid 1945) 268-272.

[70] El P. Luis Delplace, *Synopsis actorum S. Sedis in causa Societatis Iesu* (Flo-

* * *

Elegido S. Francisco de Borja a suceder al P. Laínez, la Congregación general segunda le encomendó que llevase a efecto los encargos de la primera que éste no había podido ejecutar [71]. Uno de esos encargos, como sabemos, era el obtener un breve pontificio sobre los contratos. Pero antes que veamos los pasos dados per el nuevo General en este sentido, conviene que nos detengamos un poco a examinar unos pareceres o dictámenes de juristas que de este tiempo conservamos [72].

Al primer parecer ya hemos aludido[73]. Es de Quintiliano y Horacio Mandosio, que, fundándose sólo en las dos Fórmulas del instituto, aprobadas respectivamente por Paulo III y Julio III[74], y en la parte nona (cap. 3, n. 5) de las Constituciones, aprobadas oralmente por Pío IV[75], intentan demonstrar: primero, que el prepósito general tiene « omnimodam curam et administrationem etiam circa bona nedum circa personas »; segundo, que el prepósito general puede disponer de los bienes de un colegio sin necesidad del voto capitular de los miembros de dicho colegio. Los argumentos de la primera parte los hemos indicado al hablar de la Fórmula del instituto. Más interesantes son los de la segunda. Se reducen a lo siguiente: Como quiera que al General ha sido trasferida « omnis cura et administratio », los miembros del colegio no tienen derecho de entrar en la administración de los bienes, ni, aunque se re-

---

rentiae 1887, Lovanii 1895) 27-28 n. 31, y después de él el P. Cándido de Dalmases, en MI, *Fontes*, II, 278 nota 133, suponen que la minuta arriba mencionada (nota 58) llegó a tener valor de letras apostólicas. Pero en contrario están los argumentos siguientes: 1) La copia de esa minuta que conservamos y registra el P. Delplace (ARSI, *Instit.* 195, 38v-44v) no está datada. 2) Una aprobación del instituto tan solemne y una concesión de privilegiosós tan espléndida como esa, no sólo no fue recogida en las coleciones de letras apostólicas en favor de la Compañía, sino que tampoco ha sido alegada por los PP. Generales ni por los autores jusuítas.. 3) El P. Nadal, cuando en el apéndice a sus *Scholia* (pp. 270, 275) refiere que Pío IV había aprobado las Constituciones, menciona sólo el *vivae vocis oraculum* publicado en MHSI, *Lain.*, VIII, 747-748, con el cual este papa abrogó el decreto de Paulo IV sobre el generalato trienal. A este oráculo, pues, se debe también referir Nadal, cuando en los *Diálogos* dice de Pío IV: « Hic item Societatis institutum ac Constitutiones confirmavit ».

[71] Cf. *Institutum S. I.*, II, 211, decr. 93.

[72] Ninguno de estos documentos lleva fecha. Pero como citan la primera edición de las Constituciones (1558) y del bulario de la Compañía (1559), y hablan de los decretos « primae congregationis » — suponiendo por tanto una « segunda »— y, por otra parte, no hacen mención de los documentos pontificios de 1567/1568, de que después hablaremos, hay que atribuirlos a los primeros años de gobierno de S. Francisco de Borja (1565-1567). Sabemos que él solía consultar a los juristas romanos. Cf. ARSI, *Instit*, *234*, 86rv; *Congr. 41*, 293v; MHSI, *Borgia*, IV, 235; SACCHINI, lib. 7, n. 11.

[73] Supra, nota 30.

[74] Cf. MI, *Const.*, I, 19, n. 5; 380, n. 5.

[75] Cf. supra, nota 70.

uniesen en capítulo, podrían contradecir a la voluntad del General. Además, los escolares o miembros de un colegio de la Compañía no forman realmente un « collegium » o « capitulum ». Porque, en primer lugar, faltan los indicios externos para ello : « dicti enim scholares non habent proprium sigillum, non arcam communem, non communem thesaurarium, non proprium locum ubi tractatus negotiorum communium habeatur, nec alia de quibus Hostiensis in c. *Nobis* » [76]. En segundo lugar, el único fin de tal « collegium » o « capitulum » sería tratar de los negocios comunes; pero los escolares no pueden tratar de los negocios comunes, teniendo el General « omnem gubernationem tam circa personas quam circa res ». Por la misma razón, los escolares no tienen consentimiento ni voz libre, sino que son como pupilos. Ni vale en contrario el nombre de « colegio » y « colegiales » : ese nombre lo ha introducido la costumbre, por vivir los escolares en una misma casa, no porque formen un verdadero « collegium » en sentido jurídico [77]. Las mismas razones y con las mismas palabras repitió años más tarde Horacio Mandosio en su libro *De privilegiis ad instar* [78].

El segundo parecer venía de un jesuíta español. Habiendo consultado a los profesores de derecho de la universidad de Salamanca y a otros juristas insignes, y habiendo examinado el problema atentamente con el P. Jerónimo de Ripalda, había venido a esta conclusión : después de la extravagante *Ambitiosae cupiditati* de Paulo II (1 de marzo de 1469) [79], exceptuados algunos casos, si se observa la forma o solemnidades del derecho común (es decir, la deliberación y consentimiento de la comunidad reunida en capítulo, y la autorización del superior mayor), no hace falta la licencia del sumo pontífice para alienar, y ese es el modo de proceder de todas las órdenes religiosas ; pero, si no se observa esa forma, es necesaria la licencia pontificia. Y no bastan las palabras generales con que Paulo III y Julio III concedieron al P. General la administración de los bienes de los colegios ; pues los Generales de otras órdenes gozan de concesiones semejantes, y sin embargo se ven obligados a observar la dicha forma jurídica [80].

¿ Quién fue el autor de este escrito ? El ejemplar que hemos visto, no lleva firma. Por evidencia interna se puede decir que era un jesuíta, perito en derecho común, tal vez menos en derecho de la Compañía (no cita ni una vez las Constituciones), que escribía desde la corte de España.

---

[76] Se alude al ilustre canonista ENRIQUE DE SUSA (de Segusio, † 1271), autor de la célebre *Summa aurea*, cardenal obispo de Ostia y por eso conocido con el nombre de « Hostiensis ». La obra aquí citada es el comentario a las decretales, lib. 3, tit. 38, *de iure patronatus*, c. 25, donde dice : « et notandum quod hi sunt actus per quos potest colligi ius sive quasi possessio collegii, scilicet : sigillum et usus sigilli . . ., tractatus communis . . ., arca communis . . ., refectorium commune et dormitorium . . ., commune monasterium . . ., communis fraternitas . . . ».

[77] FG, *386*, f. 12-13 (original con firmas autógrafas de los dos juristas).

[78] *De privilegiis ad instar seu de communicatione privilegiorum tractatus* (Florentiae 1575), glossa II, p. 62-64, n. 11-15.

[79] Cf. *Bullarium Romanum*, ed. taurinen., V, p. 194-195 ; c. unic., *de rebus ecclesiae non alienandis*, III, 4, in Extrav. comm.

[80] FG, *386*, 53-54.

Estos datos pueden convenir al P. Hernando de Solier, doctor *in utroque iure* por Bolonia, que entonces acompañaba al nuncio Alejandro Crivelli; pero claro está que no bastan para adjudicarle la paternidad[81].

Como quiera, parece que este escrito hizo impresión en Roma. Pues los otros dos pareceres o dictámenes se diría que responden a una inquietud excitada por el anterior. Son éstos de tres jurisconsultos romanos: uno de Álvaro de Cabredo[82], el otro de los ya conocidos Quintiliano y Horacio Mandosio, que, como en otras ocasiones, firman juntos. Responden a cuatro dudas, propuestas sin duda por la curia generalicia: 1ª. ¿ Es necesaria la licencia de la Santa Sede para que la Congregación general pueda alienar un colegio ? — 2ª. ¿ Es necesaria la licencia de la Santa Sede para que el P. General pueda alienar bienes inmuebles o en alguna manera prohibidos por el derecho común ? — 3ª. Supuesta la licencia de la Santa Sede, ¿ es necesaria la deliberación capitular para celebrar contratos de alienación en los colegios de la Compañía ? — 4ª. ¿ Puede el P. General comunicar a los superiores subalternos la facultad de alienar ?

A las dos primeras preguntas responden concordemente los tres doctores que sí: las bulas de Paulo III y Julio III no conceden ninguna exención de la extravagante *Ambitiosae.* Si las Constituciones permitiesen alienar bienes inmuebles sin la licencia pontificia, serían ilícitas; pero, además, observan con razón los Mandosio, las Constituciones (en la parte nona, cap. 3, n. 5 [743]) no conceden al General la facultad de alienar bienes inmuebles, sino sólo bienes muebles. A la tercera pregunta, Cabredo, con una interpretación no infundada de la Fórmula del instituto aprobada por Julio III, supone que todos los miembros de la Compañía forman una sola congregación o capítulo (« omnes de Societate faciunt unam congregationem et quodammodo unum capitulum ») ; Julio III dispensa de reunir a toda la Compañía, como sería necesario según el derecho, y permite que se convoque sólo « maior pars totius Societatis quae

[81] Hernando de Solier, hijo de Francisco de Avila y Mariana Monroy, nació en Segovia en 1526. Después de los estudios de latín (1536-1539), estudió « cánones y leyes » en Salamanca, donde se graduó de bachiller, y en Bolonia, donde obtuvo el grado de doctor « in utroque iure » (1539-1555). Ordenando sacerdote, fue recibido en la Compañía por S. Francisco de Borja en Simancas en abril de 1556. Hizo los votos de escolar dos meses después, y en octubre fue enviado a Salamanca. Pasó después por los colegios de Avila, Medina del Campo y Plasencia con el oficio de confesor. En 1557 S. Francisco de Borja pensó enviarlo a Roma para el cargo de procurador general, pero lo impidió su mala salud. Intervino en la fundación del colegio de Segovia (1559), en el cual fue ministro y procurador. El nuncio pontificio Alejandro Crivelli se sirvió frecuentemente de él y quiso que le acompañase en su vuelta a Roma (1565). Aquí sucedió al P. Juan de Victoria en el cargo de procurador general, y fue de 1570 a 1573 primer rector del Colegio de Penitenciarios de S. Pedro in Vaticano. El 24 de febrero de 1569 hizo la profesión de cuatro votos solemnes en manos de S. Francisco de Borja. En 1573 volvió a España, y fue rector del colegio de Burgos y prepósito de la casa profesa de Valladolid. Pasó los últimos años de su vida achacoso en el colegio de Segovia. El último catálogo trienal en que aparece su nombre, es el de 1602-1603. Cf. FG, *Mss. 77,2,* 343rv ; ARSI, *Rom. 53,* 2v ; *Rom. 78b* ; *Cast. 13, 14, 15* ; MHSI, *Borgia,* III, 285, 827 ; IV, 19-20, 26-28, 74-75, 606.

[82] Sobre este jurisconsulto no hemos podido encontrar ninguna otra noticia.

sine magno incommodo potest a praeposito congregari ». Para alienar, pues, es necesaria y basta la deliberación capitular y el consentimiento de esa « maior pars », es decir, de la Congregación general. La confusión parece haber estado en haber visto en los dos verbos de la Fórmula « alienare vel dissolvere domos » dos frases independientes, y haber tomado consecuentemente el verbo « alienare » en toda su extensión, no limitada por el complemento « domos ac collegia ». Los Mandosio, con más conocimiento del instituto, responden a la tercera duda remitiendo a las Constituciones, como remite la Fórmula : « in aliis quae non ita magni momenti sunt » —como hacer Constituciones y disolver casas— « idem praepositus, adiutus . . . fratrum suorum consilio . . ., ius totum habet, prout in Constitutionibus eisdem explicabitur ». En cuanto a la cuarta duda, responden los juristas que el P. General no puede delegar en los superiores subalternos el poder de alienar, del cual —como hemos visto— él carece ; pero puede delegar la ejecución del contrato[83].

Hubo quien encontró otra solución, que en consecuencia fue también sometida el examen de los Mandosio. El General de los dominicos tiene privilegio de alienar los bienes inmuebles de sus monasterios, con tal que consientan dos terceras partes de los vocales del monasterio a que pertenecen los bienes[84]. La Compañía tiene por comunicación los privilegios de los mendicantes ; ¿ puede valerse de éste ? La dificultad era doble : 1) Los bienes de los colegios pertenecen a los escolares, « qui non habent vocem in capitulo [pues no son profesos] et consequenter non possunt consentire ». 2) La Compañía ha trasferido en el General toda la administración de los bienes de los colegios y todo el poder de hacer contratos ; ¿ puede el General dar su consentimiento en nombre de los vocales de que habla el privilegio ? — Quintiliano y Horacio Mandosio no dudan en responder a todo afirmativamente : la Compañía goza del privilegio de los dominicos ; no está obligada a la condición del consentimiento de las dos terceras partes, ya que esa condición es imposible ; el General puede al mismo tiempo, por tener doble formalidad, dar el consentimiento en nombre de los escolares y autorizar la alienación como superior. Pero añadían los juristas : « supposita tamen licentia Summi Pontificis »[85].

Urgía, pues, acudir a la Santa Sede. El Concilio tridentino, en la aprobación del instituto de la Compañía, había usado esta expresión : « Per haec tamen sancta synodus non intendit aliquid innovare vel prohibere quin religio clericorum Societatis Iesu, iuxta pium eorum insti-

---

[83] FG, *386*, 59rv : respuestas de Cabredo ; ff. 61-62 : respuestas de los Mandosio (ambos documentos originales y con firmas autógrafas).

[84] Clemente VII, *Exponi nobis* (25 de febrero de 1531). Cf. *Privilegia per complures Summos Pontifices ordini Fratrum Praedicatorum concessa et communicata, non omnia quidem, sed ea tantum quae ex archetypis aut eorum authenticis transumptis haberi potuerunt.* Iussu, impensis et ope Reverendissimi Patris F. Stephani Ususmaris eiusdem ordinis Magistri Generalis transumpta et impressa, et per R.P.D. Auditorem apostolicae camerae authenticata (Romae, apud Antonium Bladum impressorem cameralem, s. a.) ff. 203v-204v.

[85] A continuación del documento citado en la nota 83 : FG, *386*, 63-64.

tutum a Sede Apostolica approbatum, Domino et eius Ecclesiae inservire possit »[86]. Algunos canonistas daban mayor extensión a las palabras « per haec », otros menos. Se pensó, pues, que lo más sencillo sería una declaración pontificia, la cual enunciase que el Concilio no había derogado en nada al instituto y Constituciones de la Compañía. Tanto más que S. Pío V el día 21 de enero de 1566, en la segunda audiencia concedida a S. Francisco de Borja, había confirmado « todas las gracias de nuestra Compañía, así las concedidas por otros pontífices, como por él mesmo siendo inquisidor », y había encargado al cardenal Marcantonio Amulio, allí presente, que lo testificase por escrito[87]. Tres documentos conocemos en este sentido.

Los dos primeros son dos cartas o exposiciones a la Sagrada Congregación del Concilio. Los editores de *Monumenta* han publicado la primera, como si su autor fuese el P. Laínez, el destinatario S. Carlos Borromeo, y la fecha : marzo de 1564[88]. Que la carta fuese dirigida a los cardenales de la Congregación del Concilio, se deduce de las palabras : « si ita DD. VV. Illmis ac Rmis visum fuerit expedire ». Con esto, la fecha no puede ser anterior al 2 de agosto de 1564, en que fue instituída por Pío IV aquella Congregación romana[89]. Por lo que hace a la atribución al P. Laínez, no se funda sino en que la copia publicada en *Monumenta* era un pliego suelto incluído en un registro de las cartas del segundo General[90]. En cambio, para atribuir el documento a S. Francisco de Borja hay las razones siguientes : 1) El P. Laínez murió, como hemos tenido ocasión de recordar, el 19 de enero de 1565. No es muy probable que en tan breve tiempo, apenas establecida la Congregación del Concilio, acudiese a ella el P. General a pedir una declaración tan importante. 2) La frase que en el documento se refiere al Papa reinante (« qui nostrum institutum, constitutiones et facultates approbavit ») más se armoniza con la aprobación de S. Pío V (21 de enero de 1566)[91] que con la de Pío IV (22 de junio de 1561)[92]. 3) Los documentos posteriores en este negocio muestran una continuidad, que se comprendería mejor suponiéndolos del mismo General ; aunque tal vez esa continuidad se podría también explicar por la permanencia del P. Polanco en el oficio de secretario de la Compañía. 4) En el borrador del documento, con correcciones de mano del P. Polanco, que se conserva en el Archivo Romano de la Compañía, alguien escribió la fecha 1572, y después otro o el mismo mejor informado la ta-

[86] Cf. S. Ehses, *Concilii tridentini actorum pars sexta* (Friburgi Br. 1924) 1083.

[87] Cf. MHSI, *Borgia*, IV, 170 ; *Polanci Compl.*, II, 658. El testimonio del cardenal se encuentra en FG, *676*, fasc. 1 ; copia en ARSI, *Instit. 190*, 5v.

[88] MHSI, *Lain.*, VIII, 821-823.

[89] Motu proprio *Alias Nos*. Cf. *Bullarium Romanum*, ed. taurinen., VII, 300-301.

[90] ARSI, *Epp. NN. 54*. Actualmente el dicho pliego no se encuentra en este códice, y no hemos podido dar con él.

[91] Cf. supra, nota 87.

[92] Cf. MHSI, *Lain.*, VIII, 747-748.

chó y escribió : 1566[93]. Nadie pensaba, pues, entonces que el documento fuese del P. Laínez.

La segunda carta o exposición la publicamos en el apéndice (doc. 1). En sustancia coincide con la primera. Se notará cómo en ella se mencionan « li contratti », que no « si hanno a far collegialiter ». Aunque de este punto no había tratado el Concilio tridentino, era necesario para satisfacer al encargo de la Congregación general.

El tercer documento es una súplica formal dirigida a S. Pío V, que posiblemente acompañaba una de aquellas cartas a la Congregación del Concilio. En esta súplica se piden cuatro gracias : 1) una explícita confirmación de todas las gracias y privilegios concedidos anteriormente a la Compañía por la Santa Sede, « etiamsi postmodum in genere per Sedem eandem revocata fuerint », de las Constituciones, de los decretos y estatutos de la Compañía, y de los contratos estipulados hasta la fecha por el P. General ; 2) una declaración de que el Concilio de Trento no había pretendido alterar en nada el instituto de la misma Compañía ; 3) una concesión al P. General de hacer toda clase de contratos de alienación, « etiam stabilium bonorum, praeter quam eorum quae in fundationis vel dotationis vel earum partem expresse relinquentur », y « etiam absque aliquo suorum religiosorum neque ad pulsum campanae nec collegialiter congregandorum consensu » ; 4) la facultad de delegar y subdelegar las concesiones de gracias espirituales y temporales de la Compañía[94].

¿ Se presentaron realmente estos documentos ? ¿Cuál fue el resultado ? Después veremos que en la Congregación del Concilio se trató del asunto. Es, pues, de suponer que si no todos, alguno, fue presentado.

Tal vez la Congregación no quiso hacer una declaración tan amplia contra el derecho común, que eximía a la Compañía de todos los decretos tridentinos contrarios al instituto, Constituciones y gracias pontificias. Así se explicaría una tercera súplica con que tropezamos en varios códices del Archivo Romano de la Compañía.

Tiene dos partes. En la primera —en vez de pretender que el Concilio tridentino, « specialmente in quello che dice *de regularibus*, no solamente nel 16° capo, ma etiam nelli altri », no derogó al instituto de la Compañía— se pide sólo declarar que el Concilio eximió a la Compañía en las prescripciones de dicho capítulo 16, es decir, sobre el tiempo de hacer la renuncia de bienes y sobre la obligación de profesar solemnemente apenas terminado el noviciado : « praedictam Synodum, per ea quae in

---

[93] Cf. ARSI, *Instit. 187 I*, 88rv.

[94] FG, *553*, 60. La última petición obedece a una advertencia del jurisconsulto Alvaro de Cabredo. Había hecho notar que, por descuido o suposición del extensor de la bula *Licet debitum* (18 oct. 1549), el cual a las palabras « indulta . . . per Nos concessa » dejó de añadir : « vel per Sedem Apostolicam », la facultad de delegar, allí concedida, se refería sólo a las gracias otorgadas por Paulo III, y no se podía extender a las de sus sucesores. En consecuencia, aconsejaba que se pidiese un privilegio general « ad communicandum indulta et facultates arbitrio R. P. Praepositi generalis ». FG, *386*, 59v.

capite huiusmodi continentur et ordinata sunt, nihil impedire et obesse ipsis oratoribus [praeposito generali et religiosis Societatis Iesu] quominus eorum Societas huiusmodi quaecumque quae ad eius institutum pertinent quoad renuntiationem, obligationem professionemque faciendam finito tempore noviciatus, non secus ac sibi ante dictam Synodum licebat, libere facere, exercere et continuare valeat »[95].

En la segunda parte —que reproducimos en el apéndice (doc. 2)—, según los deseos de las dos primeras Congregaciones generales, se pide aprobación de la facultad del P. General para hacer contratos sin intervención de capítulo.

La nota que a la súplica añadió el cardenal Francisco Alciati, y que también publicamos, muestra que S. Pío V no se mostró al principio muy propicio a conceder la gracia (« amplius deliberandum »). Pero más extraña la condición que mandó añadir (« dummodo petatur postea confirmatio a Sede Apostolica »), cuando ya en la súplica se decía : « habita tamen prius a Sede Apostolica facultate alienandi ».

Esta súplica o decreto de la Congregación del Concilio no lleva fecha. Pero providencialmente el P. Solier, ya entonces procurador general de la Compañía, tuvo cuidado de hacerla autenticar por el auditor general Alejandro Riario el 12 de noviembre de 1567 [96] ; por lo cual podemus legítimamente deducir que la respuesta del Papa testificada por el cardenal Alciati no sería muy anterior [97].

Por eso sorprende encontrarnos cinco meses después, en abril del año siguiente de 1568, con la bula *Innumerabiles fructus*. En ella el Sumo Pontífice, después de aprobar la Fórmula del instituto, las Constituciones y la declaración de la primera Congregación general, en lo que se refiere a esta materia de los contratos, y de confirmar la facultad del P. General de hacer cualquier género de contratos, previa sin embargo la licencia de la Sede Apostólica en los casos que la exige el derecho, para la cual bastará la signatura del papa ; prescribe la forma o solemnidades que se han de emplear, a saber : en la provincia romana se requiere sólo el consentimiento de la mayor parte de los Asistentes ; en las demás provincias de la Compañía deberá preceder la deliberación del P. Provincial o un delegado suyo con el superior y consultores locales y con los profesos de la casa o colegio a que pertenecen los bienes, y el consenti-

---

[95] ARSI, *Instit. 190*, 7. Referencia a otras copias, en el apéndice, doc. 2.

[96] Copia del testimonio dado por Riario, en FG, *386*, 19-20, y en ARSI, *Instit. 226*, p. 91-97.

[97] Lo mismo indica el puesto que ocupa este documento en el registro oficial de *vivae vocis oracula* (ARSI, *Instit. 190*, 7rv) : antes de los de 1568, e inmediatamente después de uno de 22 de julio de 1567, precisamente aquél en que S. Pío V dijo ser mente suya que, siempre que la Congregación del Concilio, a petición de la Compañía de Jesús, hiciese alguna declaración sobre el Concilio tridentino o sobre el instituto o sobre otros puntos referentes a la misma Compañía, diese de ello testimonio público (ibid., 6v-7).

miento de al menos dos terceras partes de todos éstos [98]. Como se ve, para Roma se repite, casi con las mismas palabras, la concesión de 1567, testificada por el cardenal Alciati ; para fuera de Roma se concede a la Compañía un privilegio parecido al de los dominicos, de que antes nos hablaban los Mandosio, pero sin la manera de aplicarlo a la Compañía, que ellos proponían [99]. Nada más contrario a las decisiones de la primera Congregación general y a la forma monárquica del gobierno de la Compañía. Por eso no son de maravillar las palabras del P. Nadal en los *Scholia*. Después de explicar el modo propio de proceder la la Compañía, sin Capítulos, añade :

« Et haec quidem ex instituti ratione et apostolica confirmatione faciebamus. Nec fere quicquam fiebat praeter ius commune ; nam passim alienationes fieri possunt in evidentem utilitatem absque consensu capituli vel conventus ubi illa sunt ; et apud nos perpetuus est consensus totius Societatis, quae illam facultatem dedit generali praeposito [100]. Tantum fuit curandum ut haec, quae apud nos clara sunt, externis persuaderentur ; nec propterea abroganda fuit constitutio et deroganda praeposito generali sua facultas. Et tamen, donec melius huic rei consulatur, observandum est quod, nobis instigantibus, statuit Pius V ; si tamen cogat illud diploma contra ius nostrum facere » [101].

¿Qué había sucedido? ¿Hasta qué punto es objetivo ese « nobis instigantibus » de Nadal ? Nótese que Nadal estaba entonces ausente, visitando las provincias del norte de Europa, aunque llegó a Roma poco después, en el mismo año 1568 [102].

Poseemos tres documentos que levantan un poco el velo del misterio, si bien no del todo.

El primero es el siguiente apunte del P. Polanco en sus memorias ; « Die Conversionis B. Pauli, 25 Ianuarii, adivi Sumum Pontificem, et . . . narravi modum quem tenuit hactenus Praepositus noster Generalis ineundi contractus quoslibet, etiam alienationum, non congregato capitulo, iuxta decretum congregationis generalis, litteras apostolicas et constitutiones nostras ; et, si quas censuras propter praetermissas in huiusmodi contractibus solemnitates quae de iure requiruntur incidisset Societas, petii absolutionem, et, si quae esset irregularitas, dispensationem ; et hoc (fere antequam petitionem absolverem) benedicendo concessit ; cum autem confirmari petiissem hunc modum celebrandi contractus, quem appro-

---

[98] En el doc. 3 del apéndice reeditamos esta sección de la bula.

[99] Cf. supra, texto relativo a las notas 84 y 85. En el apéndice, doc. 4, publicamos también la fórmula de alienación de bienes fuera de Roma, compuesta por S. Francisco de Borja para acomodarse a los términos de la bula.

[100] Alude a las declaraciones hechas por la primera Congregación general. Cf. supra, nota 50.

[101] *Scholia in constitutiones et declarationes* (Prati 1883) 374.

[102] Cf. MHSI, *Nadal*, III, 645.

baverat congregatio concilii, sine capitulo, consultis assistentibus [103], petiit ut cardinalis Alciatus sibi referret congregationis concilii sententiam ; quod cardinalis, accepta supplicatione motus proprii, ad se recepit » [104].

El segundo documento aclaratorio es la nota que el cardenal Alciati añadió a la súplica de la bula *Innumerabiles fructus*. Está registrada en el Archivo Vaticano, y dice así : « Fuerat res haec iamdudum discussa in Congregatione Concilii, et ad Sanctissimum Dominum Nostrum relata ; sed Sanctitas Sua dixerat deliberare velle. Sicque nuper iussit mihi ut ipsam rem totam referrem. Quod cum fecissem et nonnullae restarent difficultates, tandem, eis omnibus sublatis, Sanctitas Sua in hunc qui nunc scriptus est modum decrevit. F. Card. Alciati » [105].

Tercer documento. Es una nota anónima de alguien que intervino muy de cerca en la obtención de la bula, y escribe en su defensa. La letra no es ni de Polanco ni de Solier ni de Dionisio Vázquez, aunque bien puede tratarse de una copia. Después de haber referido el encargo dado por la primera Congregación al P. General de procurar un breve pontificio, continúa : « En cumplimiento del decreto dicho y para confirmación dél, se huvo la gracia que la Compañía tiene del papa Pío 5º, la qual contiene 3 cosas : 1ª confirma y declara de nuevo la potestad dicha que sólo el prepósito general y a quien él lo communicare tiene de hazer contractos e ynstrumentos ; la 2ª da forma para las alienaciones de los bienes stables ; 3ª declara no ser necessaria la solenidad del derecho, de congregarse las personas de la Compañía para los contractos e ynstrumentos dichos, ni que haya los tres tractados ni las demás solenidades que las otras congregaciones usan. Todas estas tres cosas son de gran favor e ymportancia a la Compañía, por ser tan extraordinarias y tan contrarias al derecho común y al uso de las demás congregaciones y religiones ; y assí fue estimada esta gracia en mucho por el Padre General y toda la Compañía, haviéndose impetrado con gran dificultad, trabajo y tiempo. — La forma que en ella se da para las alienaciones es particularmente favorable, copiosa y clara ; porque, en materia de las más graves que en lo temporal tiene el derecho canónico y que como a tal la tiene rodeada de tantas solemnidades (que no sólo son muy diffíciles a los contrayentes, mas después que las han guardado, no tienen por seguro el contracto hasta que le sellan con la authoridad apostólica), se concede a la Compañía el poder alienar con sola la voluntad del General, ynformada del parecer de algunos de la propria casa o collegio y del provincial por sí o por otro de la mesma casa, sin tractados, sin notarios, ni ynformaciones, sin limitar quantidad de bienes etc. — La cláusula *habita tamen a Sede Apostolica licentia alienandi* se puso porque, siendo tan común uso para las alienaciones ympetrar de la Sede Apostólica licencia que llaman *si in evidentem* (no por necessidad, sino por seguridad, attentas las solemnidades necessarias a las alienaciones conforme a derecho), paresció al cardenal Alciato y al datario [106], a los quales tocaba esta expedición, que, si esta facultad que-

---

[103] Se refiere a la concesión de 1567. Cf. apéndice, doc. 2.
[104] MHSI, *Polanci Compl.*, II, 685.
[105] Archivo Vaticano, *Reg. Suppl. 3206*, 236v.
[106] Marcantonio Maffei (1521-1583), arzobispo de Chieti desde 1553, datario de

daba libre a la Compañía, sin que para las alienaciones se hiziese recurso al papa, no sólo era en diminución de la autoridad de la Sede Apostólica, mas se defraudavan los officiales del papa de los emolumentos que les vendrían de los *si in evidentem* que se suelen ympetrar. Y como por esta causa no quisiesen pasar la súplica, se puso la cláusula dicha : que se impetrase licencia del papa. Y porque de nuestra parte se pretendió que nos hazían agravio en ponerla, obligándonos a pedir la licencia que no es necessaria de derecho, se puso la cláusula que se sigue : *in casibus illis dumtaxat in quibus absque dicta licentia fieri non possit*. Y assí la cláusula dicha no nos obliga, y es como si no fuera puesta ; porque de derecho común no es necessaria licencia apostólica para las enajenaciones, pues basta la de los obispos en los seglares, y en los regulares mendicantes la de los provinciales, que suceden para con ellos en la authoridad de los obispos, en los monacales los abbades etc. No obsta a esto la extravagante *Ambitiosae*, porque no es entendida ni observada sino conforme al derecho común, quanto a las alienaciones, aunque sý quanto a los arrendamientos etc. [107]. Y porque algunas veces se offresce que las personas con quien se trata la enajenación, no se contentan sin que se vaya con la authoridad de la Sede Apostólica, y entonces somos forçados a impetrarla, se puso una muy favorable cláusula : *quod sola signatura sufficiat* ; *hoc est*, que sin expedir letras, que suelen costar buenos ducados, nos baste sola la súplica signada, que cuesta 3 ó 4 reales. — ... De lo qual todo se vee quánto ha procurado la Compañía conservar su instituto quanto a la facultad de celebrar contractos, que es toda del prepósito general, y quánto ha sido favorescida de la Sede Apostólica para este fin. Resta que de nuestra parte se procure conservar con diligencia, usando la bulla dicha de Pío 5°, que se puede hazer con facilidad. Porque de lo contrario, no sólo se sigue violar nuestro instituto, mas se perdería el privilegio tan favorable y necessario *per non usum, immo per contrarium usum* » [108].

Vemos por estos tres documentos que S. Pío V, aun después de la declaración de 1567 por él mismo aprobada, tuvo dificultad en conceder una confirmación. El P. Polanco habla de una « suplicatio motus proprii » que llevó consigo a la audiencia el cardenal Alciati a fines de enero ; y el cardenal indica que en esa audiencia quedaron algunas dificultades, más tarde resueltas. Más aún, las palabras del cardenal : « in hunc qui nunc scriptus est modum », indican que antes se había escrito de otro modo. Es lícito, pues, suponer una primera súplica *motu proprio* (la súplica definitiva registrada en el Archivo Vaticano no es *motu proprio*),

---

S. Pío V, quien lo creó cardenal el 17 de mayo de 1570. Cf. B. KATTERBACH O. F. M., *Referendarii utriusque signaturae*, 111 n. 50 (*Studi e Testi*, t. 55) ; CIACONIUS-OLDOINUS, III, coll. 1038-1039.

[107] Las mismas ideas del escrito citado arriba en la nota 80. Si ambos documentos fuesen del P. Solier, quien, como procurador general, hubiese solicitado la bula *Innumerabiles*, se explicaría el tono apologético de la presente exposición.

[108] ARSI, *Instit. 189*, 50rv.

que se acomodaba a la declaración del año anterior, y en la cual el Papa tuvo dificultad de escribir su « Fiat ut petitur » o « Fiat motu proprio ». ¿ Sería el mismo Pontífice dominico quien impuso la forma del privilegio de los dominicos para los contratos de fuera de Roma ? No olvidemos que S. Pío V, aunque favoreció siempre a la Compañía, no llegó a entender las modalidades propias de su instituto [109]. La obligación de obtener la aprobación de la Santa Sede, ya hemos oído al anónimo de la nota a quiénes se debe y por qué. En lo que no podemos estar conformes con el anónimo es en el afirmar que la forma prescrita en la bula « es particularmente favorable ». Prácticamente se introducían los capítulos conventuales en la Compañía.

Véanse, si no, los requisitos o solemnidades del derecho común descritos por el autor entonces clásico en materia de alienaciones eclesiásticas, Pedro Rebuff : 1) que el capítulo se congregue a son de campana o de otra manera según costumbre (« ad sonum campanae vel alias ut moris est »), y el que preside, pida el parecer de cada uno de los capitulares ; 2) que se redacte un acta notarial ; 3) que todos los vocales o la mayor parte den voto favorable a la alienación ; 4) que en el mismo capítulo firme a nombre de todos el secretario o un notario ; 5) que el superior mayor dé su autorización [110]. De todo esto, lo único que no exige la bula *Innumerabiles* es el toque de campana y el acta notarial del capítulo mismo, cosas ambas accidentales y de que en absoluto se podría prescindir aun en el derecho común. Pues, cuanto a lo primero, ya hemos oído a Rebuff añadir : « vel alias ut moris est » ; y el acta notarial no la juzgaba necesaria el P. Suárez, bastando según él que en la escritura misma de alienación se testificase que había precedido la deliberación capitular [111]. Porque « los tres tractados » o sesiones del capítulo de que habla el anónimo, ya el Panormitano había expresamente declarado que no eran necesarios : « sufficit unus sollemnis et diligens » [112]. Lo mismo repetía Silvestre Mazzolini (Prierias) [113] ; y hemos visto cómo no se incluyen en la enumeración de Rebuff. En cambio se agravaba la dificultad, exigiendo dos terceras partes de votos favorables, cuando el derecho común no requería más que la mayoría absoluta. Cuanto a no ser necesaria, según el derecho común, la licencia de la Santa Sede en las alienaciones, según afirma también el anónimo, ya hemos oído lo que pensaban los jurisconsultos romanos [114] y lo oiremos de nuevo enseguida.

---

[109] Cf. v. gr. Astrain, II, 317-327. - Muestra también el ánimo del papa, severo en esta materia, el que S. Francisco de Borja, después de dada la bula, se creyese en el deber de pedir una revalidación *in foro conscientiae* de los contratos estipulados sin las solemnidades del derecho. Cf. MHSI *Polanci Compl.*, II, 688, n. 25.

[110] P. Rebuffus, *Compendium alienationum rerum ecclesiae*, n. 11-21.

[111] F. Suárez S. I., *De religione*, tr. 8, lib. 2, c. 27, n. 8.

[112] Nicolás de' Tudeschi, *In tertium decretalium librum*, tit. 28, c. « Tua nuper ».

[113] *Summa silvestrina*, v. « Alienatio » n. 10.

[114] Supra, texto relativo a la nota 83.

* * *

El 12 de abril de 1573 se reunía en Roma la tercera Congregación general, para elegir el sucesor de S. Francisco de Borja. Como era de suponer, se suscitó de nuevo la cuestión de los contratos. En la forma prescrita por S. Pío V encontraban los Padres « multas difficultates et multa incommoda ». Por lo cual la Congregación encargó al nuevo General, P. Mercuriano, que viese « an alia ratio ineundi contractus a Sede Apostolica peti, et quanta potestas provincialibus ad celebrandos contractus concedi debeat » [115].

A las dificultades de la forma misma se añadía la incertidumbre en saber cuáles eran esos casos para los cuales « alias », es decir, según el derecho común, no se requería la licencia de la Sede Apostólica [116]. Consultados los juristas, no se pudo obtener una respuesta clara. El abogado consistorial Horacio Borghese [117] remitía sencillamente al tratado *De privilegiis* de Canofilo [118]. Pedro Carrucci [119] respondía ser necesaria la licencia de la Santa Sede para toda alienación de bienes inmuebles o considerados como inmuebles; y eso aunque fuese « in evidentem utilitatem », porque el que aliena, no debe ser juez de su alienación [120].

Una exposición, conservada entre los papeles del procurador general, advierte además que la cláusula « sola signatura sufficiat », puesta en la bula *Innumerabiles*, sería útil, si las concesiones se hiciesen sin ejecutor; pero, como en esta materia se suele encargar la ejecución a algún obispo o dignidad eclesiástica, a quien no haría fe la sola signatura sin letras apostólicas, prácticamente la dicha cláusula no resolvía nada. Por lo cual aconsejaba el autor que se acudiese al Papa de nuevo: se le pueden representar —decía— las muchas dificultades en que frecuentemente se ve enredada la Compañía, los grandes gastos que supone la expedición de las letras apostólicas, y la diligencia suma que pone en estos contratos el P. General, e quien, por otra parte, ninguna utilidad se puede seguir de ellos [121].

El primer paso en este sentido fue el breve de Gregorio XIII *Decet romanum pontificem* (3 de mayo de 1575) [122]. Ya Pío IV en el breve *Aequum reputamus*, expedido por su sucesor S. Pío V (17 de enero de

---

[115] Cf. *Institutum S. I.*, II, 225, decr. 28.

[116] Así lo afirma la exposición anónima de que hablaremos enseguida.

[117] Parece ser el hermano de Paulo V, auditor general, muerto en 1590. Cf. B. KATTERBACH, 180, n. 27.

[118] FG, *386*, 56rv (original con el último párrafo y la firma autógrafos). Sobre Benito Canofilo O. S. B., jurisconsulto de la Curia romana y después monje de Montecassino cf. M. ARMELLINI O. S. B., *Bibliotheca benedictino casinensis*, I (Assisii 1731) 91s.

[119] Tampoco de este jurisconsulto hemos podido encontrar información alguna.

[120] FG, *386*, 57 (original con el último párrafo y la firma autógrafos).

[121] Ibid., 51rv.

[122] Cf. *Institutum S. I.*, I, 56-60.

1566)[123], y el mismo S. Pío V en el breve *Dum indefessae* (7 de julio de 1571)[124] habían concedido a la Compañía la comunicación de los privilegios de las órdenes mendicantes. Pero ahora Gregorio XIII enunciaba que había que entender esa comunicación según el modo propio del instituto de la Compañía ; y declaraba expresamente que los privilegios concedidos a otras órdenes, relativos a contratos y otros actos capitulares, se habían de considerar concedidos a la Compañía « congregatis et intervenientibus illis dumtaxat qui, more Societatis praedictae et secundum eius Constitutiones et statuta, regimen et administrationem domorum et collegiorum iuvare et promovere solent », es decir, « in rebus ... et negotiis domorum et collegiorum tractandis, praepositi aut rectores vel vicepraepositi aut vicerectores, ministri, consultores et procuratores ; servato in eiusmodi congregationibus peculiari ac proprio dictae Societatis procedendi modo »[125].

Ahora bien, el 5 de septiembre de 1572 el mismo Gregorio XIII, mediante el breve *Dum ad uberes,* había concedido a los agustinos un privilegio semejante al de los dominicos arriba mencionado : que pudiesen alienar bienes inmuebles sin necesidad de nueva licencia de la Santa Sede, con tal que consintiesen en la alienación dos terceras partes de los vocales del convento a que perteneciesen los bienes[126]. Como esta última condición era contraria al modo propio y peculiar de proceder de la Compañía, se juzgó legítimamente que, a tenor del breve *Decet romanum pontificem,* no era necesario observarla.

Esto explica la nueva fórmula de alienaciones, preparada por el P. Mercuriano, que publicamos en el apéndice (doc. 5). En el mismo sentido estaba redactado el capítulo *Alienatio* del primer compendio de privilegios, enviado a las provincias por mandato del P. General *ad experimentum* el 18 de septiembre de 1576[127].

En la tramitación del breve *Decet romanum pontificem* cuenta el P. Possevino, entonces secretario de la Compañía, que, como leyese él a Gregorio XIII lo puntos de la súplica, subrayó el Papa : « Il vostro capitolo è l'ordine che voi dite nella supplica : cioè, il rettore, il ministro ecc. »[128].

Sin embargo, no quedaban resueltas todas las dificultades. En el breve gregoriano se exigía observar el modo peculiar y propio de proceder de la Compañía ; ¿ cuál era en concreto ese modo ? Le había sido declarado de palabra al Papa ; pero, como no estaba descrito en la súplica, no constó después en el breve. Además, en el breve se indicaba cuál era el po-

---

[123] Ibid., 40.
[124] Ibid., 47-48.
[125] Ibid., 58.
[126] Cf. *Bullarium Romanum,* ed. taurinen., VIII, 13-15.
[127] *Compendium facultatum et gratiarum Societatis Iesu.* Venetiis MDLXXVII.
[128] ARSI, *Opp. NN. 315,* 47.

der del General, se hacía mención de los rectores y prepósitos locales; pero ¿ cuál era la posición de los provinciales, por medio de los cuales, según las Constituciones, desciende la autoridad del General a los superiores de las casas ? [129]. Existía también la incomodidad práctica de tener que presentar para cada contrato los tres documentos pontificios: la comunicación de privilegios, el privilegio de los agustinos y el breve *Decet romanum pontificem*; más aún, era de temer que muchos, por no tener que investigar sobre la autenticidad de tantos documentos, se retiraran de hacer contratos con la Compañía. Estas son las razones que en cierta información para un cardenal —tal vez el secretario de Estado Tolomeo Gallio— se aducen para suplicar al Papa un nuevo breve [130].

Gregorio XIII, siempre benévolo con la Compañía, no negó su signatura. Así tenemos el breve *Apostolicae Sedis*, datado el 18 de diciembre de 1576. En él, 1) se concede al prepósito general « pro tempore exsistens » la facultad da alienar, sin otra licencia de la Santa Sede, [131] cualesquiera bienes inmuebles o preciosos de los colegios y casas; 2) se determina la forma o modo de proceder, según la cual basta que los provinciales, visitadores o superiores locales u otros a arbitrio del General, « auditis iuxta eorum institutum consultoribus ... per litteras vel alias, prout ipse Generalis statuerit », envíen al mismo General una información sobre el contrato que se quiere hacer. En caso urgente, si el contrato se hiciese antes de enviar a Roma esta información, el traslado de dominio no se efectuará hasta que lo confirme el mismo General, si se trata de Europa, o un delegado del General, si de fuera de Europa; 3) por último, se declara que todos los contratos hechos según esta forma quedan « ex nunc » confirmados por la Santa Sede [132].

* * *

[129] Cf. *Constitutiones Societatis Iesu*, P. VIII, c. 1, n. 6 [666].

[130] ARSI, *Instit. 189*, 48-49v (copia contemporánea). Sobre el cardenal Gallio cf. P. O. VON TÖRNE, *Ptolomée Gallio cardinal de Côme* (Paris 1907).

[131] Se dudó si esta exención de pedir el beneplácito apostólico para cada alienación de bienes inmuebles o muebles preciosos, fuese revocada en Europa por el decreto de la S. Congregación del Concilio de 7 de septiembre 1624 (cf. *Codicis iuris canonici fontes*, V, n. 2453). Creyeron que había sido revocada tanto el P. Vitelleschi como el cardenal Lugo. Cf. ARSI, *Epp. NN. 120*, I, 260; FG. *653*, 395-429 y 661*v*-662. Sin embargo los revisores generales de la Compañía PP. Juan Francisco Montani, Manuel de la Reguera y Claudio Escipión Guerin respondieron negativamente el 12 de marzo de 1743, porque en ese decreto no se hacía mención expresa de la Compañía (ARSI, *Instit. 25a*, 382). De todos modos esa exención fue ciertamente revocada, tanto dentro como fuera de Europa, por la bula *Apostolicae Sedis* de Pío IX, 12 de octubre de 1869 (cf. *Pii IX Pontificis Maximi acta*, pars prima, V, 55-72), en que con cláusula revocatoria se declaraban excomulgados « alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque beneplacito apostolico, ad formam extravagantis *Ambitiosae* ». Por lo tanto no se incluyó esa exención entre los privilegios confirmados por el breve *Dolemus inter* de León XIII (13 julio 1886) ni por el breve *Paterna caritas* de Pío XI (12 marzo 1933); y actualmente en este particular hay que atenerse al derecho común, canon 534.

[132] Cf. *Institutum S. I.*, I, 68-71.

Los últimos pasos, en esta como en otras materias, los dio el P. Acquaviva.

En primer lugar, viendo que aún había colegios en que se celebraban los contratos « congregatis ad pulsum campanae vel omnibus collegii sacerdotibus et fratribus vel maiori aut potiori eorum parte, acceptisque coram notario et testibus suffragiis » —cosas todas contrarias al instituto y modo de ser de la Compañía—, el día 7 de agosto de 1581 envió una nueva « Formula celebrandi contractus » y « Modus informandi R. P. Generalem circa alienationes faciendas » [133], que después pasaron a formar parte de las *Ordinationes Praepositorum Generalium* [134].

No contento con esto, obtuvo que Gregorio XIII interviniese de nuevo con un acto pontificio, la bula *Ex debito* (5 de agosto de 1582). Se había hecho necesario, porque los contratantes nunca se creían suficientemente seguros en sus derechos, y objetaban, por ejemplo, que en el breve de 1576 no se hacía mención expresa de los censos redimibles. El Papa, por tanto, confirma amplísimamente los privilegios anteriores, enumerando todas las clases de contratos posibles, y aun dispensando de la forma descrita en el breve *Apostolicae Sedis* (« informatione . . . vel . . . extraiudicialiter ac summarie et simpliciter accepta, vel etiam ea omnino omissa ») ; y declara que los contratantes pueden estar seguros en sus derechos con la sola confirmación y consentimiento del Prepósito o Congregación general, y que los contratos pasados y futuros son válidos y no necesitan otra confirmación de la Santa Sede [135].

De esta manera, después de tantas vicisitudes, quedaba solemnemente establecida, en cuanto a este punto importante de los contratos, la forma monárquica del gobierno de la Compañía, según la concepción de S. Ignacio.

---

[133] ARSI, *Instit. 40*, 83*rv* (olim. 119-120).

[134] Cf. *Institutum S. I.*, III, 311-312.

[135] Ibid., I, 81-84. Sobre la fuerza jurídica de esta bula se puede ver SUÁREZ, *De religione*, tr. 8, lib. 2, c. 28, nn. 13ss.

APÉNDICE

1.

CARTA-SÚPLICA A LA SAGRADA CONGREGACIÓN DEL CONCILIO. 1566/1567 [136]

De una copia contemporánea (o borrador) con correcciones de mano del P. Polanco, conservada en FG, *676*, fasc. 3.

Iesus

Illustrissimo et reverendissimo monsignore,

Sua Santità ci ha fatto gratia de confirmare tutte nostre gratie, privilegii et facoltà [137], fra le quali c'una che le Constitutioni nostre, come saranno fatte, siano tenute confirmate con authorità apostolica [138].

Conforme a queste Constitutioni et instituto nostro et decreti de nostre Congregationi generali, le case de' professi de nostra Compagnia non possono haver beni stabili [139], come si concede al terzo capo de Regularibus, sessione 25, del Concilio tridentino [140]. Nè li contratti si hanno a far collegialiter [141]. Nè anche possono farsi l'elettioni de' rettori et provinciali per voti secreti, come dice nel capo sesto de Regularibus [142], perchè solo il Generale si elegge per tali voti [143], et lui eletto, elegge gli altri superiori [144]. Nè l'accettare a professione dopo doi anni o scacciar le persone [145], perchè non se accettano a professione se non theologi et sacerdoti* et dopo molti anni di probatione regolarmente [146]. Così anche non si possono servare altre cose che si dicono de Regularibus nella detta sessione del Concilio tridentino, le quali mostrò essa Synodo non le intendere della Compagnia nostra, dicendo nel 16 capo de Regularibus : « Per haec tamen

---

[136] El documento no lleva fecha. Pero tiene que ser posterior al 21 de enero de 1566 (v. nota siguiente) y anterior al documento 2.

[137] « También le supliqué [el 21 de enero de 1566 al papa Pío V] por la confirmación de todas las gracias de nuestra Compañía, así las concedidas por otros pontífices, como por él mesmo siendo inquisidor, y [o]torgólo amorosamente, diziendo a un cardenal amigo, que estaba presente que hiziese fe dello ». Carta circular de S. Francisco de Borja, MHSI, *Borgia*, IV, 170.

[138] Paulus III, *Iniunctum nobis*, 14 de marzo de 1544. MI, *Const.*, I, 84-85 n. 5.

[139] Cf. Primera Fórmula del instituto, aprobada por Paulo III (MI, *Const.*, I, 29, n. 6) ; segunda Fórmula del instituto, aprobada por Julio III (Ibid., 379, n. 5) ; *Constitutiones Societatis Iesu*,. P. VI, n. 2-6, y litt. B-F [555-564].

[140] Cf. S. EHSES, *op. cit.*, 1080.

[141] Cf. *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IX, c. 3, n. 5-7 ; y aquí el texto relativo a las notas 37, 38 y 49.

[142] Cf. EHSES, 1081.

[143] Cf. *Constitutiones Societatis Iesu*, P. VIII, c. 2, n. 1 [677].

[144] Cf. supra, nota 2.

[145] « Finito tempore noviciatus, Superiores novicios quos habiles invenerint, ad professionem admittant, aut e monasterio eos eiciant ». Cf. EHSES, 1083.

[146] Cf. *Examen*, c. 1, n. 8 [12] ; *Constitutiones*, P. V, c. 2, n. 1, 2 [516, 518] ; P. X, n. 7 [819].

sancta synodus non intendit aliquid innovare aut prohibere quin religio clericorum Societatis Iesu, iuxta pium eorum institutum a Sancta Sede Apostolica approbatum, Domino et eius Ecclesiae inservire possit »[147].

Per maggior chiarezza adunque delle persone non informate che trattano con noi, si supplica a Sua Santità che, insistendo nelli vestigii del Concilio tridentino, dechiari che la predetta Synodo tridentina, specialmente in quello che dice de Regularibus, non solamente nel 16° capo[b], ma etiam nelli altri[c], non pretende impedire o derogare all'instituto et facultà et Constitutioni nostre, con le quali la Compagnia nostra serve a Dio nostro signore et a sua Chiesa[d].

a e sacerdoti *en el margen de mano del P. Polanco* ‖ *b Tacha* de regularibus ‖ *c* non — altri *en el margen de mano del P. Polanco* ‖ *d En el reverso lleva este resumen, de otra mano:* Societatem non comprehendi in capite 16 concilii tridentini nec in aliis.

2.

Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio. 1567[148]

De la copia contemporánea hecha en el registro de *vivae vocis oracula*, ARSI, *Instit. 190*, f. 7rv (olim p. 13-14) (= *R*). La hemos confrontado con otra copia conservada en FG, *483*, f. 27-28 (= *C*), y con la transcripción del instrumento notarial con que el auditor general Alejandro Riario testificó la autenticidad del documento, en FG, *386*, f. 19-20, (olim f. 24-25) (= *T*). Hay otras copias de copias en ARSI, *Instit. 190*, f. 38-39v y 88-89v, e *Instit. 234*, f. 23-27v; y del testimonio de Riario, una transcripción de 1660 en ARSI, *Instit. 226*, p. 92-95.[149]

[7r] Beatissime Pater[150],

... Ac etiam, ad faciliorem et commodiorem negotiorum Societatis huiusmodi expeditionem, et quia id generali Congregationi et Constitutionibus seu statutis eiusdem Societatis ac litteris apostolicis in dictae Societatis favorem emanatis[a] est consonum, eisdem oratoribus[b], quod penes modernum et pro tempore exsistentem praepositum generalem eiusdem Societatis sit facultas ad quosvis contractus seu distractus, ut emptionum et venditionum et consensuum ac obligationum et cessionum quarumlibet rerum temporalium mobilium vel immobilium, etiam in beneficialibus ac spiritualibus aliisque negotiis quibuscumque, etiam praeiudicialibus, celebrandi, et ad vendendum quosvis census, non tamen perpetuos, super bonis stabilibus collegiorum vel domorum Societatis

---

[147] Cf. Ehses, 1083.

[148] Sobre la fecha de este documento cf. supra, notas 96 y 97.

[149] En los índices del antiguo archivo de la Compañía, ARSI, *Miscell. 3*, 51 e *Instit. 202*, s. f., se hace mención de otra copia del mismo testimonio autenticada por el entonces notario de la Cámara Apostólica, Camilo Borghese, el 24 de julio de 1591, nueve años después de la bula *Ex debito*. Sin duda por el valor jurídico de la primera parte del documento.

[150] En la primera parte, que omitimos, se pide declarar que la Compañía ha sido exceptuada por el concilio tridentino de lo preceptuado en el capítulo 16 de la sesión XXV *de regularibus* sobre las renuncias y la obligación de hacer la profesión solemne apenas terminado el noviciado.

in eorundem collegiorum[e] vel domorum[d] evidentem utilitatem et habita tamen prius a Sede Apostolica facultate alienandi, ipsius generalis praepositi iudicio et cum consilio et assensu consultorum in capitulis generalibus deputatorum [151] (dummodo tamen erecta collegia vel domos alienare vel dissolvere non possit), etiam absque aliquo[f] suorum religiosorum nec ad pulsum campanae nec collegialiter[g] congregandorum consensu, scientia vel tractatu praecedente, fieri et celebrari possint et valeant; illaque sic facta et celebrata, valida et efficacia sint et esse censeantur, ac si praecedentibus tractatibus, consensu et aliis sollemnitatibus et actionibus, quae in similibus de iure, consuetudine vel alias requiruntur, facta fuissent, concedere et indulgere . . . [152].

[7v] Censuerat alias Congregatio Concilii hanc declarationem et concessionem esse faciendam. Sed quia Sua Sanctitas[h] amplius deliberandum dixerat, Congregatio iterum allocuta est hac de re Sanctitatem Suam; quae demum contentata[i] fuit concedere dictam declarationem tamquam conformem et menti et verbis dicti[k] capitis XVI sessionis 25. Quo vero ad facultatem celebrandi contractus in alienationibus bonorum religionis[l], mandavit addi condicionem: dummodo petatur postea confirmatio a Sede Apostolica, et sola signatura sufficiat.

F. Card[lis]. Alciat. [153]

a emanantis *R* ‖ *b* omnibus *T* ‖ *c R subraya* census — collegiorum, *y anota en el margen de mano del P. Polanco*: de contractibus celebrandis sine pulsu campanae etc. ‖ *d C tacha* commoditatem ‖ *e C añade* Sancta ‖ *f CT añaden* alio ‖ *g R subraya* erecta — collegialiter ‖ *h CT invierten* Sanctitas Sua ‖ *i* contenta *C* ‖ *k C tacha* concilii ‖ *l R subraya* concedere — religionis, *y anota en el margen de mano del P. Polanco*: quomodo possint celebrari contractus.

3.

Extracto de la bula « Innumerabiles fructus ». 29 de abril, 1568

Del registro original, en el Archivo Vaticano, *Reg. Vat. 1961*, f. 155-158v (=*R*). Con él hemos confrontado la edición hecha en *Litterae apostolicae quibus institutio, confirmatio et varia privilegia Societatis Iesu continentur* . . . Romae, in Collegio eiusdem Societatis, 1568, p. 101-110. La cual, en la pag. 116, atestigua haber sido corregida « iuxta collationem cum litteris originalibus factam » (= *E*) [154].

---

[151] Es decir, los PP. Asistentes.

[152] Siguen las cláusulas.

[153] Francisco Alciati (1522-1580), milanés de la familia del célebre jurisconsulto Andrés Alciati, de quien fue discípulo y heredero. Fue nombrado obispo de Città o Civita el 5 de septiembre de 1561 y creado cardenal por Pío IV el 12 de marzo de 1564. En 1566 fue constituído pro-penitenciario mayor, en sustitución de S. Carlos Borromeo, partido para Milán. Tomó parte muy activa en las SS. Congregaciones del S. Oficio, de Obispos y Regulares, y sobre todo del Concilio. Cf. Eubel, III, 45, 183; Ciaconius-Oldoinus, III, coll. 972-973.

[154] Las ediciones posteriores de la misma obra (1578, 1587, 1598, 1606, 1615 y 1635) y las ediciones del *Institutum S. I.* (Praga 1705 y 1757, Florencia 1886 y 1892) omitieron el párrafo « Ac etiam » y los siguientes, hasta las cláusulas finales, sustituyéndolos por « etc. » (en la edición de 1578) o por « Et infra » como en las antiguas decretales (en las demás ediciones). Sin duda pensaron los editores que, modificada por

[155r][a] Pius episcopus, servus servorum Dei[b], ad perpetuam rei memoriam[155].

[155v] ... Nos igitur, qui Societatem predictam[c] Nobis et Apostolice Sedi apprime charam singulari paternoque amore prosequimur, religiosos prefatos eorumque[d] singulos a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et penis a iure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati existunt, ad effectum presentium dumtaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutos fore[e] censentes; necnon Litterarum et Constitutionum ac decreti et declarationis predictorum tenores [156r] ac data presentibus pro expressis habentes; huiusmodi supplicationibus inclinati, Litteras et Constitutiones ac voluntatem et decretum necnon declarationem predicta, prout premissa concernunt, ex certa scientia, apostolica auctoritate, tenore presentium perpetuo confirmamus et approbamus ac illis perpetue et inviolabilis firmitatis robur adiicimus.

Ac etiam, quatenus opus sit, dicte Societati, quod ad faciliorem et commodiorem negociorum Societatis huiusmodi expeditionem penes modernum et pro tempore existentem prepositum generalem prefate Societatis sit omnimoda facultas[f] quosvis contractus seu distractus, ut emptionum et[g] venditionum aliarumque alienationum, consensuum et[h] obligationum et cessionum quarumlibet rerum temporalium mobilium et immobilium, etiam in beneficialibus ac spiritualibus aliisque negociis quibuscumque, etiam preiudicialibus, ac etiam instrumenta quecumque celebrandi, tam per se quam de eius licentia per aliquem vel aliquos ex superioribus illorum collegiorum vel domorum[i] ad quos pertinent res tractande iuxta eorum institutum; necnon ad vendendum quosvis census, non tamen perpetuos, super bonis stabilibus collegiorum vel domorum Societatis in eorumdem collegiorum vel domorum evidentem utilitatem vel necessitatem; habita tamen, quod ad omnem speciem alienationis attinet, a Sede Apostolica licentia alienandi vel eiusdem alienationis confirmatione, in casibus tamen [156v] illis dumtaxat in quibus alias absque dicta licentia Sedis[k] predicte[l] alienatio fieri non posset; quarum licentie videlicet et confirmationis etiam solam signaturam sufficere volumus.

Et quoad bona spectantia ad domos seu collegia provincie romane, alienatio fieri possit per dictum prepositum generalem, de consilio tamen et assensu patrum assistentium vel maioris partis eorum, qui a generali congregatione pro tempore deputantur, dummodo tamen erecta collegia seu domos alienare vel dissolvere non possit[m]; etiam absque aliquo alio religiosorum eiusdem Societatis nec ad pulsum campane neque alias collegialiter seu capitulariter congregandorum consensu, scientia vel trac-

---

Gregorio XIII la forma de los contratos, esos párrafos podían originar confusión. El apógrafo del ARSI, *Instit. 195*, 234*v*-235 es copia de la edición de 1578, con la misma omisión.

[155] Omitimos la narración o parte expositiva de la bula, en que se relatan las prescripciones de las dos Fórmulas del instituto, aprobadas respectivamente por Paulo III y Julio III, y de las Constituciones, la declaración hecha por la primera Congregación general (supra, nota 50), y la súplica presentada por la Compañía de que estos documentos fuesen confirmados. Puede leerse en *Institutum S. I.*, I, 42-43.

tatu; quo vero ad bona spectantia ad domos seu collegia extra romanam provinciam, alienatio fieri non possit per dictum prepositum aut alium eius mandato, nisi prius re proposita, discussa et votata per provincialem seu alium eiusdem Societatis ab eo deputatum ac rectorem vel prepositum necnon consultores et reliquos professos collegii seu domus cuius erunt bona, ibidem simul congregatos, et de eorum vel saltem duarum partium ex tribus consilio et assensu, eisdem auctoritate et tenore de novo concedimus et desuper indulgemus.

Ac contractus[n], instrumenta ac[o] alia [157r] predicta sic facta et celebrata, valida et efficacia esse et censeri, ac si precedentibus tractatibus, consensu et aliis solemnitatibus et actionibus, que in similibus de iure, consuetudine vel alias requiruntur, facta fuissent ...[156].

[158v] Datum Rome apud Sanctum Petrum anno Incarnationis dominice millesimo quingentesimo sexagesimo octavo, tertio kalendas maii, pontificatus Nostri anno tertio.

Iun. CLX[157]. Io. Bapta. Fauchier.
L. Anastasius.
F. Hogieda.
Collationata. Iac[obu]s Ant[oniu]s Riccobonus[p].

a R antepone en el margen B. Melchiorius ‖ *b* servus servorum Dei] etc. *en R* ‖ *c* praefatam *en E* ‖ *d Corrección de* et eorum *en R* ‖ *e* excommunicationis — fore] excommunicationis etc. *en R* ‖ *f R tacha* ad ‖ *g E omite* et ‖ *h* ac *en E* ‖ *i R tacha* Societatis predicte in eorumdem collegiorum vel domorum, *y anota etre líneas* Correctum de mandato s. d. n pp., referente r. d. B. Melchiorio secretario. Iac. Ant. Riccobonus ‖ *k R tacha la palabra empezada a escribir* predis ‖ *l* praefatae *en E* ‖ *m* possint *en E* ‖ *n En el margen, corrección de* Contractusque, *en R; E añade* et, *tachado en R* ‖ *o Corrección de* et *en R* ‖ *p E omite desde* Iun., *excepto la firma de* Fauchier, *y añade la firma* Io. Barengus.

4.

S. FRANCISCO DE BORJA. FÓRMULA DE ALIENACIÓN DE BIENES.
1 DE OCTUBRE DE 1568

Del registro oficial de las cartas circulares, ARSI, *Epp. NN.*, *115*, p. 80 (olim f. 32) (=*R*). Hemos confrontado la copia contemporánea conservada entre las respuestas a los postulados de las Congregaciones provinciales, ARSI, *Congr. 41*, f. 64 (=*C*). Otras copias en este mismo códice, f. 111v y 220v-221.

Formula alienationis bonorum Societatis Iesu extra provinciam romanam[a].

Si ex bonis stabilibus vel pretiosis mobilibus[b] vel censibus collegii vel domus alicuius aliquid videtur alienandum quacumque alienationis specie, provincialis (qui per se vel alium eiusdem Societatis adesse potest) et rector vel praepositus cum consultoribus et professis illius collegii vel domus cuius sunt bona, simul congregentur; et re proposita, tractent ac discutiant an expediat et sit in evidentem utilitatem eiusdem domus vel

---

[156] Siguen las cláusulas.
[157] Mes de tasación y tasa.

collegii huiusmodi[c] alienationem fieri ; et si illi vel saltem duae partes ex tribus consenserint, referatur ad praepositum generalem, ut facultatem tribuat (si videbitur) alienandi, iuxta Sedis Apostolicae sibi commissam authoritatem. Et non debent capitulariter neque ad sonum campanae congregari, sed more Societatis. Romae, prima octobris 1568[d].

a R anota en el margen : Commune alli provinciali ‖ *b C omite* mobilibus ‖ *c C omite* huiusmodi ‖ *d C omite* Romae — 1568.

5.

P. Everardo Mercuriano. Fórmula de alienación de bienes. 1575/1576 [158]

De un ejemplar original, con firma autógrafa, conservado en ARSI, *Instit. 189*, f. 47rv.

[7r] Iesus, Maria

Circa alienationes bonorum immobilium Societatis

In alienationibus bonorum immobilium Societatis viderentur observanda quae sequuntur, ut obvietur et dilationi et aliis incommodis quae hactenus in similibus acciderunt.

Primum, ut statim ac rectori visum fuerit suo collegio expedire ut aliquid alienetur seu census aliquis imponatur vel ut ad longius tempus quam triennii quidquam locetur, congregatis coram se consultoribus, ministro et procuratore collegii, ad plura suffragia decernant alienationem eam fore in evidentem utilitatem sui collegii, idque quam primum admonito provinciali curet scribi ad P. Praepositum Generalem, adiunctis rationibus quibus ad alienationem faciendam moventur, respondendo etiam obiectionibus quae verisimiliter fieri possent ; ut, rationibus hinc inde perpensis, praepositus generalis licentiam alienandi concedere maturo possit consilio. Quam quidem licentiam ante confectum instrumentum sat erit dare per litteras a secretario conscribi solitas ad hunc effectum, et quae nihil aliud contineant, ut exterius ostendi possent. Licentia igitur sic habita, congregatis iisdem rectore, consultoribus, ministro et procuratore, fiat stipulatio instrumenti, ad quam recte faciendam curabunt habere praesentia tria privilegia authentica : communicationem scilicet privilegiorum mendicantium a Pio V° Societati concessam sub die 7ª iulii 1571 quae incipit « Cum indefessae » [159] ; facultatem item alienandi a Gregorio XIII ordini eremitarum D. Augustini sub die quinta septembris 1572 quae incipit « Dum ad uberes » [160], nec non declarationem et extensionem usus gratiarum et facultatum Societati communicatarum ab

[158] El documento no tiene fecha ; pero cita el breve *Decet romanum pontificem* (3 de mayo de 1575), y evidentemente es anterior al breve *Apostolicae Sedis* (18 de diciembre de 1576).

[159] Cf. *Institutum S. I.*, I, 46-49.

[160] Cf. *Bullarium Romanum*, ed taurinen., VIII, 13-15.

eodem Gregorio XIII die 3 maii anni 1575 emanatas quae incipit [*sic*] « Decet romanum pontificem »[161]. Ea enim privilegia conferent maxime tum ad satisfaciendum iis quibus bona conceduntur, quod ad facultatem alienandi attinet, tum etiam ad mentionem eorum in instrumento alienationis faciendam, vel in genere dicendo Societatem habere a summis pontificibus facultatem alienandi absque alia Sedis Apostolicae confirmatione, vel etiam in specie, prout superius facta est privilegiorum ipsorum mentio, aut alias, prout ipsi cum quibus contrahunt, petiverint. Praedicti vero instrumenti copia, simplex quidem sed integra tamen et ad verbum nomineque notarii ac die et anno stipulationis omnino adhibitis, mittetur ad P. Praepositum Generalem, qui per acta notarii ratificabit in forma solita ac ratificationem authenticam, inserto alienationis toto instrumento, ad idem collegium remitti curabit. Et quamvis per suas tantum patentes litteras id facere esset satis, pauci tamen erunt saeculares homines quibus ille modus faciat satis ; nec ut per patentes fiat expedit vel Societati vel externis, cum e re utriusque partis sit ut firma remaneant omnia, nec ulli dubium quin sint firmiora per publicum instrumentum, imo et non deerunt qui dubitent an aliter facta teneant[a].

Tria autem in huiusmodi alienationibus omnino caveri curabunt tam provinciales quam rectores : primum, ne ad alienationis instrumentum cum promissione futurae ratificationis, nisi habita prius a P. Generali licentia deveniant. Alioqui, cum facile accidere posset ut P. Generalis, ex aliqua causa ab inferioribus vel ignota vel in consideratione non habita, iudicet, vel se non posse tuta conscientia alienationem ratam habere, vel, si possit, non tamen expedire, coniicient se in angustias[162]. Satis enim provideri posse videtur alicui occasioni quae moram pati non possit, si conveniant de alienatione facienda, et promittant eam certo secuturam, habita tamen prius P. Generalis licentia, quam se facile obtenturos sperare et infra breve tempus pro ratione distantiae ipsius provinciae curaturos fore dicant ;

2°, ne excedantur termini alienandi in praedicto brevi augustinianorum contenti, ea enim est ceteris omnibus facultatibus amplior et certior. Ac proinde caveatur omnino ne res aliqua concedatur in emphiteosim perpetuam aut ad plures quam duas generationes seu nominationes, nisi res essent in perpetuam emphiteosim concedi solitam ex more patriae, in quibus ius consuetudinis regionis in qua sunt servari poterit ;

[f. 47v] 3°, ne umquam promittatur per nostros aut nostris expensis impetrandum hore Sedis Apostolicae aut licentiam aut confirmationem. Cum enim ex supradictis privilegiis satis ampla sit facta Societati facultas, expedit ut ea ubique nostri utantur, et ne per petitiones confirma-

---

[161] Cf. *Institutum S. I.*, I, 56-60.

[162] En una circular sobre el uso del breve *Decet romanum pontificem*, expresaba el P. Mercuriano la misma idea con estas palabras : « Cum vero saepe accidere possit ut Generalis iudicet aut non expedire alienationem fieri aut forte non posse, nisi ex nova Sedis Apostolicae licentia, quae his temporibus tanta cum difficultate obtinetur, caveatur ne ad contractum sub ratihabitionis spe perveniatur. Sed statim, habito contractu, scribatur ad Generalem, et quidem tam plene de re tota, ut in futura confirmatione non possit difficultas ex nova causa non intellecta orta eandem impedire ». ARSI, *Instit. 40*, 53.

tionum non necessariarum praeiudicent privilegio iam concesso. Adde quod frequentissime esset propter alienationes adeundus et molestandus a nobis Summus Pontifex. Quare si qui externi pro sua maiori cautela confirmationem aliam in individuo a Romano Pontifice volent, ipsi eam sibi impetrandam curent et suis expensis expediendam.

In reliquis omnibus contractibus intelligatur debere similiter convenire collegii rectorem seu vicerectorem, consultores, ministrum et procuratorem collegii tantum, et non alios, quorum seu maioris eorum partis consensu et nominibus in ipso contractu specificatis, poterit notarius rogari de quolibet instrumento iuxta formam brevis extensionis et declarationis sub die 3 maii 1575, de quo supra, concessam, cuius exemplar authenticum habeat quilibet rector et curet observari.

Ever[ardu]s[b]

a Et quamvis — teneant *va subrayado en el ms., anotando en el margen* : Haec omitti poterunt in exemplaribus ad partes mittendis ‖ *b Autógrafo.*

PIONEER JESUIT APOSTLES AMONG THE INDIANS OF NEW SPAIN (1572-1604)

IGNATIAN PRINCIPLES PUT INTO PRACTICE

Ernest J. Burrus S. J. - Rome.

Summarium. — Cum hucusque pauci admodum inter primos Iesu sodales nominatim cognoscerentur qui operam navarunt indorum mexicanam regionem incolentium conversioni et doctrinae, recensentur hic omnes qui et linguas indigenarum callebant et easdem in hoc ministerio adhibuerunt. Recoluntur autem breviter maxima sancti Ignatii principia quibus hic omnis apostolatus inniti dici potest.

The purpose of this study is to point out to what extent the first Jesuits of New Spain devoted themselves to ministry among the Indians, both among those who were settled in towns and urban centers as also among the scattered and less civilized natives of the north and northwest. The large number of Jesuits who engaged in this apostolate in the pioneer years despite their slow start, may well come as a surprise to most students of the history of the Jesuit Province of Mexico, due to the fact that no attempt had hitherto been made to identify all such workers, the standard accounts limiting themselves to a few of the more outstanding priests ministering to the Indians.

Historical Setting

Among the major religious Orders, the Jesuits were late-comers to New Spain. When they reached Mexico City in 1572, more than fifty years had passed since Montezuma's realm had fallen to Cortez. During those formative and decisive years, the Franciscans, Dominicans, and Augustinians evangelizing in the wake of the Conquistadores, had founded their monasteries from which they established key mission stations, erected and staffed schools for the natives, studied and reduced to grammar and dictionary many of the more universal Indian languages [1]. A crowded half-century had revealed ecclesiastics and religious of no ordinary stature: Zumárraga, Vasco de Quiroga, Motolinia, Pedro de Gante, Sahagún. Expressive of the highest level of scientific study of

[1] The work of evangelization accomplished before the coming of the Jesuits is the theme of the scholarly monograph by Robert Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique* (Paris 1933). In Appendix I (pp. 345-356) are catalogued the linguistic compositions by Franciscans, Dominicans and Augustinians.

the native culture is the latter's *Historia general de las cosas de la Nueva España* [2].

By the time the Jesuits came on the scene, the first wave of enthusiasm and zeal effecting mass conversions conterminous and even surpassing the extensive thrusts of the Conquistadores in every direction had well-nigh spent itself. The Jesuits, thus, arrived at a turning point in the religious history of the nation : that of consolidation and organization, a less colorful but no less important phase than that of lightning-like evangelization.

Original Purpose of the Jesuit Mission to Mexico

When Philip II of Spain requested of the General in Rome Jesuits for Mexico, it was for the express purpose « that they devote themselves to the teaching and conversion of the Indians » [3]. Again, the Real Cédula which the Jesuit Superior of the first expedition, Pedro Sánchez, brought with him to present to the Mexican Viceroy, assured the latter that it was the royal hope that the new missionaries « through their learning and example were not only to effect no little betterment among our vassals and subjects but were also to help greatly in the teaching and conversion of the Indians » [4].

Why, then, with such definite instructions to take up work among the natives, did the Jesuits devote their main efforts during the first years to non-Indian ministry ? The answer lies both in the pressing needs of the moment and in the abilities of the new-comers themselves.

The unusual rapidity of the conversion of the natives precluded in most instances thorough instruction in the Faith. There existed the real danger that even the European conqueror, but especially his discendants, would be so completely absorbed in material interests that the things of the mind and of the soul would be neglected. True, the University of Mexico had opened its doors in 1553, but soon it became evident that preparatory schools were deficient and in many regions wanting altogether. Hence, the first decades of Jesuit endeavor emphasized schools : first, in the Capital, then in Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla and Valladolid (present Morelia).

The first Jesuits were schoolmen, not trained missionaries. Not one of the fifteen who came in 1572 knew an Indian language, not even Pedro Mercado, the only native Mexican in the contingent. Their Superior, Pedro Sánchez, was a profoundly learned doctor of the University of Alcalá. Thus, teaching was an apostolate to which all could

[2] A definitive edition of this early scientific study is still to be made; an annotated edition is that of Mexico City published in 1938.

[3] F. J. Alegre S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, vol. I (Mexico City 1841), p. 45.

[4] *Ibid.*, p. 56.

immediately apply themselves. And since it was such an evident and pressing need, it is not surprising that they should undertake it at once.

Ignatian Principles

The Ignatian principles put into practice through ministry among the natives are frequently referred to and insisted upon by contemporary documents. They are invoked by Superiors of the Order as well as by the individual workers to determine the procedure to be followed in this difficult ministry and to justify the magnitude of the efforts expended.

Foremost of such principles that have a direct bearing on our topic are the mastery and employment of the vernacular in preaching [5], dedication to such ministry as is most needed, affects the larger number and results in the greater good [6]. Ignatian principles are also the inspiration for certain apostolic methods used in the conversion and christian formation of the Indians : emphasis upon instruction through catechism [7], participation in the sacraments, in particular frequent Confession and Communion [8]. Not even such a relatively minor detail as the conferring of solemn profession for compensating attainments was overlooked by Ignatius as an incentive to serious application [9]; this principle will guide future legislators in granting such profession for proficiency in the native languages of the missions [10].

Sources

This article is based on a fairly complete series of official catologs of the members of the Mexican Province, several lists of those who knew the native languages and were employing them in the ministry, the original annual reports (commonly termed *cartas anuas* or *litterae annuae*), and letters to and from Jesuit headquarters in Rome [11]. Besides the standard histories of the Mexican Jesuits several manuscript histories have been consulted for the additional information which their

---

[5] Ignatius in speaking of the training of his men enjoined, « In concionibus ... se etiam exerceant; studeantque ad id munus obeundum linguam populo vernaculam bene addiscere ». *Const.*, III, MI, p. 131 ; the Founder provided for the teaching of the mission languages in colleges and universities, *ibid.*, p. 145.

[6] *Ibid.*, pp. 80-81, 196-197, 201-205.

[7] *Ibid.*, p. 214.

[8] *Ibid.*, p. 133.

[9] *Ibid.*, p. 165.

[10] *Institutum S. I.*, vol. II, p. 294 (decree 15 of the IV General Congregation).

[11] The more important are found in ARSI, *Mex. 1* and *Mex.* 2 (Letters of the Generals to the Mexican Province), *Mex. 4* and *Mex. 8* (Catalogs of the members of the same Province), *Mex. 14* (*Annuae*). In the present article only such references will be made as have special significance.

more detailed accounts furnish [12]. In the course of the present study it has been possible to identify the first official history of the Mexican Jesuits and its author, as explained below on page 596.

Outline of the Present Study

Possibly the best way to appreciate what was accomplished by the Jesuits from 1572 to 1604 for the Indians of Mexico is to follow chronologically the statistics of the Jesuits engaged in such ministry, along with the languages learned by them, as well as the centers from which they worked. This will constitute the first and shorter portion of the article. The second will be a series of brief biographical accounts of each of the Jesuits engaged in this ministry during the same period. Although this study, in general, extends only to 1604, when the northern missions among the barbarous Indians received new and unprecedented impetus, it does nevertheless present data beyond this time limit in such instances as help to understand the contribution made by the individual Jesuit to the subject under consideration.

Important, too, for the present study would be the legislation of the Jesuit Order regarding the Indian ministry in Mexico during these thirty-two years, but to record such would demand space available only in a bulky volume. These documents will be found in forthcoming issues of *Monumenta Mexicana* of the mission section of *Monumenta Historica Societatis Iesu.*

I. Summary of Statistics : Workers, Languages, Centers of Activity

In 1572 : not one Jesuit knew any of the native languages [13].

In 1576 : 7 Jesuits worked among the Indians : 6, in Mexico City (M. C.) ; 1 in Pátzcuaro. The languages known by them were : 5 Mexican and 1 Otomí in M. C. ; 1 Tarascan in Pátzcuaro.

In 1580 : 8 apostolic workers : 4 in M.C. ; 1 in Pátzcuaro, 1 in Oaxaca, 2 in Puebla. The languages known by them were distributed as follows : 6 Mexican : 3 in M. C., 1 in Oaxaca, 2 in Puebla. 1 Otomí in M. C. 1 Tarascan in Pátzcuaro.

In 1585: 16 apostolic workers : 3 in M. C., 6 in Tepotzotlán, 2 in Pue-

[12] Of particular help has been the manuscript of Andrés Pérez de Ribas, *Corónica y historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España* in the manuscript section (Mexican Transcripts) of the Library of Congress in Washington, D. C. The principal missing chapters of the printed edition in two volumes (Mexico City 1896) deal mainly with Indian ministry. For a scholary study of this manuscript, see : Jerome V. Jacobsen S. J., *The Chronicle of Perez de Ribas* in *Mid-America,* new series vol. 9 (1938), pp. 81-95.

[13] It is not feasible to discuss here each language or dialect, or indicate the territory where it is spoken. Of particular help, because of its clarity and competence, is Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica* (Mexico City 1864).

bla, 3 in Pátzcuaro, 2 in Oaxaca. The languages known by them were : 9 Mexican : 3 in M. C., 2 in Tepotzotlán, 2 in Puebla, 2 in Oaxaca. 5 Otomí : all in Tepotzotlán. 3 Tarascan in Pátzcuaro. Of these 16 apostolic workers, 1 in Tepotzotlán knows both Mexican and Otomí.

In 1593 : 35 apostolic workers : 3 in M. C., 9 in Puebla, 3 in Oaxaca, 1 in Valladolid, 4 in Pátzcuaro, 2 in Guadalajara, 2 in Veracruz, 5 in Tepotzotlán, 2 in Zacatecas, 4 in Sinaloa. The languages known by them were : 29 Mexican : 3 in M. C., 9 in Puebla, 2 in Oaxaca, 1 in Pátzcuaro, 2 in Guadalajara, 2 in Veracruz, 4 in Tepotzotlán, 2 in Zacatecas, 4 in Sinaloa. 7 Tarascan : 1 in Valladolid, 4 in Patzcauro, 1 in Zacatecas, 1 in Sinaloa. 6 Otomí : 1 in Veracruz, 5 in Tepotzotlán. 1 Zapotecan in Oaxaca. 1 Mazahua in Tepotzotlán. 2 know two unspecified Sinaloan languages in Sinaloa. Of these 35 apostolic workers, 4 know Mexican and Otomí ; 2, Mexican and Tarascan ; 1, Mexican, Otomí, and Mazahua ; 1, Mexican, Tarascan, and two Sinaloan languages ; 1, Mexican and two Sinaloan languages. Further, there were 19 scholastics studying unspecified languages at the Colegio de México ; and 2 subdeacons, Mexican in Puebla.

In 1594 : 36 apostolic workers distributed as follows : 7 in M. C., 3 in Puebla, 2 in Oaxaca, 1 in Valladolid, 5 in Pátzcuaro, 3 in Gaudalajara, 6 in Tepotzotlán, 3 in Zacatecas, 1 in Veracruz, 3 in Sinaloa, 2 in Guadiana (Durango). The languages known by them were : 29 Mexican : 7 in M. C., 3 in Puebla, 2 in Oaxaca, 1 in Pátzcuaro, 3 in Guadalajara, 5 in Tepotzotlán, 3 in Zacatecas, 1 in Veracruz, 3 in Sinaloa, 1 in Guadiana. 8 Tarascan: 1 in Valladolid, 5 in Pátzcuaro, 1 in Zacatecas, 1 in Sinaloa. 7 Otomí: 6 in Tepotzotlán, 1 in Guadiana. 1 Mazahua in Tepotzotlán. 3 Sinaloan : 2 know two Sinaloan languages and 1 knows one. In Guadiana 2 know a language of that region. Of these 36 workers, 4 know Mexican and Otomí ; 2, Mexican and Tarascan ; 1, Mexican, Tarascan, and two Sinaloan languages ; 1, Mexican and 2 Sinaloan languages ; 1, Mexican and one Sinaloan language ; 1, Mexican, Otomí, and a Guadianan language.

In 1595 : 44 apostolic workers distributed as follows : 7 in M. C., 4 in Puebla, 2 in Oaxaca, 1 in Valladolid, 8 in Pátzcuaro, 3 in Guadalajara, 7 in Tepotzotlán, 3 in Zacatecas, 4 in Sinaloa, 3 in Guadiana y la Laguna, 2 in San Luis de la Paz. The languages known by them were : 37 Mexican : 7 in M. C., 4 in Puebla, 2 in Oaxaca, 3 in Pátzcuaro, 3 in Guadalajara, 7 in Tepotzotlán, 2 in Zacatecas, 4 in Sinaloa, 3 in Guadiana y la Laguna, 2 in San Luis de la Paz. 11 Tarascan : 1 in Valladolid, 8 in Pátzcuaro, 1 in Zacatecas, 1 in Guadiana y la Laguna. 7 Otomí : 6 in Tepotzotlán, 1 in San Luis de la Paz. 4 Sinaloan : 1 knows two Sinaloan languages and 3 know one. 2 know languages of the Luis de la Paz region. 1 in Tepotzotlán knows Mazahua. Of these 44, 5 know Mexican and Otomí ; 3, Mexican and Tarascan ; 3, Mexican and a Sinaloan language ; 1, Mexican, Otomí, and Mazahua ; 1, Mexican and two Sinaloan languages ; 1, Mexican, Tarascan, and a language of the La Laguna region ; 1, Mexican and a La Laguna language ; 1, Mexican, Otomí, and a language of the San Luis de la Paz region. This year several of the Jesuits working in the Indian ministry in Mexico volunteered for the Philippines.

In 1596 : 53 apostolic workers distributed as follows : 14 in M. C., 6 in Puebla, 2 in Oaxaca, 3 in Guadalajara, 2 in Valladolid, 5 in Pátzcuaro, 7 in Tepotzotlán, 1 in Veracruz, 1 in Zacatecas, 6 in Sinaloa, 4 in Guadiana y la Laguna, 2 in San Luis de la Paz. The languages known by them were : 46 Mexican : 14 in M. C., 6 in Puebla, 2 in Oaxaca, 3 in Guadalajara, 1 in Valladolid, 4 in Pátzcuaro, 6 in Tepotzotlán, 1 in Veracruz, 4 in Sinaloa, 3 in Guadiana y la Laguna, 2 in San Luis de la Paz. 9 Tarascan : 1 in Valladolid, 5 in Pátzcuaro, 1 each in Zacatecas, Sinaloa, and Guadiana y la Laguna. 7 Otomí : 5 in Tepotzotlán, 1 in M. C., 1 in San Luis de la Paz. 6 Sinaloan : 1 knows two Sinaloan languages and 5 know one. 2 know a language of the Guadiana region and 2 know one of the San Luis de la Paz area. Of these 53 apostolic workers, 4 know Mexican and Otomí ; 4, Mexican and Tarascan ; 2, Mexican and a Sinaloan language ; 1, Mexican and two Sinaloan languages ; 1, Mexican, Otomí, and Mazahua ; 1, Tarascan and a Sinaloan language ; 1, Mexican, Tarascan, and Tepehuana ; 1, Mexican and Zacatecan ; 1, Mexican and a language of the Guadiana region ; 1, Mexican, Otomí, and a language of the San Luis de la Paz area ; 1, Mexican and a language of this latter area.

In 1600 : 55 apostolic workers among the Indians distributed as follows : 12 in M. C., 5 in Puebla, 8 in Tepotzotlán, 3 in Oaxaca, 6 in Pátzcuaro, 3 in Valladolid, 2 in Guadalajara, 1 in Veracruz, 2 in Zacatecas, 1 in San Luis de la Paz, 8 in Guadiana and 4 in Sinaloa. The languages known by them were : 43 Mexican : 11 in M. C., 5 in Puebla, 6 in Tepotzotlán, 3 in Oaxaca, 3 in Pátzcuaro, 2 in Guadalajara, 1 in Veracruz, 1 in Zacatecas, 1 in San Luis de la Paz, 7 in Guadiana, 3 in Sinaloa. 14 Tarascan : 1 in M. C., 6 in Pátzcuaro, 3 in Valladolid, 2 in Zacatecas, 1 in Guadiana, 1 in Sinaloa. 8 Otomí : 7 in Tepotzotlán, 1 in Guadiana. 4 Tepehuana in Guadiana. 2 Acaxee in Guadiana. 1 Totonacan in Oaxaca. 1 Gauxabana in San Luis de la Paz. 1 Guachichil in Guadiana. 2 Zacatecan in Sinaloa. 3 know a Sinaloan language and 1 knows two. Of these 55 workers, 5 know Mexican and Otomí ; 5 Mexican and Tarascan ; 1, Mexican and Totonacan ; 1, Mexican and Guaxabana ; 1, Mexican, Otomí, and Guachichil ; 1, Mexican, Tarascan, Tepehuana, and Zacatecan ; 1, Mexican, Tepehuana, and Zacatecan ; 1, Mexican and Tepehuana ; 2, Mexican and Acaxee ; 1, Tarascan and Sinaloan ; 1, Mexican and two Sinaloan languages ; 2, Mexican and Sinaloan.

In 1604 : 64 apostolic workers : 22 in M. C., 4 in Puebla, 3 in Tepotzotlán, 3 in Oaxaca, 2 in Guadalajara, 5 in Pátzcuaro, 1 in Valladolid, 1 in Veracruz, 2 in Zacatecas, 2 in Guadiana, 5 in the Mission of Parras, 2 in the Mission of Papasquiaro, 4 in Topia, 2 in San Luis de la Paz, 6 in Sinaloa. The languages known by them were distributed as follows : 56 Mexican : 21 in M. C., 4 in Puebla, 3 in Tepotzotl , 3 in Oaxaca, 2 in Guadalajara, 1 in Pátzcuaro, 1 in Veracruz, 2 in Zacatecas, 2 in Guadiana, 4 in the Mission of Parras, 2 in the Mission of Papasquiaro, 4 in Topia, 2 in San Luis de la Paz, 5 in Sinaloa. 11 Tarascan : 3 in M. C., 5 in Pátzcuaro, 1 in Valladolid, 1 in the Mission of Parras, 1 in Sinaloa. 5 Otomí : 3 in Tepotzotlán, 1 in Guadiana, 1 in San Luis de la Paz. 5 Zacatecan in the Mission of Parras. 2 Tepehuana in the Mission of Papasquiaro. 4 Acaxee

in Topia. 1 Guaxabana in San Luis de la Paz. 3 Sinaloan in Sinaloa. 1, Guazave in Sinaloa. 1 Ocoroni in Sinaloa. Accordingly, 4 knew Mexican and Otomí; 3, Mexican and Tarascan; 3, Mexican and Zacatecan; 1, Tarascan and Zacatecan; 2, Mexican and Tepehuana; 4, Mexican and Acaxee; 1, Mexican and Guaxabana; 1, Mexican, Tarascan, and Guazave; 2, Mexican and Sinaloan; 1, Mexican and Ocoroni.

To sum up: from none in 1572, when the Jesuits arrived in Mexico, to 1604, the number of Jesuits working among the Indians and knowing one or more of their languages rose to 64, out of a total of 119 priests, not all of whom had finished their studies. By consulting the available manuscript sources in addition to the catalogs cited above, the total number who so devoted themselves during this period was 109, of whom 2 were lay brothers, as may be seen in the second section of this article, pages 580 to 596. Not counting the numerous unspecified native languages of the northern missions, which were usually known along with at least Mexican, the following were used by the pioneer Jesuits among the Indians of Mexico: 88 Mexican, 20 Tarascan, 14 Otomí, 7 Zacatecan, 5 Acaxee, 3 Tepehuana, and 1 each: Chichimecan [14], Chontalpa [15], Cuitlateca, Guachichil, Guaxabana, Guazave, Mazahua, Ocoroni, Totonacan, and Zapotecan. Of the 109 « lenguas », 9 knew Mexican and Otomí; 5, Mexican and Acaxee; 5, Mexican and Zacatecan; 5, Mexican and Tarascan; 2, Mexican and Tepehuana, and 1, each of the following groups: Mexican and Totonacan; Mexican and Guaxabana; Mexican, Tahue, and Ocoroni; Mexican, Otomí, and Guachichil; Mexican, Otomí, and Mazahua; Mexican, Tarascan, and Guazave; Mexican, Tepehuana, and Zacatecan; Mexican, Tarascan, Cuitlateca, Chontalpa, and Matlaltzinca; Chichimecan and Zacatecan; Tarascan and Zacatecan.

II. Alphabetical List of Pioneer Jesuits in the Indian Apostolate

Agustín, Juan, born c. 1567 in Zacatecas, Mexico, entered the Society of Jesus July 27, 1584. Stationed at Mission of Guadiana from 1594 to death on April 29, 1602. Founder of Mission of Parras.

Ahumada, Luis de, born c. 1573 in Jerez de la Frontera in Spain, joined the Order as a priest January 25, 1596. Worked from 1598 among Mexican speaking Indians of Puebla; by 1604 he had been working for an indefinite period in the Río de las Nazas station of the Mission of Parras, where he was learning Zacatecan. After some years he was called back to the interior of the Province to take up administrative work. He died on

[14] Orozco y Berra refers (*op. cit.*, p. 8) to the grammar and dictionary of Father Diego Díaz Pangua, entered below, as one of the proofs that Chichimecan is to be considered a specific Indian language and not a generic term including many native languages.

[15] One might be tempted to think that Pérez de Ribas, who furnishes this information (*op. cit.*, lib. III, cap. 14, ms.), has confused it with the well known Chontal language; but as there is a district in Mexico called Chontalpa(n), it may well be that it is to this region that reference is made (cf. Orozco y Berra, *op. cit.*, p. 21).

May 18, 1629 while Rector of the Colegio del Espíritu Santo in Puebla.

Alarcón, Gabriel de, born c. 1565 in the diocese of Cuenca, Spain, donned the Jesuit cassock in 1591 and came to Mexico in 1599. He immediately began the study of Tarascan in Pátzcuaro, despite the fact that he had finished only one year of philosophy. In 1604 he is credited with having learned Tarascan and used it in instructing the natives. More pressing work kept him from continuing the apostolate he had begun ; in 1614 he is Province Treasurer. The last entry is that of the 1620 catalog.

Altamirano, Hernando, born c. 1572 in Puebla, Mexico, entered the Jesuit noviciate on February 25, 1588. He used the Mexican language in ministry in Mexico Gity before his ordination in 1600. Four years later he was Rector of the Colegio de San Jerónimo in his native Puebla, where he made use of his knowledge of Mexican in behalf of the Indians. The 1607 catalog furnishes the last entry : he is working among the Indians of Tepotzotlán.

Arista, Francisco de, born c. 1565 in Oaxaca, Mexico, joined the Jesuits on March 7, 1583. Father Arista has one of the longest — over 57 years — and most successful records of Indian ministry in the Mexican Province. While still in his studies, he is credited with putting to apostolic use his knowledge of Mexican : « sabe lengua [mexicana] y ya ayuda en ella » states the 1592 catalog of the Colegio de México. Two years later he is stationed as a priest in Zacatecas attending to Indian ministry. Succeeding reports from 1604 to 1614 credit him with knowing and employing Tepehuana and Zacatecan in the northern missions. In 1620 we find him at the opposite end of the Province, as Rector of the Colegio in Guatemala, but still engaged in the Indian apostolate ; he continued here until his death in 1649.

Arnaya, Nicolás de, born c. 1557 in Segovia, Spain, entered the Jesuit Order on April 12, 1577. Already in 1586 we find him attending to the ministry of the Otomí Indians of Tepotzotlán. After mastering this language, he then learned Mexican to be able to use it before 1593. In 1596 he was stastioned in the Mission of San Luis de la Paz, where he had been studying an unspecified language of that area since the previous year. Four years later he was Superior of Guadiana and studying Guachichil. In 1604 he had returned to Tepotzotlán this time as Rector, yet nonetheless engaged in ministry to both Mexican and Otomí Indians. During the remaining nineteen years of his life, he was called upon to fill numerous administrative positions : Rector of Puebla, Master of Novices, Provincial, Superior of the Casa Profesa until his death on March 21, 1623, but even so, he is regularly designated « Obrero de indios ». It lies beyond the scope of this article to list his numerous writings.

Avendaño, Cosme de, born c. 1559 in Mexico City, joined the Society of Jesus on July 3, 1579. Even before his ordination in 1593, he had helped out with ministry among the Mexican Indians. Whether stationed in Mexico City (1595-1600), Oaxaca (1600) or Zacatecas (from 1614), he everywhere devoted himself to work among the natives until his death on October 31, 1623.

Bonifaz, Luis de, born c. 1574 in Seville, Spain, entered the Order at the age of twenty-two. He is first recorded as devoting himself to Indian

ministry in 1604 in Sinaloa, employing a native language of that area. After some twenty years in the missions of Sinaloa, he was called upon to take over numerous administrative positions, twice being designated Superior of the entire Mexican Province (1635-1638 ; 1641-1644) ; he died, while Provincial, on March 16, 1644.

Bravo, Cristóbal, born c. 1555 in Carrión in the diocese of Palencia in Spain, joined the Jesuits in 1576. Already in 1585 he is listed as a worker among the Tarascans of Pátzcuaro. He continued the Indian apostolate here and in the neighboring Colegio de Valladolid until 1604, when he is assigned to the Colegio de México and also knows Mexican. In 1607 he was secretary to the Provincial Castro and in 1609 to Cabredo ; death carried him off in 1610, before he was able to return to his Indian ministry.

Cabrera, Cristóbal, born 1553 in Puebla, Mexico, entered the Jesuit Order in 1573. Upon finishing his studies in 1585, he was appointed to the Colegio de México to work among the Indians of the city. Five years later, May 14, 1590, death cut short what promised to be a successful apostolate among the Indians.

Cano, Agustín, born c. 1559 in Mexico City, joined the Society on November 1, 1576. Twelve years later we find the first official record of his working among the Indians, first those of Mexico City, and then from 1595 to 1600 in Puebla. He is credited with having mastered Mexican. In 1604 he is designated professor of scripture, in which he became eminent, yet nevertheless continues to work among the Indians. On September 23, 1622, while Rector of Valladolid, he was claimed by death.

Carmona, Juan de, born c. 1562 in Medellín, Spain, donned the habit of a Jesuit on October 30, 1581. His record in Mexico is a brief one : in 1592, while still a student, he helped out with Indian ministry ; as a priest stationed first at the Colegio de México in 1595 and the following year at the Colegio de Valladolid, he is credited with having mastered the Mexican language to use it in the Indian apostolate. He was dismissed in 1596.

Carvajal, Juan de. See : Limpias Carvajal, Juan de.

Castañeda, Antonio de, born c. 1572 in Sultepec, Mexico, entered the Jesuit noviciate on February 11, 1590. The 1600 catalog furnishes the first entry of his Indian apostolate, that among the Tarascans, whose language he knew, and further informs us that he had been working among those of Valladolid for the last three years. From a letter of the General to the Provincial in 1604, we know that Father Castañeda had requested to join some other Jesuit Province. There is no further mention of him in official records of the Mexican Province.

Chávez, Juan de, born c. 1562 in Seville, Spain, entered the Society on March 22, 1583. He is first mentioned as a worker among the Indians, Tarascans, no doubt, while Rector of Valladolid in 1592. Appointed three years later to work in the Colegio de México, he took up the study of Mexican to devote himself to the Indians of the Capital. The 1604 Province report is the last to mention him.

Contreras, Francisco, born c. 1567 in Puebla, Mexico, entered the Order on March 25, 1593 as a priest who had a mastery of Mexican. While

in the Puebla noviciate he began his Jesuit apostolate among the Indians of that area. Thirty years of successful Indian ministry in Puebla, Zacatecas, and Oaxaca were to follow until his death on April 4, 1625, while Rector in the latter city.

Cortés, Ignacio de las, born c. 1574 in Tudela, Spain, became a Jesuit in 1594. While still a scholastic in the Colegio de Pátzcuaro, he studied Tarascan, in which he progressed rapidly, but in 1602 he volunteered for the Philippine Mission. There nearly a half century of ministry awaited him among the Tagalogs, death not claiming him until May 14, 1650.

Covarrubias, Luis de, born c. 1562 in Constantina of the diocese of Seville, Spain, joined the Society on February 23, 1579. He was to devote nearly thirty nears to ministry among the Mexican Indians, first in Puebla, then in Guadalajara, Mexico City, Zacatecas and then again in Puebla, until called to devote himself to administrative tasks. He died on June 25, 1626.

Cueto, Diego de. See : González Cueto, Diego de.

Curiel, Juan de, born c. 1541 in Aranda de Duero, Spain, entered the Jesuit noviciate of Alcalá in 1565. He came as a scholastic in the first contingent of Jesuits to reach Mexico in 1572. Ordained in the following year, he was the first Jesuit priest to learn one of the native languages. By 1575 he had learned Tarascan sufficiently well to it use in the sacred ministry of Pátzcuaro ; bright hopes were cut short by the fatal plague that carried him off in March of 1576.

Díaz, Juan, born c. 1544 in Jerez de la Frontera, Spain, entered the Order at the age of twenty-three. He came to Mexico in the expedition of 1579, and already the next year began to hear confessions and to preach in Mexican in Puebla. In 1585 he was stationed at Tepotzotlán, where he carried on the same ministry among the Otomí Indians. His promising apostolate was cut short by death in the Colegio de México in 1589.

Díaz de Pangua, Diego, born c. 1572 in San Martín, Mexico, joined the Jesuits on February 18, 1590. He began his long career of Indian ministry in 1599 among the Indians of the Capital. Besides Mexican he employed Zacatecan and Chichimecan [16] in the northern missions, and wrote a grammar and dictionary of the first and sermons in the second. He died at the Casa Profesa in the Capital on April 25, 1631.

Díez, Jerónimo, born c. 1562 in Simancas, Spain, entered the Society in 1578. His long career as apostle to the Indians started among the Mexicans of Guadalajara in 1590. After mastering their language, he turned to Tarascan, employing it in Pátzcuaro and Valladolid. In 1600 he was stationed in Zacatecas, but in 1604 he returned to Valladolid, this time as Rector of its Colegio. Numerous administrative positions, that of Provincial from 1627 to 1632 among them, limited the years and efforts of Indian ministry. He died in 1652, at the age of ninety.

Domínguez, Tomás, born c. 1579 in Villa de los Lagos, Mexico, became a Jesuit at fifteen. Before completing his course of studies, he was able to make use of his knowledge of Mexican. Administrative positions in the

---

[16] See note 14.

Province prevented him from devoting all his time to the Indian ministry for which he possessed the necessary linguistic qualifications. In 1604 he gave what time he could from Tertianship to Indian ministry in the Capital. The 1607 report indicates that he was busy with the same kind of apostolate in Guadiana. In 1618 he inaugurated the Jesuit foundation far to the south in Merida, Yucatan. He died in Mexico City in March of 1635.

Encinas, Francisco de, born c. 1570 in Avila, Spain, entered the Society of Jesus on July 24, 1584. He came to Mexico in 1594. The 1600 catalog, without specifying the locality, states that he was attending to Mexican ministry ; shortly afterwards he went to the Philippines.

Fernández (or Hernández), Alonso, was born in 1525 in Siles, Spain. Ordained a priest in Cartagena, Spain, in 1549, he entered the Jesuit Order in Mexico in 1573. As he already knew Mexican, he could devote himself immediately to Indian ministry and proved one of the most zealous in the terrible 1575-1576 plague that desolated the land. He spent his seventeen Jesuit years as an apostle to the Indians of Mexico City, Oaxaca, and Puebla, dying in the latter city on January 2, 1590.

Fernández, Juan, born in 1544 in Montilla, Spain, entered the Jesuit noviciate of Seville in 1566. He was raised to the priesthood in Oaxaca in 1577, the very year of his arrival in Mexico. He learned both Mexican and Otomí. In 1580, we find him working among the Indians of the Capital, while stationed at the Colegio there. His promising career as an apostle to the natives was cut short by an early death not long after this last entry.

Ferro (Ferri), Juan, born c. 1551 in Montefalcone in the diocese of Fermo in Italy, joined the Sicilian Jesuits in 1569. He came to Mexico in 1578. Less than two years later we find him working among the Tarascans of Michoacán, whose language he mastered and in which he carried on his apostolic work among them for nearly thirty years, stationed the greater part of the time at the Colegio of Pátzcuaro. In 1593 he was also using Mexican in the ministry ; later he was to learn Cuitlateca, Chontalpa [17], and Matlaltzinca. The extant accounts composed by him of the Indians among whom he worked show that he acquired a wide knowledge of their lore and culture. He died in Pátzcuaro on August 23, 1617.

Font, Juan, born in August of 1574 in Tarrasa, Spain, donned the Jesuit cassock in 1594. Six years later he was stationed at Guadiana, Mexico, devoting his efforts to learning Tepehuana. In 1604 he had sufficient mastery of Tepehuana to use it in the Mission of Papasquiaro and had also learned Mexican. That same year he founded the town of Zape, which twelve years later was to be the scene of his martyrdom. From the Tepehuanes, Font went in 1607 to the lower Tarahumares, the first Jesuit to evangelize them. In the uprising of the Tepehuanes in 1616 which cost the lives of six Jesuit priests, Font fell on November 19th. His name was commonly written « Fonte ».

---

[17] See note 15.

Fuenmayor, Hernando de, born c. 1572 in Madrid, Spain, entered the Society at the age of twenty. He came to Mexico in 1594. In 1604 he was working among the Indians of the Mission of Topia ; at that time he knew Mexican and was already using Acaxee in the ministry. Shortly after this he was appointed Superior of the Mission, but ill health soon forced him to return to the less strenuous life of the interior of the Province. He died in the Casa Profesa of the Capital on March 4, 1648.

Gallegos, Juan, born c. 1569 in Mexico City, joined the Order on September 1, 1587. At the completion of his course of studies in 1600, he devoted himself to ministry among the Mexicans of Guadalajara, at which time he already knew their language. In 1612 he accompanied the Benedictine Bishop of Guadalajara, Juan del Valle, on his visit to the northern missions on into Sinaloa. Upon his return to Guadalajara, he continued in his Indian ministry there. The last entry is the 1627 catalog.

Gómez, Cristóbal, born c. 1572 in Fregenal de la Sierra, Spain, entered the Jesuit Order at the age of eighteen, and came to Mexico in 1594. Ten years later, while stationed at Veracruz, he is credited with knowing Mexican sufficiently well to hear confessions in it. He does not seem to have devoted himself further to the language. He was called upon to conduct missions in the interior of the Province to the Spanish speaking citizens. He died on February 10, 1638.

Gómez, Hernán, born c. 1543 in Arzila in Africa, a Portuguese possession at the time, entered on October 23, 1573 the Order in Mexico, as a priest with considerable experience in ministry among the Mexican and Otomí Indians. When the Jesuits opened, in 1585, their first school for the learning of the native languages, in Huitzquilucan, Father Gómez was appointed instructor of his fellow Jesuits. In 1593 he was carrying on his Indian apostolate in Otomí, Mexican and Mazahua, an entry that will be repeated until his death on September 1, 1610. Bibliographists record a manuscript « Arte de lengua Otomí » by him.

González, Diego, born c. 1566 in Carrión (also termed Atlixco or Atrixco) in Mexico, came to the Jesuit noviciate on September 29, 1584. He began his successful career as an apostle of the Indians in 1592, which did not end until his death fifty-two years later on January 12, 1644. The language he first learned and employed most frequently was Mexican ; while in Oaxaca in 1600, he learned Totonacan to use in the ministry.

González Cueto, Diego de, born c. 1575 in Mexico City, entered the Society at the age of seventeen. While still a priest in the course of his formation, he preached and heard confessions in Mexican, but the Indian languages in which he was to carry on his apostolic work were those of the northern missions, especially in Topia. Death claimed him after a half century of Indian apostolate, in the midst of his ministry at San Ignacio de Piaxtla, on July 2, 1653.

Gutiérrez, Francisco, born c. 1558 in Guadalajara, Spain, joined the Society of Jesus on December 2, 1580. We first meet him in 1596 as an apostolic worker among the Indians in their native language in the Mission of Guadiana. Administrative and teaching positions soon called him back to the Province. According to the last entry, he was stationed in 1604 at the Colegio in Pátzcuaro.

Guzmán, Francisco de, born c. 1567 in Palencia, Spain, joined the Jesuits in 1582. While still a student of theology he came to Mexico in 1588. After being able to use Mexican in the ninistry of Tepotzotlán beginning in 1592, he took up the study of Otomí; four years later he is credited with knowing both languages well and using them in the Indian apostolate. The last entry is that of 1600, when he was still in Tepotzotlán and devoting himself to work among the natives.

Hermosa, Bartolomé de, born c. 1560 in Oropesa, Spain, entered the Society on August 6, 1580. He came to Mexico in 1588 while still a student of theology. In 1596 he was in the Sinaloan missions studying there an unspecified Indian language of that region. Father Luis Covarrubias, Superior of Zacatecas, had written the General in 1604 of the fine work that Hermosa had been accomplishing among both Indians and Spaniards; the General's answer in 1605 contains the last mention we possess of Hermosa.

Hierro, Diego del, born c. 1574 in Córdoba, Spain, joined the Order in 1591. In 1600 he was stationed at the Colegio de México where he was studying Mexican, and later that same year is recorded as us ng it in the ministry in Mexico City. In 1604, while in Puebla, he was devoting himself to the same work. But from a letter of the Provincial, Ildefonso de Castro, written to the General in 1606 we are informed of his dismissal from the Order.

Jiménez, Pedro, born c. 1575 in Atlixco, Mexico, donned the Jesuit cassock at the age of sixteen. In 1604, while in Tertianship in the Capital, he is credited with h ving a very good knowledge of Mexican, which he will put to effective use in the ministry in various cities in the interior of the Province. The last entry is that of 1638 when he was devoting himself, despite feeble health, to the Indians of Puebla. There are numerous extant letters of the Jesuit General attesting to his successful Indian apostolate.

Larios, Diego, born c. 1574 in Atlixco, Mexico, came to the Jesuit noviciate at the age of nineteen. Even before finishing his course of studies, he was using Mexican in the ministry. By 1604 he is qualified as an expert in the language. He was called upon to devote himself to many administrative positions; thus, in 1618, while Rector of San Pedro and San Pablo, he effected the amalgamation of that college with San Ildefonso. In the last entry, that of 1632, he is stationed at Tepotzotlán.

Laurencio, Juan, born c. 1562 in Paracuellos, Spain, joined the Society on May 1, 1577. He came as a priest to Mexico in 1588. Already in 1589 he was credited with being able to hear confessions and preach in Otomí, in the Tepotzotlán area. While still in Tepotzotlán, he learned Mexican as early as 1595. In 1596, despite his being Rector of the Seminario de San Ildefonso in Mexico City, he continued his Indian apostolate. We find him in 1604 as Rector of Guadiana, where he devoted himself to Indian ministry. His was a varied apostolate: many years at the Casa Profesa and even army chaplain; in 1622 he was appointed Provincial. He died on May 26, 1633.

Lezcano, Pedro, born c. 1562 in Vitoria, Spain, became a Jesuit on April 8, 1580. In 1593 he was stationed in Oaxaca, where he is credited with learning Zapotecan and hearing confessions in it for the past year. In 1604 he was helping out in Veracruz, but we learn from a letter of the General to the Provincial, Ildefono de Castro, written that very year that Father Lezcano was to return to Spain.

Limpias Carvajal, Gaspar de, born c. 1567 in Puebla, Mexico, entered the Jesuit noviciate on February 28, 1589. Ordained only seven years later, he was able immediately to use Mexican in the ministry. Even while Rector of San Ildefonso in the Capital in 1604, we find him still devoting himself to his first ministry. Administrative positions, however, claimed more and more of his time during the long life that remained to him. He died in 1647, at the age of eighty according to the early catalogs, but eighty-five according to Pérez in his *Corónica*[18]. He is often referred to as Gaspar de Carvajal.

Llanos, Bernardino, born c. 1560 in Ocaña, Spain, donned the Jesuit cassock on June 28, 1574. While at the Colegio de México, in 1596, he was using Mexican in ministry, but four years later while stationed at the same college, he was forced to devote all his time to lecturing. Teaching and administrative work, the last as secretary to the Provincial in 1638, took him away from his first apostolate.

Lomas, José de, born c. 1576 in Zacatecas, Mexico, entered the Society at the age of sixteen. Already in 1604, while making his Tertianship in the Capital, he was credited with being able to hear confessions and preach in Mexican. An account of his eminently successful work in the northern missions lies beyond the time-limit of this study. He died in Valladolid (Morelia) in 1634.

López, Gregorio, born c. 1561 in Seville, Spain, entered the Order on May 8, 1578. He came to Mexico in 1584, and was destined to spend exactly twenty years here before proceeding to the Philippines of which he became one of the most effective apostles. During his years in Mexico he devoted sixteen to ministry among the Mexicans of Puebla and the Capital. He died in the Philippines on July 22, 1614.

López, Jerónimo, born in 1530 in Seville, Spain, entered the Society as a priest on May 8, 1578. Before the end of his two years of noviciate he devoted himself in Mexico City to ministry among the Mexican Indians. In 1585 he was carrying on similar ministry among the Indians of Puebla. From 1593 or earlier until his death in the Colegio of Guadalajara on November 27, 1596, he worked among the Indians of the vicinity.

Lorra, Gaspar de, born c. 1568 in Mexico City, entered the Jesuit Order on June 19, 1585. Beginning about 1594 in Veracruz, he used his mastery of Mexican to work among the Indians of that region. His bright promises of becoming a successful apostle of the natives came to nought through his dismissal about 1598.

Maldonado, Gaspar de, born c. 1567 in Mexico City, joined the Jesuit Order on September 29, 1584. Only eight years later he was stationed at

---

[18] *Op. cit.*, vol. I, p. 373.

the Colegio de México devoting himself to ministry among the Mexican Indians whose language he was credited with knowing exceptionally well. In 1595 and 1596 he attended to the same type of ministry from the Colegio in Oaxaca, but was dimissed from the Order on September 20, 1598.

Malo, Basilio, born c. 1570 in Daroca, Spain, donned the Jesuit habit in 1590. In 1600, while at Tepotzotlán, he was devoting himself to the study of Otomí ; three years later he was stationed in Zacatecas. He died in Guatemala on September 28, 1613.

Márquez, Andrés, born c. 1562 in Ribadeo in the diocese of Mondoñedo in Spain, donned his Jesuit cassock on February 21, 1578. While in Puebla in 1596 he was working among the Mexican Indians. The last entry is that of 1600.

Márquez, Melchor, born c. 1562 in Mexico City joined the Jesuits on February 22, 1579. Before being able to master Mexican thoroughly and to use it to any great extent, he was called upon to be Superior. He died on December 28, 1637.

Mejía, Hernando, born c. 1575 in Villanueva, Spain, joined the Society at the age of eighteen. In 1604 he was stationed in the Mission of Topia devoting himself to Indian ministry ; he already knew Mexican at that time and was employing Acaxee in the apostolate. In 1607 he was Rector of San Ildefonso in Mexico City and later spent many years as Superior and apostolic worker in Guatemala ; during the last years of his life he worked in the Capital. Everywhere he continues his Indian ministry until his death on December 23, 1637.

Mendes, Pedro, born c. 1559 in Vila Viçosa in the diocese of Evora in Portugal, joined the Order on September 5, 1575 [19]. He came to Mexico in 1588. He early gave evidence of his exceptional talent for learning Indian languages which was to make him one of the most successful apostles among the natives. He began to make use of Mexican in Puebla in 1592. In 1594 he was applying himself in Culiacán, Sinaloa, to Tahue, while awaiting orders to advance after the martyrdom that year of Father Gonzalo de Tapia. The 1595 catalog credited him with having mastered Mexican and with now applying himself to one of the languages of the Sinaloan region. In 1607 he was listed as a worker in Mexican and Ocoroni. It lies beyond the limits of the present study to list either his writings or all the languages he necessarily learned to minister to the tribes along the mission frontier. He died in the Casa Profesa on July 22, 1643.

Meneses, Gaspar de, born c. 1565 in Puebla, Mexico, began his noviciate on April 6, 1583. While in his studies, in 1592, he helped out with ministry among the Mexicans of Puebla. The next year he employed Mexican in the Indian apostolate of Oaxaca. The Capital will claim him for similar ministry for several years beginning in 1596, but it is the northern missions and Tepotzotlán to which he will devote some thirty years of his exceptionally active and successful life, dying on November 22, 1631.

Molina, Luis de, born c. 1572 in Cuenca, Spain, entered the Society of Jesus at the age of eighteen, and came to Mexico in 1594. He was a nephew

---

[19] The most complete account of Mendes is furnished by John BANNON S. J., *Black-Robe Frontiersman : Pedro Méndez, S. J.*, in *The Hispanic American Historical Review*, 27 (1947) pp. 61-86.

of Luis de Molina of theological fame. Although he knew Mexican well enough to hear confessions and preach in it by 1604, his outstanding qualities as a sacred orator in Spanish, teacher of philosophy and administrator, claimed his time. He died on January 3, 1641.

Monsalve, Diego, born c. 1566 in Guatemala, joined the Order on May 13, 1588. He is credited with knowing Mexican as early as 1594, and a year later he is working among the Indians of San Luis de la Paz, where besides using Mexican he is learning Guaxabana, which later reports inform us he employed many years in the ministry. After more than a quarter of a century in the northern missions, he was summoned back to the Province to help out with ministry at the Colegio in Guadalajara. A letter of the General in 1622 to the Provincial contains the last mention of Father Monsalve.

Montoya, Tomás de, born c. 1569 in Sombrerete, Mexico, joined the Jesuits on July 13, 1586. He either knew Mexican before his entrance or learned it early in his Jesuit life, for as a young scholastic he is credited with knowing it and using it to the limited extent permitted by his status. He was accepted for the Philippine mission, setting sail from Acapulco on March 22, 1595.

Ñagas, Bartolomé de, born c. 1570, in Puebla, Mexico, came to the Jesuit noviciate on February 25, 1588. He began in 1600 to employ Mexican in ministry in Puebla, and in 1604 was devoting himself to similar work from the Casa Profesa in Mexico City, but was dismissed from the Order at the close of that year.

Ordóñez, José, born c. 1571 in Leche of the diocese of Valencia, Spain, donned the Jesuit habit in 1591. While still in his studies in Tepotzotlán, he also applied himself to the learning of Otomí and used it to the extent allowed by his non-sacerdotal status. In 1602, before being ordained, he was dismissed from the Order.

Ortigosa, Pedro de, born in 1546 in Ocaña, Spain, became a Jesuit on May 3, 1564. He headed in 1588 a contingent of seventeen Jesuits to Mexico. He is best known in Mexican history for his long and eminent teaching of theology, yet through many years the catalogs note that he knew Mexican well enough to hear confessions in it. He died on May 11, 1626. His name is often found in the form of « Hortigosa ».

Peláez, Martín, born 1558 in Provencio of the diocese of Cuenca, Spain, joined the Order on March 13, 1581. In 1594, we meet him learning one of the languages of Guadiana, where he is stationed. Only one year later he began the study of the second native language, this time the more universal Mexican, which he put to apostolic use that very year and continued to do so even after he was summoned back to the interior of the Province. The last entry is that of 1607.

Pérez de Ribas (or Rivas), Andrés, born 1575 in Córdoba, Spain, entered the Society as a priest in 1602 and came to Mexico the same year [20].

---

[20] There is a scholarly monograph on him by Peter M. Dunne S. J., *Andrés*

In 1604 he was stationed at the Colegio in Puebla, where despite his status as a novice, he had been using Mexican in the ministry. Later that same year he set out with Father Carlos Villalta, whose entry is found below, for San Felipe in Sinaloa. Father Pérez' long career as a missionary of the northern frontier, his administration as thrice Rector of the Colegio de México, as Provincial, and an account of his writings lie beyond the limits of this study. He died in Mexico City on March 26, 1655.

Pérez, Juan, born c. 1565 in Mexico City, came to the noviciate on April 6, 1581. He knew Mexican sufficiently well by 1593 to hear confessions and preach in it ; at the time he was stationed at the Colegio de México. The next year he was appointed to the Colegio in Guadalajara, where he continues in the Indian apostolate for many years ; in 1628 he was appointed Rector of the Colegio. The last entry is 1632.

Pérez, Martín, born c. 1560 in San Martín, Mexico, joined the Jesuits on July 15, 1577. With the protomartyr Gonzalo de Tapia, he founded in 1591 the first mission among the uncivilized Indians, that of San Felipe y Santiago on the Sinaloa River. Besides Mexican which he mastered with unusual perfection, Pérez is credited already in 1595 with having learned two unspecified languages of Sinaloa. He continued in the Indian ministry of Sinaloa until his death there on April 25, 1626.

Plaza, Juan de la, born 1527 in Medinaceli, Spain, entered the Society as a priest and doctor of theology in 1555. He came as Visitor of the Mexican Province from Spain via Peru in 1579, and stayed on as Provincial from 1580 to 1585. The General writes him in 1584 to praise him for his zeal in promoting the native languages and the Indian ministry and, in particular, for his learning and using them, thus setting an example to others. The native languages he learned are not specified either here or elsewhere. He died in Mexico City on December 21, 1602.

Ramírez, Francisco, born c. 1553 in León, Spain, became a Jesuit on April 16, 1570. He came to México in 1579. In 1585, while stationed at Pátzcuaro, he was already attending to ministry among the Tarascans, having learned their language well. He is regularly termed a « gran lengua tarasca », and was to devote over a half century to ministry among these Indians, on whom he wrote several very important treatises, some of which are still extant. Death claimed him on June 22, 1630.

Ramírez, Jerónimo, born c. 1559 in Seville, Spain, entered the Order on July 1, 1578. He was using Mexican and Tarascan in the ministry by 1590. In 1592 we find him hearing confessions and preaching in these two languages in Zacatecas. By 1595, while stationed at Guadiana, he had studied a third language, Tepehuana, and in the following year is using it in the ministry. In 1600 he carried on his work in a fourth native language, Zacatecan. In 1604 he was back in the interior of the Province, this time at the Casa Profesa attending to Mexican and Tarascan ministry. He died on January 12, 1621.

Ramírez, Juan, born c. 1576 in Zacatecas, Mexico, joined the Order at the age of eighteen. Beginning in 1604, while making Tertianship, he

---

Pérez de Ribas, Pioneer Black Robe of the West Coast, Administrator, Historian (New York 1951).

was recorded as working among the Mexican Indians of the Capital until his dismissal in 1615.

Ribas (or Rivas), Miguel de, born c. 1574 on the island of Majorca, Spain, donned the Jesuit cassock in 1594. In 1600 while at the Colegio in Pátzcuaro he studied Tarascan ; by 1604 he could use it in the ministry. He devoted his entire life to this one ministry, dying in the same Colegio in 1638.

Rincón, Antonio del, born 1556 in Puebla, Mexico, entered the Society on August 25, 1573, as a priest and apostle among the Mexican Indians. After one year noviciate in the Order he resumed his earlier ministry, and continued until his death near Puebla in 1600. His *Arte Mexicana*, published in Mexico City in 1595, was the first grammar of a native language published by the Jesuits in Mexico [21].

Ríos, Ambrosio de los, born c. 1568 in Pamplona, Spain, entered the Jesuit noviciate on April 23, 1585. He was to become one of the outstanding apostles of the Tarascans among whom he worked for over forty years and whose language he mastered as also that of the Mexicans. He died in 1637 and was buried in Pátzcuaro.

Ríos, Guillermo de los, born c. 1567 in Ecija, Spain, entered the Order on April 23, 1585, the same day as the Ríos of the preceding entry. He came to Mexico in 1594, and immediately went to Pátzcuaro to begin the study of Tarascan. By the end of the year he was credited with being able to hear confessions and preach in the language. In 1600 he was professor of philosophy in the Colegio de México, but by 1604 he was back in the Colegio in Pátzcuaro where he was Rector and worker among the Tarascans. In 1614 he was stationed at the Casa Profesa and in 1624 was Rector of the Colegio de México. Death claimed him in 1635.

Rodríguez, Nicolás, born c. 1561 in Seville, Spain, entered the Society on August 30, 1581. The first mention made of his ministry to the Indians is when he is stationed in Veracruz in 1593, at which time he was credited with knowing both Otomí and Mexican, learnt presumably in Tepotzotlán. The next and last entry places him in 1594 in the Mission of Guadiana, where he was learning his third Indian language, an unspecified one of that region.

Rosales, Jerónimo de, born c. 1566 in Madrid, Spain, entered the Order at age of twenty-three. He had scarcely finished his studies when he was appointed to the station of Río de las Nazas in the Mission of Parras. Here he was credited with knowing Mexican sufficiently well to hear confessions in it, and was applying himself to the study of Zacatecan. In 1607-1614 he was stationed in Zacatecas ; in 1620 he was Superior of San Luis de la Paz and devoted himself to the Indian ministry of that region. The last entry is that of 1653, when at the age of eighty-seven he was stationed at the Colegio in Guadalajara, with many years of teaching class to his credit besides his Indian ministry.

Rubio, Antonio, born c. 1547 in Roda in the diocese of Cuenca in Spain, entered the noviciate of Alcalá in 1569. He came a few years later to Mexico, was ordained in the Capital in 1577, and soon began his lectures on phil-

---

[21] See Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (Mexico City 1886) p. 345.

osophy, for which he is best known in Mexican history ; yet as early as 1596 he had begun the study of Mexican and was able to hear confessions in it. He went to Europe in 1600, remained in Spain, dying at Alcalá on March 8, 1615.

Ruiz, Alonso, born c. 1570 in Villar de Cañas in Spain, joined the Jesuits in 1590. In 1600 he was stationed in Guadiana, where he is studying Mexican. In 1604 he was in Topia where after perfecting his knowledge of Mexican and of Acaxee he was using both in the ministry. He died in Veracruz in 1612.

Ruiz de Feria, Juan, born c. 1575 in Mexico City, donned the habit of the Jesuits at the age of seventeen. He had scarcely finished his course of studies when he was appointed to the Mission of Río de las Nazas, where he was credited with knowing Mexican and applying himself to Zacatecan. It lies beyond the scope of this study to follow him during his some fifty years in the northern missions ; the last entry is that of 1653, when he was stationed at San Luis de la Paz.

Ruiz de Salvatierra, Brother Pedro, born in 1542 in Salamanca, Spain, entered the Order in Havana in 1570, two years before the Mexican Province was to be founded. With Father Curiel he shares the honor of being the first Jesuits in Mexico to learn a native language, in their case, Tarascan. He conducted school and taught catechism to the Indians about Pátzcauro in their own language. Contrary to the statements of some historians, he remained a lay brother all his life ; he died in Mexico City in 1603.

Rutia, Brother Juan de. See : Urrutia, Brother Juan de.

Salamanca, Martín de, born c. 1554 in Zacatecas, Mexico, joined the Society on April 6, 1581. Already in 1588 he was ministering to the Indians in their native Mexican in and about Oaxaca ; through many years he continued the same apostolate here and in the Capital. In 1604 we find him designated « lector linguae mexicanae » at the Colegio de México, but two years later he was dismissed from the Order.

Santarén, Hernando de, born c. 1557 in Huete in the diocese of Cuenca in Spain, became a Jesuit on October 9, 1584. He began his ministry among the Mexican Indians of Puebla in 1593, and by 1595 had gone to Sinaloa where he was applying himself to a native language of that region. While in Guadiana in 1600 and in the Mission of Topia in 1604 he is credited with employing in the Indian apostolate the language of the Acaxees to whom he was the first to bring the gospel. In the 1616 uprising of the Tepehuanes, he fell a victim on November 19th.

Santiago, Alonso, born c. 1555 in Taxco, Mexico, joined the Order on July 10, 1573. He first used his knowledge of Mexican in Puebla in 1583. In 1593 he is recorded as working in Sinaloa among the Indians ; in the following year until 1596 in Zacatecas, then in Puebla, Casa Profesa, Oaxaca, where he died in 1604, everywhere designated an apostle of the Indians.

Santiago, Jerónimo de, born c. 1566 in Jerez de la Frontera in Spain, donned the Jesuit habit on January 18, 1582. He began to use Tarascan in the ministry in 1593. We meet him in 1595 in Zacatecas working among the Indians of that region ; in 1604 he was attached to the Mission of

Parras, and stationed at Río de las Nazas, where he is learning Zacatecan. By 1614 he had returned to Valladolid to work among his Tarascans and died on January 4, 1625 in Pátzcuaro. He was also called Jerónimo Diego de Santiago.

Santiesteban (or Santisteban), Diego de, born c. 1566 in Palma in the diocese of Córdoba, Spain, entered the Jesuit noviciate on October 21, 1580 and came to Mexico in 1584. After finishing his studies he took up ministry among the Indians by hearing confessions and preaching to the Mexicans of the Capital in 1590. Even when designated lecturer of theology in 1600 at the Colegio de México, he continued the same apostolate. Such was to be his work for the rest of his life until death claimed him on February 28, 1637.

Sarria, Augustín de, born c. 1563 in Consuegra, Spain, came to the Jesuit noviciate on April 11, 1584. In 1593, the year after his ordination, he began the study of Mexican. He did not continue long in the Indian apostolate, as numerous administrative tasks claimed his time. The last entry is 1632, at which time he was in ill health.

Segovia, Pedro de, born c. 1563 in Tafalla in the diocese of Pamplona, Spain, joined the Jesuits on July 4, 1584, and came to Mexico in 1588. By 1593 he had begun the study of Mexican in the Colegio of Puebla; four years later he knows Mexican well and is studying an Indian language of the region of Guadiana. In 1604 he was Superior of Veracruz, but by 1608 he had become a Cistercian in Europe.

Soto, Diego de, born c. 1558 in Cuenca, Spain, entered the Order in 1576 and came to Mexico in 1594 to take up the study of Mexican in Tepotzotlán. The last entry is that of 1604 which places him at the Colegio de México.

Suárez, Hernán, born 1543 in Granada, Spain, entered the noviciate of Alcalá in 1568. He came to Mexico in 1578 with the eminent apostle of the Indians, Juan Ferro. He learned both Mexican and Otomí in Tepotzotlán, but on February 15, 1584, he continued to the Philippines for which he had originally volunteered. He died an early death in Laguio, near Manila, on September 2, 1596. He is not to be confused with Hernán Suárez de la Concha.

Taparelo, (César) José, born c. 1572 in the diocese of Turin, Italy, joined the Jesuits on November 11, 1590. He came to Mexico in 1594. By 1604, the last entry, he had learned Mexican well and was using it in the ministry of Puebla.

Tapia, Gonzalo de, born 1561 in León, Spain, entered the Society on Ascension Day (May 31), 1576, and came to Mexico in 1584. After teaching philosophy at the Colegio de México, he applied himself to Tarascan at Pátzcuaro, and soon knew it well enough to use it and take up the study of Mexican. With Father Martín Pérez he extended the Jesuit missions into Sinaloa; there in 1594 he is applying himself to two languages of the region. On July 11, 1594 he met with violent death at the hands of the natives, the first to so die in the Mexican Province.

Tello de Aguilar, Francisco, born c. 1571 in Yucatan, Mexico, donned the Jesuit cassock on August 10, 1591. Stationed in 1600 in Valladolid, he devoted himself to ministry among the Tarascans, begun two years

earlier. In 1604 he attended to the same work from Pátzcuaro ; this is the last entry.

Tomé, Pedro, born c. 1572 in Nájera, Spain, was admitted in 1599 into the Society in Cadiz by Father Pedro Díaz. In 1604 he was stationed at Papasquiaro, employing Mexican and Tepehuana ; this is the last entry.

Torres, Antonio de, born 1545 in Osma, Spain, entered the Order at the age of twenty-one. He headed the 1579 expedition to Mexico. He hoped to devote himself to the Indian ministry and was studying Mexican in 1580. As he found great difficulty in learning it, the General authorized him to turn to ministry among the Spaniards ; this was in 1584. He returned to Spain in 1587.

Torres, Diego de, born 1557 in Valladolid, Spain, entered the Society on January 8, 1576. He came to Mexico in 1579. By 1583 we find him knowing Otomí and using it in the ministry of Tepotzotlán. A few years later he acquires Mexican. In 1595 he is credited with having composed a grammar in Otomí. For over fifty years, until his death on December 20, 1633, he was the apostle of the Indians of Tepotzotlán.

Tovar, Juan de, born 1541 in Mexico City, and ordained there in 1570, joined the Order on July 3, 1573, as the first really eminent authority in Mexican among the newly established Jesuits. After having employed Mexican for twenty-five years in the ministry, he learned Otomí sufficiently well to hear confessions in it. He dedicated in all fifty-three years to Indian ministry, dying at the Colegio de México on December 13, 1626. His numerous writings on the Indians show a mind alert to their lore and conversant with their culture.

Trento, Francisco de, born c. 1573 in Seville, Spain, entered the Order in 1592. In 1600 he was stationed in Veracruz, where he was helping out with Indian ministry by hearing confessions in Mexican. In 1604 he was teaching at the Colegio de México ; he died in the Capital in 1610.

Urrutia, Brother Juan de, born 1548 in Villafranca, Spain, entered the Mexican Province on February 2, 1575. The 1595 catalog places him in the Colegio of Pátzcuaro, where, as we read, « sabe bien la lengua tarasca y ayuda lo que puede en ella ». During the last years of his life he was at the Colegio in Guadalajara, where he died on January 20, 1610.

Vázquez, Hernán, born c. 1551 in Mexico City and educated in Logroño, Spain, entered the Society in Alcalá, Spain, in 1572. He returned as an ordained deacon in 1579 and was raised to the priesthood in his native city the following year. By 1582 he was Rector of the Colegio in Puebla and worker among the Mexicans. In 1585 he was stationed in Oaxaca, where he works among the Mexicans and teaches other apostles the native language. On November 1, 1592 he died while working among the Mexicans of Puebla.

Vázquez, Nicolás, born c. 1567 in San Martín, Mexico, joined the Order on July 27, 1584. As early as 1592 he is listed as knowing Mexican, and in 1595-1596 he is designated a theologian who « sabe bien la lengua mexicana y ayuda lo que puede en ella ». In 1600, now an ordained priest, he was stationed at Guadiana, where he studied Acaxee, but before the year was out he had been dismissed.

Velasco, Juan Bautista, born c. 1564 in Oaxaca, Mexico, donned the Jesuit habit on February 5, 1581. Just seven years later he was recorded as hearing confessions and preaching in Mexican. By 1593 he was attending to native ministry in Sinaloa and the following year was learning one of its languages. Sinaloa was to be the scene of his Indian apostolate until his death there on July 28, 1613.

Vera, Alonso de, born c. 1564 in Oropesa, Spain, entered the Society on May 1, 1580. He came to Mexico in 1594 and in the Colegio in Pátzcuaro studied Tarascan. But in 1596 he returned to the Toledo Province from which he had come to Mexico.

Vera, Juan de, born c. 1577 in Córdoba, Spain, entered the Order at the age of seventeen. In 1604 he was making his Tertianship at the Casa Profesa and using Mexican in the ministry permitted him. The General writes the Provincial Cabredo on January 5, 1616 that Father Vera had been authorized to transfer to another religious order.

Vidal, Pedro, born c. 1555 in Cañada, Spain, joined the Jesuits on August 27, 1576, and came to Mexico in 1579. He learned Otomí to use in the ministry of Tepotzotlán in 1585, and then a few years later learned Mexican. For fully thirty-five years he worked among the Indians of Tepotzotlán and founded the Seminario de San Martín for Indian boys; he died in Tepotzotlán on May 1, 1622.

Villafañe, Hernando de, born c. 1560 in León, Spain, came to the Jesuit noviciate on March 28, 1580. In 1589 he began his ministry among the Tarascans of Pátzcauro. In 1596 he was working among the Indians of Sinaloa, where he was to spend the remaining thirty-eight years of his life. Here he first learned Guazave and then Mexican. Death claimed him in Sinaloa on April 12, 1634.

Villalta, Carlos de, born c. 1518 in Valdepeñas, Spain, entered the Mexican Province as a priest on February 10, 1582, after having already devoted himself to ministry among the Mexican Indians. As a Jesuit he first worked among the Indians of Mexico City and then the last three or four years of his life among those of Veracruz, where he died on January 9, 1595.

Villalta, Cristóbal de, born c. 1578 in Granada, Spain, donned the Jesuit cassock at the early age of fourteen. He came to Mexico in 1602 and two years later, as a newly ordained priest, began to use Mexican in the ministry of Mexico City. Before the year 1604 was out he inaugurated his career of nineteen years among the Indians of Sinaloa, moving northward with the advancing frontier. In 1623 he was appointed Rector of Guatemala; he set out for his new home but to died en route in Puebla that same year.

Villegas, Diego de, born c. 1562 in Mexico City, joined the Society on February 5, 1581. In 1592 he was working among the Mexicans of Oaxaca. He died on August 27, 1598 while Rector of the Colegio in Guadalajara.

Villegas, Manuel de, born c. 1566 in Mexico City, entered the noviciate on September 14, 1581. He used Mexican in the ministry from at least 1592, first in Puebla, then in Oaxaca, Mexico City and again in Oaxaca until 1604, the last entry.

Villerías, Gaspar de, born c. 1575 in Mexico City, joined the Order on July 1, 1590. He learned Mexican well and used it in the ministry

1604-1620. His name is found in the 1604 « Catálogo de los que en esta provincia de Nueva España saben la lengua y se exercitan en ella », but with the observation that at the moment he is in Mexico City busy writing the history of the Province — « está en México atendiendo a la historia desta provincia » [22]. That this history was the extant « *Historia de las cosas / más dignas de memoria que han acontecido en / la fundación, principios y progresos de la Compañía / de Jesús en esta provincia y reynos de / Nueva España* » [23], would seem to be proved from the statement of the author of this *Historia* that he is writing it thirty years after the opening of the first Jesuit school in Mexico City on October 18, 1574 [24]. It can hardly be supposed that two official histories of the Mexican Province were being composed simultaneously and, further, that mention would be made of only one in the catalogs and all other contemporaneous documents. From the identity of writing and especially the content, even to the very phrasing, it is clear that the published *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España* [25] is a summary of the *Historia*. As Villerías was accused before the Mexican Inquisition in 1620 or shortly afterwards and, presumably dismissed from the Order, his name at this time disappears from the official records.

Zarfate, Francisco, born c. 1564 in Mexico City, entered the Society of Jesus on April 6, 1581. He had begun to devote himself to Mexican and Otomí ministry in 1593 or slightly earlier by hearing confessions and preaching in the two languages. He continued to devote himself in Puebla, Tepotzotlán, San Luis de la Paz, and in the vicinity of Mexico City to the Indian apostolate in these two native languages until his death near the Capital, while he was giving a mission, on July 6, 1597.

Conclusion

Such was the start made by the Jesuit pioneers from 1572 to 1604 among the Indians of Mexico. A few tentative efforts made in the interior of the Province among the civilized Indians were followed in 1591 by the first permanent mission among the barbarous tribes of the north ; after a momentary set-back this is succeeded by a series of settlements along the frontier to insure the more rapid advance during the decades to follow, beginning in 1604.

It is not a record of easy and mounting success or of unimpeded

---

[22] *Mex. 4*, f. 166v.

[23] *Mex. 19*, ff. 1-72v (original pagination : 1-141).

[24] *Ibid.*, f. 38 (original, p. 68), « En fin se resolvió el padre provincial en abrir estudios públicos de humanidad el día de san Lucas de el año de 74, con buena y dichosa suerte, porque a estos estudios, como a principio y fuente, se deve la mucha y buena doctrina que de 30 años a esta parte se ha en este reyno experimentado y conocido . . . ».

[25] Archivo Histórico de Hacienda, ramo de Temporalidades, sección de Historia, legajo 258-1, edited as an anonymous manuscript by Francisco González de Cossío (Mexico City 1945).

triumph; there were clear instances of lack of natural endowments, character and stamina, even defections; more pressing work crowded out at times and slowed down here and there the Indian apostolate. But these years with all their short-comings did set the pattern of effective Indian ministry during over a century and a half, when the missions will extend through Tarahumara, Sinaloa, Sonora, Lower California and Pimería Alta into the present United States. If the greatness of a man is to be gauged by the good effected through his ideas, then the Indian missions of New Spain, which we have beheld in their early springtime, have their word of testimony to render to Ignatius of Loyola.

SAINT IGNATIUS THE EDUCATOR, GUIDE AMID CONTEMPORARY PROBLEMS

George E. Ganss S. I.

Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, U.S.A.

Summarium. — Auctores quidam disputant utrum finis universitatis, praesertim catholicae, intellectualis tantum esse debeat, an simul intellectualis et moralis; ac media apta quaerunt, quibus facultates quaedam (uti medicinae, legum, machinalis scientiae) inter difficultates hodiernas vere catholicae maneant. In parte quarta *Constitutionum* Sanctus Pater Ignatius principia educationis catholicae in summam admirabilem collegit, quae in usum deduxit. Quare dux optimus merito habetur ut discipuli ducantur cum ad virtutes intellectuales tum ad virtutes morales et theologicas.

God gave an outstanding degree of speculative wisdom to St. Thomas Aquinas, and of practical wisdom to St. Ignatius of Loyola, St. Thomas' admirer amid the problems current in the era of the Reformation. Consequently, ever since then these two saints have ever been cherished guides of many loyal Catholics, with the Jesuits included. In the field of Catholic education, especially in the United States, two grave problems have by now attained to a state of maximum importance. One is in the order of theory: the purpose of Catholic higher education. The other is in the order of practice: preservation of the truly Catholic character of a university against the steady advance of secularism. Strong reasons drawn from history indicate that if a solution successful in practice is to be found, it may well come through a combination of the speculative wisdom of St. Thomas and the practical wisdom of St. Ignatius.

Father Ribadaneira has well portrayed Ignatius as a man « who was always thinking about means he could find to remedy the great evils which he saw springing up throughout Europe, and particularly in Germany »[1]. One important means which Ignatius devised for positive reformation within the Church was a far flung series of Catholic secondary schools and universities, together with a group of Catholic educational principles to administer the schools.

---

[1] Cited in Ganss, *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University* (Milwaukee, Marquette University Press, 1954), p. 42.

I. THE IGNATIAN SYNTHESIS OF EDUCATIONAL PRINCIPLES.

At least fourteen cardinal principles of Catholic higher education can easily be drawn from the primary sources, Ignatius' writings. They can be briefly summarized as follows:

1. The end of the Society and of its studies is the same, to aid our fellow men to the knowledge and love of God [2]. Ignatius is ever aware that the studies are a means to a higher end.

2. The Society hopes by means of education to pour into the social order capable learders in numbers large enough to leaven it effectively for good [3].

3. Jesuit education should aim to be both intellectual and moral [4].

4. The branches of the curriculum should be so integrated that each makes a contribution towards a scientifically grounded Catholic outlook on life by which all things are seen from the viewpoint of the supernatural order [5]. In other words, the large educational objectives both intellectual and spiritual should be sought, not through available but unrelated pastoral care or extra-curricular activities as in a Newman Club at a secular university, but through all the departments of instruction by conscious planning of administrators and teachers.

5. For the students seventeen or over, theology should have the principal place in the curriculum. Other subjects, like philosophy and languages, are means to the better learning and expression of theology [6]. Through this prescription Ignatius makes clear that he desires all the particular truths learned in other faculties (such as those of languages, literature, philosophy, the physical sciences, medicine, and law) to be understood, as far as possible, in the light of supernatural revelation. He further makes clear that he wants those particular truths to be viewed as they stand in the supernatural order, that is to say, in their relationship to all the other truths of the supernatural order, and especially to that of man's supernatural destiny. Thus, for example, Ignatius would want the teachers in a Catholic medical school to impart with great efficiency the scientific medical knowledge about man's physical nature; and he would want them also, as Catholic teachers, to do this in such a manner that they properly reflect man's relationship to the beatific vision.

6. In a Jesuit university, any faculty or department can function, as long as it contributes to the general purposes of the Society. Ignatius lists all the higher faculties existent in his day [7].

---

[2] *Cons.* p. 4, c. 12, n. 1; see also p. 4, *Preamble*; c. 6, n. 1 ; c. 7, n. 1 ; p. 7, c. 2, n. 1, D.

[3] *Cons.* p. 7, c. 2, D; also, Letter to Araoz, cited in Ganss, *op. cit.*, pp. 25-29; MI, *Epp.*, IV, 5-9.

[4] *Cons.* p. 4, c. 16, n. 1; cf. c. 7, n. 2.

[5] *Cons.* p. 4, c. 12.

[6] *Cons.* p. 4, c. 12, n. 1.

[7] *Cons.* p. 4, c. 12.

7. The students should attain to excellence in mastering their fields of study [8]. Thus Ignatius properly safeguards the *finis operis* of the intellectual act of studying each branch in the curriculum.

8. There should be attendance at lectures which can be open to large numbers; but this should be supplemented by much self-activity or exercise [9]. Ignatius wanted the students to acquire both knowledge of the truth and the art of expressing it. He and his order have constantly encouraged creative activity.

9. The professors should strive to take a personal interest in both the spiritual and intellectual progress of their students [10].

10. The curriculum should be an ordered succession of studies leading to mastery commensurate with the level of instruction. But this succession is not rigid. Exceptions are permissible to meet individual needs [11].

11. Jesuit schools should be alert to appropriate and adapt the best procedures emerging in the non-Jesuit schools of the day, after Ignatius' own example, made clear by his letters [12].

12. Jesuit schools should strive to educate the whole man to the excellence or virtue of his natural and supernatural faculties [13].

13. Jesuit schools were to transmit the cultural heritage of the past, and they provided facilities for men engaged in research [14].

14. Jesuit schools should have a care of timeliness, by adapting their procedure to circumstances of time, place, and persons [15].

Of those principles, eleven (Nos. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, and 14) are drawn from Ignatius' *Constitutions* of the Society of Jesus, one (No. 12) from the *Constitutions* by a synthesis of ideas scattered about in them, and two (Nos. 11 and 13) from Ignatius' practice, especially as explained in his letters. More principles, for example, that good achieved is more God-like in proportion to its being more universal, could be added. But these fourteen suffice for present purposes. Approximately these fourteen principles make up the Ignatian synthesis of educational objectives.

Ignatius gathered his principles from many sources: from the traditional doctrines of the Church and her practices in her schools; from his observations at the universities of Alcalá, Barcelona, and Paris; from advisors like Laínez, Polanco, and Nadal; probably also from his own reading and from the constitutions of non-Jesuit universities, especially that of Paris. For example, the thought in Principle One, that

---

[8] *Cons.* p. 4, c. 13, n. 4; see also c. 4, n. 2; c. 5, nn. 1, 2, C, D; c. 6, n. 2.

[9] *Cons.* p. 4, c. 13, n. 2; c. 6, H, n. 13; c. 16, n. 3; « *al modo de París, con mucho exercitio* », in Letter to Araoz, in Ganss, *op. cit.*, p. 30, and in MI, *Epp.*, IV, 7.

[10] *Cons.* p. 4, c. 16, n. 1; c. 7, n. 2.

[11] *Cons.* p. 4, c. 6, nn. 4, 5.

[12] MI, *Const.*, II, p. LXXI.

[13] *Cons.* p. 4, c. 12, n. 2, A, and Ganss, *op. cit.*, p. 176.

[14] Ganss, *op. cit.*, pp. 188, 254, 258.

[15] For examples, see *Cons.* p. 4, c. 12, n. 2; c. 4, n. 3 ; c. 13, n. 2, and A; c. 14, n. 1, B.

the studies should bring the pupils to the knowledge and love of God, is highly similar to the *pietas litterata* of the schools conducted by the Brethren of the Common Life [16]. The esteem of self-activity to supplement the lectures was taken from the practice of the University of Paris, as Ignatius himself has made clear [17]. The education of the whole or complete man to take a capable part in the social and cultural life of the day was a common educational ideal among educators of the Renaissance like Vittorino da Feltre and Vergerius [18].

Timely synthesis of already existing principles and objectives, rather than invention of new ones, is Ignatius' title to glory in Catholic education. Much as he did when composing the *Spiritual Exercises*, he gathered his eductional principles from any source, and thoroughly assimilated them by passing them through the sifting processes of his own mind. Thus he adapted them to meet the needs of the Church arising in his own day, and in Part Four of his *Constitutions* he expressed them as an organically unified group of Catholic educational principles. There seems to be no other treatise of the sixteenth century or earlier in which so many of the most important Catholic educational principles are assembled, clearly expressed, and carried into execution in conducting secondary schools and universities. Very many of Ignatius' educational principles have reappeared in that great and authoritative document of the teaching Church, the encyclical of Pope Pius XI on the *Christian Education of Youth* [19].

From 1550 onward, Jesuit colleges and universities have had this one outstanding characteristic: their administrators and teachers have consciously striven to achieve the entire synthesis of Ignatian educational objectives.

It was by adhering to that entire synthesis that the Jesuit schools before the suppression in 1773 poured so many highly trained Catholics into positions of importance in numerous countries throughout the world. Thus, it was by that synthesis that the Jesuit schools reinvigorated the Catholic faith and its practice, and did much to enable each generation of Catholics to pass on its way of thinking and living to the next. In other words, Jesuit schools contributed much to Christian *paideia*, considered as the process by which Christian society fulfills its obligation of transmitting its ideals of life from one generation to the next [20]. The unusually strong and permanent vitality of the

---

[16] KANE, *An Essay Toward a History of Education* (Chicago, Loyola University Press, 1934), pp. 84, 104, 148.

[17] *Ibid.*, p. 211.

[18] GANSS, *op. cit.*, p. 176.

[19] *Ibid.*, pp. 178-181.

[20] W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture* (New York, Oxford University Press), Vol. I, pp. xiii, xiv.

Ignatian synthesis of educational principles appears from the widespread success the synthesis achieved from 1550 to 1773.

After the restoration of the Society of Jesus in 1814, many years were necessary for it to grow large enough to conduct many schools. University education in Europe had become secularized. The administrative control had passed from churchmen to scholars hired by the state. The Napoleonic laws making higher education almost exclusively the monopoly of the state were in force in most of Europe. Consequently there the Jesuits, like the Church herself, were unable to succeed to any great extent in establishing institutions of higher learning other than ecclesiastical seminaries. Their educational efforts had to be confined chiefly to the secondary education of boys seven to seventeen years of age.

But in the young and growing United States the Catholics were in a more fortunate position. Throughout the nineteenth century they were free to develop whatever type of schools they desired, on the elementary, secondary, and higher level. With the Jesuits often leading the way, they developed a great chain of institutions of higher learning : colleges in the American sense of the term and universities. They are empowered to grant the same degrees as the universities of the state. In 1954, there were in the United States 223 such Catholic institutions of higher learning, divided thus: universities, 32; colleges for men, 49; colleges for women, 114 ; teacher training colleges, 48. These institutions had a total enrollment of 210,920 students, with 97,183, that is, 46% of them, in the 17 universities and 9 colleges conducted by the Jesuits. To take one example known to the present writer, the enrollments at Marquette University in October, 1954, were: Liberal Arts, 2,338; Commerce, 1,823; Dentistry, 439; Engineering, 975; Graduate School, 558; Journalism, 333; Law, 208; Medicine, 394; Nursing, 475; Miscellaneous, 838; Extension, 474; Total, 8,855 [21].

Quite naturally amid these circumstances, American Catholics have a growing interest in the theory of higher education, and they are experimenting with administrational practice. In both areas controversies and experiments are increasing, and many years will be required to settle the issues. In the midst of these problems, by means of his entire educational synthesis Ignatius can be a wise guide and a stabilizing force, especially for Jesuits.

II. Application to a Contemporary Problem of Educational Theory.

For approximately twenty years, one fortunate result of the growing interest in Thomistic philosophy in the United States has been an effort to express the purpose of a university in Thomistic terms, and

[21] *Directory of the Catholic Colleges and Schools* (Washington, D.C., N.C.W.C., 1954), pp. 5-51; *Jesuit Educational Quarterly*, Vol. XVII, No. 3 (Jan., 1955), p. 161.

particularly in terms of the virtues as explained by St. Thomas. The use of this terminology is valid. But it has dangers, too. For example, without sufficient explanation philosophical writers often use ordinary words (such as *end*, *specific*, and *virtue*) in highly technical meanings which other educated men think they are understanding, but are not. Hence it is not surprising that so far the discussions have contained both chaff and wheat which will not be separated satisfactorily for many years.

In 1936 Mr. Robert Maynard Hutchins, Chancellor of the University of Chicago, published his *Higher Learning in America*. In it he maintained that the purpose of a university is the single-minded pursuit of the intellectual virtues as defined by St. Thomas: « The common aim of all parts of a university may and should be the pursuit of truth for its own sake . . . It is a good principle of educational administration that a college or university should do nothing that another agency such as the home or the church can do as well »[22]. Thus Mr. Hutchins refrained from including moral virtues or social purposes within the scope of the purposes or objectives with which university officials or teachers should be deliberately concerned.

Mr. Hutchins' book excited both widespread criticism and acclaim. Many non-Catholic educators, regarding *medieval* as a synonym for *obsolete*, bitterly attacked his approval of St. Thomas. Many Catholics, pleased at his espousal of Thomism, went too far in their admiration. They did not sufficiently notice the omission of the supernatural from the book.

Jesuits should have noticed that Mr. Hutchins' theory is different from Ignatius'. Ignatius accepted schools among the ministries of the Society in order to improve society[23]; and he obliged the officials and teachers in his schools not only to train for intellectual virtue or excellence, but also to do this in *such a manner* as to inspire or motivate the students to the exercise of the moral and theological virtues. « The end of the Society and of its studies is to aid our fellow men to the knowledge and love of God »[24]. Also, Catholics in general should have noticed that in these same details, and in many others, Mr. Hutchins' book falls short of the teaching of the encyclical on *Christian Education*. Mr. Hutchins deserves praise for his courage in employing Thomistic metaphysics. But Catholics who desire the full charge of Catholic thought about education should scarcely hope to find it in a book which a non-Catholic wrote for secularistic scholar.

In *Essays in Thomism*[25] published in 1942, Father Robert J. Slavin, O. P., published an excellent essay on « The Thomistic Concept of Education ». St. Thomas, as Father Slavin pointed out, wrote no *ex professo*

---

[22] Robert M. HUTCHINS, *The Higher Learning in America* (New Haven, Yale University Press, 1936; eighth printing, 1952), pp. 251-252.

[23] Principle 2, above.

[24] *Cons.* p. 4, c. 12, n. 1; and see Principles 1, 3 and 9, above.

[25] *Essays in Thomism*, edited by R. E. BRENNAN, O. P. (New York, Sheed and Ward, 1942), pp. 313-331.

work on the philosophy of education. But his philosophy and theology easily yield his science of education in broad outline. Father Slavin wrote about the material cause of education, St. Thomas' Christian concept of man; the formal cause, objective truth in the supernatural order and the subjective development of the man through his acquiring the intellectual virtues of understanding, knowledge, wisdom, art, and prudence, along with the moral virtues of prudence, justice, fortitude and temperance; the final cause, integration of the student, through the infused moral and theological virtues (of faith, hope, and love), with the supernatural end, the beatific vision; and the efficient causes, 1, the teacher in the role of instrumental efficient cause, and 2, the student as the principal efficient cause under God. This education of the whole man takes in the whole aggregate of human life — physical and spiritual, intellectual and moral, individual and social.

Father Slavin made a valuable contribution to this subject which for Catholics corrected the shortcomings of Mr. Hutchins. However, his essay has not received the attention it deserves among educators.

In 1943 Mr. Jacques Maritain published his *Education at the Crossroads*, the result of a series of lectures which he delivered at Yale University. His terminology, while clearly Thomistic, was not so difficult for lay readers, and the book was widely read. He did not stress the terminology of the virtues. He wrote this opinion concerning the aims of education which most students of Ignatius will probably welcome. Education « is to guide man in the evolving dynamism through which he shapes himself as a human person — armed with knowledge, strength of judgment, and moral virtues — while at the same time conveying to him the spiritual heritage of the nation and the civilization in which he is involved, and preserving in this way the century-old achievements of generations. The utilitarian aspect of education — which enables the youth to get a job and make a living — must surely not be disregarded, for the children of man are not made for aristocratic leisure. But this practical aim is best provided by the general human capacities developed. And the ulterior specialized training which may be required must never imperil the essential aim of education »[26].

In 1947 Mr. Hutchins revealed that he had altered his earlier view and brought moral virtue within the scope of the objectives of a university: « ... wisdom *and goodness* are the aim of higher education.... By way of metaphysics ... students must lay the foundations of their *moral*, intellectual, and *spiritual* life. By way of metaphysics I arrive at the conclusion that the aim of education is wisdom *and goodness* and that studies which do not bring us closer to this goal have no place in a university »[27].

But in 1949 a book appeared which reverted to Mr. Hutchins' earlier theory and disseminated it on a Catholic plane. In *Blueprint for a Cath-*

---

[26] J. MARITAIN, *Education at the Crossroads* (New Haven, Yale University Press, 1943; seventh printing, 1952), p. 10.

[27] R. M. HUTCHINS, *Education for Freedom* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1947), Ch. II, The Aims of Education, pp. 22, 23, 26. Italics supplied.

olic University, Father Leo R. Ward, C.S.C., expressed his opinion that hitherto American Catholic colleges have been of low quality because they have been directly concerned to make the students good rather than learned. (It is of course possible that occasionally this may have occurred in practice; but no Catholic writer of prominence has attempted to exalt the abuse into theory). Then, setting out towards an opposite extreme, Father Ward affirms of the Catholic higher learning that it « has as its end learning and higher learning and Catholic higher learning. Any other end, no matter how excellent, is secondary, remote, and ancillary » [28].

This statement can be understood to be tantamount to Ignatius' insistence that the students should attain to intellectual excellence in mastering their studies. If it is thus understood, followers of Ignatius agree with it.

But in other passages Father Ward, by using *higher learning* and *university* as interchangeable synonyms, applies the same doctrine to the end of a Catholic university taken as a whole: « Nor, it was argued in the preceding chapter, is moral virtue the specific end of a Catholic or other university. The direct, specific end is intellectual virtue » [29]. . . . « to make men good, an end not directly the university's work. . . . We create confusion if we claim that a university makes men morally good » [30].

Further, like Mr. Hutchins whom he follows, Father Ward misconstrues the concept of educating the whole man, distorts it, and ridicules the distortion: « But does the Catolic higher learning exist to make people good ? Is it not to develop character ? No, its direct and specific business is noto form character or to make the students good. Nor is any part of its direct and specific business to look after teeth and biceps, as the whole-man theory would affirm » [30a].

At least at first appearance, these views of Father Ward are in strong contrast with those of Ignatius. Ignatius undertook education on the university level « for the improvement in learning *and in living* » [31] of the students, and obliged his officials and teachers to take great care that the moral virtues would arise among the students [32]. Father Ward's words also sound much different from those of the encyclical on *Christian Education*: « The proper and *immediate end* of Christian education is to cooperate with Divine grace in forming the true and perfect Christian, that is, to form Christ Himself in those regenerated by Baptism. . . . For precisely this reason, Christian education takes in the whole scope of human life, physical and spiritual, intellectual and moral, individual, domestic and social . . . Hence the true Christian, product of Christian education, is the supernatural man who thinks, judges and acts constantly and consistently in accordance with right reason illumined by the supernatural

---

[28] Leo R. Ward, C. S. C., *Blueprint for a Catholic University* (St. Louis, Herder, 1949), p. 103.

[29] *Ibid.*, p. 113.

[30] *Ibid.*, p. 101, 164.

[30a] Hutchins, *Education for Freedom*, pp. 36, 37; Ward, *op. cit.*, p. 104.

[31] *Cons.*, p. 4, c. 11, n. 1.

[32] *Ibid.*, and see Principles 1 and 4, above.

light of the example and teaching of Christ: in other words, ... *the true and finished man of character* ...[33]. In fact it must never be forgotten that the subject of Christian education is *man whole and entire*, soul united to body in unity of nature, with all his faculties natural and supernatural, such as right reason and Revelation show him to be »[34].

If Father Ward's views are not different from those of the Holy Father, at the very least much clarification of both his terminology and his thought is needed.

Nevertheless, his views have been gaining wider and wider acceptance in American Catholic and Jesuit universities, both in discussions and in writings which are still in the form of mimeographed notes. One example which has appeared, partially in writing and partially in discussion, is the following: « The paramount commitment of a Catholic university is to the Kingdom of God and to moral values. However, these are not the matters to which it need devote much time or planning. For, its paramount specific end, (and the only direct and primary concern of its administrators and teachers), is to pursue the truth, (which can be variously termed scholarship, or advanced intellectual activity, or truth for its own sake, or cultivation of intellectual virtue). To foster moral virtues or social improvement is outside the work with which a university is directly or specifically concerned. The incidental care of the moral virtues, by priests not well qualified for advanced intellectual life, is enough. For, the moral virtues will follow quite surely from the attainment of the intellectual virtues, since the pursuit of truth is taking place within a framework of grace, prayer, the sacraments, and pastoral care available in the near-by parish or from the priests of the faculty who are counsellors rather than truly university men. It is outside the function of the officials and teachers in a Jesuit university to concern themselves much with fostering moral or theological virtues in the students, because that might distract from the only paramount aim, to be a community of scholars. We are conducting a school, not a parish »[35].

If this theory should be put into practice throughout a generation or two, it would destroy the distinction between a Catholic and a non-Catholic university. Even in the secular universities the students, non-Catholic and Catholic alike, pursue truth with pastoral care available in a near-by parish. Yet the pastors of these parishes and the chaplains of the Newman Clubs find that with most of the students nothing effective can be done to make sure that they view the particular truths of economics, law, medicine, sociology, or any other branch in the light of the supernatural. The well known fact is that large numbers of them, perhaps the majority, are losing their faith.

How different the view just cited sounds from that of Ignatius which the Church has approved:

---

[33] *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 21, no. 16, p. 758; America Press edition, p. 32. Italics supplied.

[34] AAS, Vol. 21, no. 16, pp. 744, 745; America Press edition, p. 19. Italics supplied.

[35] These opinions were expressed in meetings attended by this writer.

« The objective which the Society of Jesus directly seeks is to aid its own members and their fellow men to attain the ultimate end for which they were created. To accomplish this, . . .learning and a method of expounding it are also necessary. . . . For this purpose, the Society accepts possession of colleges and also of some universities »[36].

Ignatius says of his Jesuits that in preaching and in giving lectures « they ought to keep alert to touch upon matters helpful for morals and Christian living. They should do the same in their classes in the schools, too »[37]. A cursory reading of Chapter 12 of the *Constitutions* will show that Ignatius desired the scientific and supernatural outlook of the students to be the intended result of the entire curriculum and the manner of teaching, not the casual result of pastoral care available near-by. Chapter 16 makes clear that Ignatius obliged both the administrators and teachers to devote much direct concern to inspiring the students to the practice of the supernatural moral and theological virtues. His outlook was manifestly one which the encyclical *on Education* has expressed with great clarity :

« It is necessary that all the teaching and the whole organization of the school, and its teachers, syllabus and textbooks in every branch, be regulated by the Christian spirit, under the direction and maternal supervision of the Church; so that Religion may be in very truth the foundation and crown of the youth's entire training; and this in every grade of the school, not only the elementary but the intermediate and *the higher institutions* as well[38].

Perhaps the Catholic professors who, following Mr. Hutchins and Father Ward, wrote or uttered the remarks quoted above can define their terms and, if pressed in argument, qualify them to indicate that they are not necessarily at variance with the educational doctrine of the encyclical.

But the unfortunate fact has been that many other professors in the Jesuit university who are not professional philosophers have understood the terms used in their ordinary meanings, those which are recorded in English dictionaries. Hence they have drawn conclusions such as the following. As professors of a Catholic or Jesuit university, they do enough when they communicate truth, that is, for example the particular truths of dentistry, economics, gynecology or other branches of medicine, law, sociology, or anything else. They need have no concern to teach also *in such a manner* that they provide the circumstances in which the students are likely to practice the moral and theological virtues. Likewise, they need not take care to teach *in such a manner*, through explanations in

[36] *Cons.*, p. 4, Preamble, n. 1.
[37] *Cons.*, p. 4, c. 8, A.
[38] AAS, Vol. 21, no. 16, p. 752; America Press translation, p. 27. Italics supplied.

class and assigned readings outside of class, that the students understand those particular truths in their relationships with the entire supernatural order.

From the time of the Hebrews onward, men in general have considered education to be the process of training a young person to take his part in life, by directing his physical, intellectual, moral, aesthetical and other development. Mr. Hutchins, Father Ward, and their Catholic followers have shown a strong tendency to depart from this common usage and to restrict the meaning of the word education to the training of the intellect alone. This arbitrary restriction irritates many others who heartily seek efficient education of the intellect as a part of the whole process or art of educating.

The Hebrews considered education to be the art of forming a youth to take his part as a man in contemporary society, by developing his physical, intellectual, and moral faculties [39]. The Greeks had the same concept of their *paideia*, as Mr. Jaeger's three volumes on this subject abundantly show. In modern languages much the same concept is denoted by the French *éducation*, the Spanish *educación*, the Italian *educazione*, and the English *education*, as a glance at any scholarly dictionary of the respective language reveals. Much the same concept was existent in St. Thomas' day. The *Supplementum* of his *Summa Theologiae*, compiled from his own notes, defines education as «*promotio prolis usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status* » [40]. To be in his fully completed state of virtue on earth, the supernaturalized man of whom St. Thomas is speaking must surely have all three groups of virtues: the intellectual, moral, and theological.

Ignatius inherited this concept of education which was traditional among the Hebrews and Christians until his own day. His educational theory too can be expressed in the terminology of St. Thomas, and more particularly in that regarding the virtues. Many more monographs will be necessary before a complete and fully satisfactory presentation occurs. But if we keep in mind Ignatius' entire synthesis of Catholic educational principles, even now it is safe to state that the presentation will contain the following elements.

By his *Constitutions* he obliges the adminstrators and teachers in his schools to be deeply and deliberately concerned about the origin in the pupils of the intellectual, moral, and theological virtues.

He certainly prescribed thorough intellectual training: both the communication of the truth and skill in its use. He bids the students to « keep firm their resolution to be indeed genuine students » [41]. Since he made theology the most important branch in the curriculum, he

---

[39] *Dictionnaire de la Bible*, ed F. Vigoroux, II, col. 1595.

[40] *Supplementum Summae Theologiae*, q. 41, a. 1.

[41] *Cons.*, p. 4, c. 6, n. 2; see also c. 4, n. 2; c. 5, nn. 1, 2, C, D; c. 6, n. 3; c. 13, n. 4.

desired all the truth learned in the other branches, such as literature, philosophy, medicine, or law, to be seen in the light of God's supernatural revelation, and as they stand in the supernatural order. Hence the end of the intellectual activities in a Jesuit university can well be said to be the intellectual virtues, and more particularly, natural and supernatural wisdom.

He inculcates concern for the moral virtues by his statement that « Very special care should be taken that those who come to the universities of the Society to acquire letters should learn along with them good and Christian morals » [42].

His emphasis upon the theological virtues is clear from this statement: « Since the end of the Society *and of its studies* is to aid our fellow men to the knowledge and love of God . . . the principal emphasis should be put upon theology » [43]. In other words, in his schools he wanted the teachers to work directly upon the intellect of the student by communicating truth, and indirectly upon the will by teaching in such a manner that they would establish the conditions amid which the student would be most likely, with the aid of grace, vigorously to exercise the moral and theological virtues. The teachers were to strive « both in their lectures when occasion is offered and outside of them, too, to *inspire* these students to *the love* and *service* of God » [44].

Furthermore, he wanted his Jesuits deliberately to inspire the students to practice the intellectual, moral, and theological virtues, while in school and after graduation, both in ascetical self-perfection and in apostolic improvement of society. He explicitly stated that one objective of a Jesuit university is to form leaders for society [45].

However, a point of caution is in order. It may be wise occasionally to express Ignatius' educational theory in Thomistic terms when dealing with philosophers who have already led the discussion into these channels. But there are also many other worthy persons who might miss the true meanings if this were done habitually or almost exclusively. Much of the character, emphasis, and proven effectiveness of Ignatius' educational synthesis might in time be lost. It is best for Jesuits to remain close to the primary sources, Ignatius' own writings.

Philosophers, as is proper, tend to write for one another in abstract and highly technical terms which often are intelligible only to metaphysicians. Ignatius, by contrast, wrote and spoke in the language of ordinary speech. The art of educating and of conducting secondary schools or universities is a practical matter which vitally concerns men in general, not merely metaphysicians. It involves relationships between the ad-

[42] *Cons.*, p. 4, c. 16, n. 1
[43] *Cons.*, p. 4, c. 12, n. 1. Italics supplied.
[44] *Cons.*, p. 4, c. 16, n. 4. Italics supplied.
[45] *Cons.*, p. 4, c. 11, n. 1; p. 7, c. 2, n. 1, D.

ministrators and teachers on the one hand, and the yet untrained students and their parents on the other. Ignatius expressed his educational objectives in concrete and easily intelligible terms which all these could readily understand. In his letter to Araoz [46], for example, he listed four benefits of a Jesuit school to be expected for the teachers, five for the extern students, and six for the inhabitants of the region. His *Constitutions* too are addressed to others than professional philosophers.

Some philosophical writers, being properly eager to reduce all things to a simple unity, have a tendency to assert somewhat *a priori* definitions which to practical minds seem to oversimplify problems and to ignore too many important facts of experience. For example, Father Ward and many of his followers like to define a university as a community of scholars in pursuit of the truth [47], and to imply that practical aims should have no honorable place within the activities of university teachers or students. After speaking of wisdom as the ideal of medieval universities, Father Ward proceeds, implying an improper deviation from the original ideal: « In modern times, however, a directly practical and moral aim has been given to colleges and universities » [48].

Assuredly, every university worthy of the name has had within it a community of teachers and students pursuing the truth. But in the concrete it also has had other important features consonant with its own era and environment. To state or imply that universities have ever been a group of men exclusively concerned with pursuing knowledge for itself alone is to set up an idealized dream of what a university ought to be, rather than to describe what universities have been or are. Hence many object that the idealized concept oversimplifies the problem, overlooks important historical facts, and takes insufficient account of the legitimately changing character of social institutions. In any period of history the teachers and students who comprised a university have not confined their activities to pursuit of the truth and the training of future investigators. Some, no doubt, studied merely to satisfy intellectual curiosity. But many more pursued knowledge as a good in itself and simultaneously as a good means to something further, such as preparing themselves capably to take their roles in life as priests, civil or ecclesiastical administrators, physicians, lawyers, or business men, or to earn a better living, or to pursue some other ulterior end, sometimes noble, sometimes not [49]. Hence to imply that universities in the past have excluded practical objectives related to learning from their scope is historically false. To say that modern universities, to be

---

[46] Cited in GANSS, *op. cit.*, pp. 25-29.
[47] WARD, *op. cit.*, pp. 148-149.
[48] *Ibid.*, p. 17.
[49] RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford 1936), Vol. 3, pp. 441-449, esp. p. 444; GANSS, *op. cit.*, pp. 126-128.

true ones, must exclude all practical aims connected with learning might set up a false ideal. It could transform a modern university into an obsolete institution which will cease to obtain students or financial support. The public will found near-by and patronize another university which does fulfill its new and needs interests related to knowledge.

All universities have had one feature in common. They have been assemblies or institutions where men have aimed to teach and to learn. But beyond this common essence, each has possessed important accidental features which should not be overlooked. Universities have been social institutions which men of any given era have founded and modified to meet changing contemporary needs. Hence the objectives of universities do change from era to era. To confine one's concept to the unchanging essence and omit almost all the important changeable features is to give an incomplete, oversimplified concept of a university which can lead to serious error, at least in practical knowledge. Educators require a practical knowledge of universities. Practical knowledge about changeable objects, according to Aristotle and St. Thomas, should be affected by the contingence of the objects. It must take great account of the data of experience in regard to changeable institutions [60]. One does not have a complete concept of a university on which practical knowledge can safely be based until one takes account of the historical, cultural, religious, economic, sociological, and other accidental features or circumstances through which given universities fit their own environment.

Hence, by Thomistic principles, practical knowledge about these universities, like the practical knowledge which constitutes ethics, should pay great attention to the multitudinous facts which history reveals about these changing educational institutions. Otherwise, that practical knowledge will become deficient and misleading. St. Thomas was well aware of all this. His own statements, although made about the mutability of human law rather than universities, have also important application to them:

« It seems to be natural to human reason to develop slowly from the imperfect to the perfect . . . For the first men, who intended to discover something useful for the human community, being unable themselves to consider everything, instituted some things which were imperfect and deficient in many points. But ater generations changed these institutions,

---

[60] On the nature of practical reasoning, with copious references to St. Thomas, see Philip S. Land, S. J., and George P. Klubertanz, S. J., *Practical Reason, Social Fact, and the Vocational Order*, in *The Modern Schoolman*, Vol. 28, No. 4 (May, 1951), p. 239-266, esp. pp. 239-243, 251, and 265. See also S.. T., I-II, q. 100, a. 1; St. Thomas' in *VI Ethicorum*, lect. 3: « *contingentium cognitio non potest habere certitudinem veritatis repellentem falsitatem.*

setting up new institutions which could fail in fewer points from the common good » [51].

Hence, to regard a university only in its minimum constant element as something unchanging rather than as a social institution constantly changing to meet new circumstances is to run the risk of erring in practical judgment.

Eminent for his practical wisdom, Ignatius was aware of the need of adaptation to changing circumstances [52]. Faithful adherence to the entire and dynamic Ignatian synthesis of educational principles is a protection against such error of oversimplification. Ignatius assuredly desired the students to achieve the *finis operis* of the act of studying, mastery of the subject matter. But he also esteemed, in the line of the *finis operantis*, many temporal and eternal objectives beyond the school to which that mastery can honorably be a means [53]. Furthermore, just because his manner of presentation takes much account of contingent circumstances, it is less likely than a purely philosophical approach to let his readers fall into errors of practical judgment. Hence, in presenting his theory to others, it would be unwise habitually to abandon the coloring and emphasis which his words and manner of writing give. Practical wisdom was his gift, both in reducing Catholic educational theory to practice and in ordering education as a means to worthy temporal and eternal ends.

---

[51] *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 1.
[52] See Principle 14 above.
[53] Principles 1 and 2, above.

INDEX RERUM

PARS ALTERA : DE SANCTI IGNATII SCRIPTIS ET DOCTRINIS

IV. **De fontibus.**

V. **De Exercitiis.**

PAG.

VI. **De Constitutionibus.**

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* 25 vol. Romae 1932 . . .

Aicardo = José Manuel Aicardo S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

Astrain = Antonio Astrain S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1912-1925.

Cordara = Iulius C. Cordara S. I. *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

Duhr = Bernhard Duhr S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1919.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in Curia romana S. I.

Fouqueray = Henri Fouqueray S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

Hughes = Thomas Hughes S. I., *History of the Society of Jesus in North America: Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London - New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

Jouvancy = Iosephus Iuvencius S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior,* 1591-1616. Romae 1710.

Leite = Serafim Leite S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* 76 vol. Matriti 1894-1919, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

Orlandini = Nicolaus Orlandinus S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

Poncelet = Alfred Poncelet S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

Rodrigues = Francisco Rodrigues S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

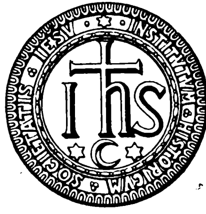
Sacchini = Franciscus Sacchinus S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Coloniae 1621 - Romae 1661.

Sommervogel = Carlos Sommervogel - Augustin et Aloys de Backer S. I., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest R. Rivière S. I., *Corrections et additions,* Paris 1911-1930.

Tacchi Venturi = Pietro Tacchi Venturi S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones; usque ad annum 1556).

Uriarte = J. Eug. de Uriarte S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1916.

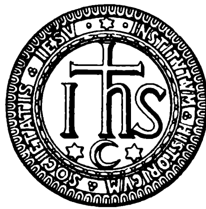
Uriarte-Lecina = José Eug. de Uriarte y Mariano Lecina S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).


INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
IHS

ANNO XXV. FASC. 50 IUL. - DEC. 1956

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE



ROMAE
VIA DEI PENITENZIERI 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Annuae subscriptionis pretium : pro Italia, lib. it. **2.500**
extra Italiam, **2.850**

Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione :

Sig. Direttore Arch. hist. S. I. - Via dei Penitenzieri, 20 Roma (610)

Computus postalis (conto corrente postale) : Roma 1-14709

Subscriptio censetur continuata, quoad contrarium non significatur.

Volumina I-II (1932-1933) prostant lib. it. **2.700** ; volumen III (1934), lib. it. **1.000** (fasc. iul.-dec. interim deest, brevi tamen iterum prelo dabitur) ; volumina IV-X, XVII-XXI et XXIII (1935-1941, 1948-1952 et 1954) lib. it. **2.000** ; volumina XI-XVI (1942-1947) lib. it. **1.000** ; volumina XXII et XXV (1953 et 1956) lib. it. **4.000** ; volumina XXIV et XXVI (1955 et 1957) lib. it. **2.850**.

Index generalis voluminum I-XX (1932-1951). lib. it. **2.250**
Pretium totius collectionis (I-XXVI, 1932-1957) cum Indice . . . . lib. it. **54.350**
vel. U. S. $ **87.00**

I. — OPERUM IUDICIA

LEONARD VON MATT — HUGO RAHNER S. I. *Ignatius von Loyola.* — Zürich (NZN Buchverlag) 1955, gr. 8°, 336 p. (226 ilustr. y 2 mapas).
— *Ignazio di Loyola.* Traduzione italiana di Angelo MARTINI S. I. — Genova (Stringa) 1955, gr. 8°, 336 p. (226 ilustr. y 2 mapas).
— *Ignace de Loyola.* — Bruges (Desclée De Brouwer) 1955, gr. 8°, 336 p. (226 ilustr. y 2 mapas).
— *Ignatius van Loyola.* Nederlandse bewerking van Fr. VAN BLADEL S. I. — Ibid., id.
— *Inácio de Loyola.* Tradução de Lucia J. VILLELA. — Ibid., 1956.
— *Ignacio de Loyola.* Pórtico y versión: E. LARRACOECHEA S. I.—Bilbao (Desclée De Brouwer) 1956, gr. 8°, 347 p. (226 ilustr. y 2 mapas).
— *St Ignatius of Loyola.* A Pictorial Biography. Translated from the German by John MURRAY S. I. — London - New York - Toronto (Longmans Green and Company) 1956, gr. 8°, [106] p. (2 mapas), 226 ilustr.

Apenas se inició el cuarto centenario de la muerte de san Ignacio a los 31 de julio de 1955, apareció la edición alemana de esta obra. Un artista de la cámara y un artista de la historia se han dado la mano para ofrecer al fundador de la Compañía de Jesús una biografía de nuevo tipo, en la que la ilustración gráfica no es un complemento del texto, sino que ambos elementos se funden en una unidad inseparable. La precedencia del nombre del fotógrafo sobre el del escritor viene a dar la primacía, en todo caso, a lo plástico sobre lo literario.

El fotógrafo suizo que había ya captado con tanta técnica como sensibilidad la riquísima gama de la vida romana y vaticana, y que con la colaboración de Nello Vian y de Walter Hauser había ya admirado a todo el mundo con sus biografías fotográficas de los santos Pío X y Francisco de Asís, ha recorrido con la misma técnica y la misma sensibilidad el itinerario de la vida de san Ignacio : País Vasco, Castilla, Cataluña, Venecia, París, Italia de nuevo y Roma. Los paisajes de Guipúzcoa sobre todo, han sido aprehendidos en toda su finura lírica. Pequeños detalles folklóricos vense elevados a la categoría de grande ilustración, al parigual que los estudiosos de pintura suelen hacer con los fondos perdidos de las viejas tablas medievales. Las mismas obras de arte no se dan con la objetividad propia de los archivos fotográficos, sino con la interpretación visual de un pintor para quien los contrafuertes o las torres de Notre-Dame son sólo un elemento del paisaje neblinoso o cromático del Sena — maravillosa, en este aspecto, la rotonda central de la basílica de Loyola.

Ese conjunto ilustrativo — impreso todo él en Zürich, para todas las ediciones, con perfección que llena todas las exigencias — hubiera bas-

tado para hacer del libro de von Matt una de las aportaciones más originales y más valiosas, desde el punto de vista artístico y aun histórico, del pasado centenario ignaciano. Pero el libro va realzado, en perfecta fusión, por el texto ilustrativo del P. Hugo Rahner. Si la obra del fotógrafo es un triunfo de la lírica sobre la técnica, la del glosador es la superación de la historia por el espíritu — en su doble sentido sobrenatural y humano. Como el objetivo de von Matt, la mirada de Rahner eleva la anécdota a categoría, el detalle a lo universal, en armoniosa alternancia con páginas de conjunto, parangonables a esas fotografías dobles en que von Matt abarca toda una hondonada vasco-navarra o toda la amplitud de los campos de Castilla. En tan concisas páginas hay sitio para la historia y la poética, la erudición y la ironía, no para la retórica. Desprendido de toda cita libresca, el texto del profesor de la Universidad de Innsbruck denota una información completa, una temática al día, una bibliografía básica exhaustiva, reducida a un inciso, a una suposición, a una rápida alusión fugaz.

En el mismo año 1955 aparecieron las traducciones italiana (obra de otro historiador ignaciano, el P. Angelo Martini), francesa (donde se notan, a veces, las diversas manos anónimas, y donde tal cual vez la versión cede el paso a la adaptación) y neerlandesa (obra del jesuíta flamenco Frans Van Bladel). En el siguiente, 1956, las versiones española (ornada de un pórtico vivaz por el P. Enrique Larracoechea), portuguesa (con una presentación del P. Caetano Vasconcelos) e inglesa (por el P. John Murray, con un acertadísimo subtítulo : « A Pictorial Biography »). El éxito de esas ediciones es un índice de la difusión de una imagen fiel de san Ignacio, entre un público medio, al margen de la especialización ignaciana : bello fruto del pasado cuarto centenario.

Roma. M. Batllori S. I.

R[icardo] García-Villoslada S. I. *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado.* Primera edición del centenario, patrocinada por los Ayuntamientos de Guipúzcoa. — Zaragoza (Hechos y Dichos) 1955, 8°, 463 p., illustr.

In una ben conosciuta rassegna delle biografie ignaziane il P. H. Rahner con una drastica immagine scrisse, non molti anni fa, che quante fino allora erano state scritte avevano dato del santo piuttosto la maschera, senza riuscire a dar vita al volto e a risuscitare davanti ai lettori il fondatore della Compagnia. Tuttavia il porsi una simile domanda di fronte ad una nuova biografia ignaziana importa un rischio e forse introduce in un vicolo cieco. Chè bisognerebbe sapere se è mai possibile comprendere pienamente un uomo, e ancor di più un genio o un capo, e se sarà mai dato di abbracciare tutti gli aspetti di una personalità, sfuggiti ben spesso agli stessi contemporanei e ai più intimi consiglieri. Senza contare che, variando gli interessi, i posteriori, quelli che hanno a disposizione tutto un insieme di documenti, difficilmente riusciranno a comprendere del tutto l'uomo di cui vogliono veder delineata la vita.

Non vogliamo perciò rispondere all'interrogativo del Rahner recensendo il volume del P. Villoslada. Tanto più che l'a. dal principio del volume ci confessa che non aveva mai pensato ad una biografia di S. Ignazio, poichè piuttosto l'attendeva, come tanti altri, dalla penna e dagli studi del compianto P. P. de Leturia. Ma, venuto a mancare questi, ed imminendo il quarto centenario dalla morte del fondatore della Compagnia, il disegno primitivo di ristampare le pagine dedicategli nella Storia della Compagnia (vedi AHSI, t. 24, 1955, p. 211-223) si sviluppò nell'opera presente, che è in Spagna la vita quasi ufficiale delle celebrazioni centenarie.

Aggiunge l'a. che di suo caratteristico, rispetto all'abbozzo precedente, è stato l'introdurre citazioni in extenso di documenti conservatici nei MHSI, e il tenere in debito conto quanto è stato anche recentemente scritto in monografie ed articoli sull'argomento.

Di queste due caratteristiche segnalate dall'a. bisogna dargli ampio riconoscimento. Con abbondanza ed anche con scelta suggestiva introduce nella narrazione testi del santo — lettere, Esercizi, Costituzioni — e quanti ci hanno in qualche modo lasciato relazione di fatti, parole e cose che lo riguardano. Finora non ci pare che sia mai stata compita una così ampia citazione di documenti originali, e sotto questo aspetto si potrebbe anche dire che Ignazio parla e vive in quanto ci ha lasciato e nelle confidenze di chi lo circondava.

La bibliografia storica — studi e ricerche — sono anche essi presenti, non nella citazione diretta e neppure in una imponente bibliografia iniziale o in note erudite, ma, al conoscitore della materia, nella scelta dei giudizi, nell'abbracciare questa o quella ipotesi che valga a spiegare circostanze della vita o decisioni dell'uomo. Per una biografia che fu voluta fin dallo inizio scientemente esatta e nello stesso tempo tanto scorrevole da raggiungere più vasta cerchia di lettori colti, il criterio adottato dall'a. ci pare non solo esatto, ma il migliore, sopratutto rivolgendosi a lettori di lingua spagnola per i quali anche il testo antico è ancora largamente accessibile e familiare.

Accanto a questo pregio, un altro vorremmo mettere in risalto nella economia stessa del libro, nella dedicazione dell'interesse : la relativa brevità e speditezza nel narrare gli anni della giovinezza e della conversione, per sviluppare con ampiezza finora inusitata il periodo del generalato. Con tre capitoli e 130 pagine giungiamo al 1538, all'ingresso in Roma dopo l'attesa in Venezia e territori vicini per il viaggio in Palestina, mentre nove capitoli e le restanti pagine fino a 459, sono dedicate agli anni ed alla attività romana. Se prescindiamo dal volume del P. Tacchi Venturi dedicato allo stesso periodo, ma con la visuale più limitata all'Italia, non si era visto un tale sviluppo e distribuzione della materia in una biografia ignaziana. Con questo l'a. ha tracciato un ritratto nuovo di sant'Ignazio ed ha rivelato senza dubbio a molti, che pure già ne avevano studiato la vita, aspetti nuovi e assai evocativi. In tal campo i capitoli dedicati all'educatore (cap. 8) e all'animatore dei missionari (cap. 9) ci sembrano tra i più suggestivi ; mentre l'undecimo, « El Padre Ignacio es un gran santo », ci sembra un tentativo nuovo — e vorremmo dire assai riuscito, almeno in parte — di raggiungerne l'anima e il segreto della santità. È certo che gli studi

e le ricerche più recenti, come la pubblicazione accessibile degli scritti più intimi di sant'Ignazio, hanno assai contribuito a far conoscere l'aspetto mistico della sua vita interiore, e a delinearne l'itinerario spirituale, dai primi passi di Loyola, Manresa e Gerusalemme agli anni italiani.

Proprio in questa prospettiva, ed in altra connessa tuttavia a questa, avremmo desiderato qualcosa di più dall'a. Avremmo gustato assai, sotto la sua guida sperimentata, una impostazione chiara e decisa di tanti problemi che soggiacciono alla vita di S. Ignazio e che non hanno ancora avuto, a nostro parere, una trattazione conveniente, o che comunque non sono ancora stati sinteticamente esposti. Intendiamo, per esempio, le dipendenze o i contatti con le correnti della devozione moderna, con la spiritualità montserratina — la cosiddetta direzione spirituale dei benedettini dell'abbazia —; i contatti, le divergenze, con la spiritualità umanistica di Erasmo per esempio, e non soltanto di lui; più avanti, i contatti con i circoli di sana riforma cattolica dell'Italia settentrionale; quell'anno di permanenza a Venezia e la predicazione nella terraferma della Repubblica, qua e là accennati, che hanno fatto vedere in pratica ad Ignazio e compagni una società religiosa sacerdotale, di chierici regolari; lo studio dei legislatori antichi e la parte di Polanco in questo studio preparatorio: questi ed altri problemi avremmo visto volentieri trattati dall'a., che non li ignora, li conosce invece assai bene, vi dà anzi qualche accenno di soluzione o di personale interpretazione, ma che evita di affrontare direttamente. Forse lo ha ritenuto meno necessario, dato lo scopo o i lettori previsti; eppure, a nostro parere, come più avanti ha compiuto per l'educazione, le missioni e l'azione di riforma in Roma, dove ha dato una impostazione più tematica e in sottinteso problematica, avrebbe dovuto compierlo anche per questi anni di preparazione, che non sono meno suggestivi ed importanti nella vita di S. Ignazio. Se non sbagliamo, vorremmo dire che i sedici anni del generalato sono la maturazione dei germi di quegli altri. Come pure ci avrebbe appassionato qualche pagina dedicata a quell'apparente silenzio di Dio, che lo spinge senza parole all'avvenire, e questo, assai spesso, tanto diverso da quello da lui a lungo perseguito e sognato: pensiamo all'ideale palestinese, difeso con tanta tenacia; all'ideale di mobilità apostolica, affermato, impegnato, eppur superato, esploso dalla accettazione dei collegi.

Queste sono osservazioni generali che forse coinvolgono una diversa impostazione di tutta l'opera; ma di essa è giudice sopratutto l'a. Ci sembra però, che, sviluppando un po' di più proprio quei rapidi capitoli iniziali, vi avrebbe dato risposta, e il volume sarebbe risultato più armonico. Pur tuttavia lo riteniamo di valore e sotto certi aspetti tale da segnare un passo in avanti nella biografia ignaziana.

Divergenze su piccole questioni particolari ve ne sarebbe più d'una. Divergenze, diversità di modo di impostare e giudicare. Così sulle condizioni religiose d'Italia o della Spagna e sulla giustezza nel chiamare S. Ignazio « apostolo d'Italia ». Che lo sia stato mediante i suoi figli e le sue opere, in parte lo si può ritenere, ma soltanto inquadrandolo nell'insieme di quei moltissimi che vi contribuirono con lui. L'attività dei figli di Ignazio entra certo nella sua vita, e costituisce una croce di chi la scrive delimitare quanto delle imprese di essi debba entrare nella biografia del santo principale. Ci pare che troppo sia dedicato a S. Francesco Saverio, come a quanto venne compiuto, lui vivente, nella Spagna e altrove. Sebbene la cosa sia comprensibile guardando ai lettori di lingua spagnola. Così per la questione di Portogallo e altro ancora.

Siamo però riconoscenti all'a.: con la larga citazione di pezzi ignaziani, con la comprensione, che gli è propria, della vita e dei tempi, con la brevità del tempo concessogli, come giustamente va rilevato, ci ha dato opera di maestro.

Roma. A. MARTINI S. I.

GIORGIO PAPÀSOGLI. *Sant'Ignazio di Loyola.* — Roma (Edizioni Paoline) 1955, 8°, 512 p. ; y 2ª ed. 1956, 516 p.

MARY PURCELL. *The First Jesuit. St. Ignatius Loyola.* — Dublin (M. H. Gill and Son) 1956, 8°, XI-387 p., 1 grabado.

ANGELO MARTINI S. I. *S. Ignazio di Loyola.* — Genova (Stringa Editore) 1956, 12°, 64 p., ilustr.

ALAIN GUILLERMOU. *La vie de saint Ignace de Loyola.* Postface de Charles LARÈRE S. I. Paris (Éditions du Seuil) 1956, 8°, 277 p., 1 retrato.

JAMES BRODRICK S. I. *Saint Ignatius Loyola. The Pilgrim Years.* — London (Burns and Oates) 1956, 8°, 372 p., ilustr.

— *Saint Ignace de Loyola. Les années du pèlerin.* Traduit par J. BOULANGÉ. — París (Éditions Spes) 1956, 8°, 368 p., ilustr.

— *Die ersten Jesuiten.* Deutsche Uebertragung von Guido MARTINI S. I. — Wien-München (Verlag Herold) 1956, 8°, 289 p., ilustr.

Se trata de una serie de vidas de san Ignacio de alta vulgarización, publicadas con ocasión del cuarto centenario de su muerte. Cada una de ellas ofrece diversas características que señalamos en seguida, pero antes queremos subrayar el denominador común que afecta a todas : vidas que ofrecen al gran público, en un estilo agradable y de modo generalmente exacto, los resultados científicos de los especialistas. Dan, en general, los rasgos personales del santo, pero no describen el itinerario ascendente de su santidad, ni penetran en los más íntimos repliegues de su alma.

Son muy distintos — por no decir opuestos — los aspectos que han interesado a estos biógrafos, de los que recogieron los autores de las vidas escritas en los últimos centenarios : 1921, el de la herida y conversión ; 1940, el de la fundación de la Compañía de Jesús. Aquellos biógrafos — con excepción de Casanovas — nos dejaron una figura más bizarra, más grandiosa en algunos aspectos externos ; esculpieron con fuertes rasgos al abanderado de la Iglesia, al paladín de la contrarreforma, al genial fundador. Huonder nos dio un Ignacio demasiado militar, y Giordani tituló su obra *Ignazio di Loyola, generale di Cristo.* Las obras que reseñamos ahora nos dan un contorno más humano, sobrenatural, sacerdotal, íntimo. Aparece un Ignacio más real. Es un fruto precioso de los editores de los últimos volúmenes de *Monumenta,* como el P. Brodrick expresamente reconoce.

Estas obras, por no ser de investigación, caen un poco al margen de las recensiones de esta revista, de índole estrictamente científica. Por ello me limitaré a presentarlas e indicar sucintamente las características más esenciales de cada una de ellas.

— El hecho de que en unos pocos meses haya tenido que sacar Papàsogli una segunda edición de su obra, es la mejor prueba del agrado con que la ha acogido el público. Y con razón. Porque, como decimos en una nota que se cita en el Preludio del P. Domenico Mondrone : « Col suo studio attento, il P. è riuscito ad utilizzare il fiore dei migliori conoscitori del santo ; con la sua capacità assimilativa ne ha messo assai bene insieme gli elementi caratteristici ; con la sua luce interiore ha saputo vedere il vero sant'Ignazio ; con le sue doti di narratore ha saputo trasmetterci il risultato delle sue meditazioni in modo suggestivo e ricco d'interesse ».

A pesar de ser un profano en la materia, ha sabido orientarse bastante bien en los particulares, tan complicados no pocas veces, de la vida del santo, y ha conseguido rehacer el ambiente en que se movía. Porque el encanto de esta vida consiste en que vemos al auténtico san Ignacio moverse, escribir, dar órdenes, trabajar, hablar con los suyos. Nos familiarizamos con el santo, de modo que sentimos su muerte como la de un ser con quien estamos juntos.

Es verdad que no ha sabido en ocasiones el autor deshacerse de cierto tono panegirista, pero esto mismo es una prueba más de cómo le ha cautivado su grandeza.

Como italiano ha dado gran relieve a la actividad de san Ignacio en Roma. Es sin duda lo mejor de su obra, y en lo que supera a los demás. Es el primero que ha logrado dar cuerpo y unidad a muchas facetas de la última parte de la vida del fundador, que hasta ahora se encontraban sólo desparramadas en artículos sueltos de especialistas.

— La fina escritora irlandesa Miss Mary Purcell ha indicado con escrupulosa delicadeza, en la introducción, los autores en que ha ido basando su estudio. Son los clásicos de cada materia. Pero el valor de la vida no radica en esa fidelidad histórica — ésta existe en todas las vidas que vamos reseñando — sino en haber sabido descubrir los aspectos más delicados y humanos de la figura del santo. Su obra es interesante bajo este aspecto. Miss P. ha mirado con singular cariño a un santo que aun de fundador y general siguió dirigendo a distinguidas y santas mujeres, y que encerró en numerosas cartas a ellas los más ricos y orientadores principios de dirección espiritual.

La autora se fija primero en los rasgos señoriales del gentilhombre Iñigo, después en los de su fisonomía humana. Le gusta descubrir en pequeños detalles — porque va zurciendo, sin cansarse, la vida con el hilo de oro de anécdotas y citas muy oportunas — situaciones delicadas, momentos de emoción, reacciones íntimas. Lástima que no haya enhebrado entre sí esos datos, para darnos la línea seguida del santo, sino que se contente con situaciones aisladas, sin darnos el proceso continuado de la escarpada ascensión ignaciana.

Hay un capítulo — el de la ida a Jerusalén — que está escrito en forma de diario. El resto de su obra, aunque no conserve esa forma externa, mantiene la misma tónica : es un diario menudo de las acciones de san Ignacio, en que se ve al padre hablar con sus hijos y se le observa entretenido en las mil menudas incidencias domésticas. Se le sorprende en su intimidad, se le sigue en su distribución diaria.

— Mucho más breves que las precedentes, pero no de menos valor, son las cortas páginas de Martini, ornadas con ilustraciones de von Matt. Cuanto a síntesis y a profundidad de contenido, el libro supera a todos. M. va a lo esencial, a lo sustantivo del santo. Nos da su semblanza espiritual, su fotografía de conjunto. No falta ninguna faceta esencial. Desfila ante nosotros el caballero, el santo, el padre, el fundador, el apóstol incansable, el restaurador religioso, el general de la Compañía, el místico. De cada faceta elige el rasgo típico. Ni siquiera le falta una brevísima biblio-

grafía orientadora. Se nota en seguida, en el dominio con que se mueve, la mano experta de un especialista.

— Guillermou ha sabido unir una gran exactitud histórica con una exposición fluida y tersa. Él mismo precisa en la introducción el intento que le mueve, que es fundamentalmente el mismo de los demás biógrafos que presentamos : « Faire passer dans un livre destiné au grand public l'essentiel des renseignements que l'on possède sur la vie de saint Ignace de Loyola ». Como mentor de su obra ha tenido al P. Charles Larère, que ha escrito el epílogo.

G. ha concentrado su atención en la santidad personal e íntima de Ignacio. Al contrario de Brodrick, apenas describe el ambiente. A él le interesa la persona del santo, y aun, en la persona, sus facetas más íntimas. Es sin duda el autor que ha hecho más hincapié en el aspecto íntimo, y habla más de la fuente de la grandeza ignaciana : su santidad, su oración. Aun cuando narra los años romanos de san Ignacio, al revés de Papàsogli, apenas si se fija en la acción externa y plurifacética del reformador. Más que la vida del fundador de la Compañía o del apóstol del quinientos, es la vida del santo. Al contrario de lo que hacen los demás biógrafos, no cita fuentes ni trabajos, pero se ve en seguida que no los conoce menos que ellos. Son excepción los puntos en que se para a discutir o razonar sus propias proposiciones, como cuando habla de por qué se detuvo tanto tiempo san Ignacio en Manresa o cuando toma posiciones en contra de la estampa de un Ignacio militarista.

— Dejamos para el fin la obra más esperada y deseada en este centenario, por lo conocido de la personalidad literaria de su autor, el P. Brodrick. Y cierto la Vida no ha defraudado más que en un punto : en que sólo ha dado una parte de la vida del santo, « The Pilgrim Years ». Nos cuenta, más que lo que Ignacio ha hecho, cómo él se ha hecho a sí mismo en su larga gestación interna.

Notemos que el dramatismo externo de tantos sucesos como llenan esta parte de la vida de san Ignacio, se acomoda mucho más al genio literario de B., que no los años tranquilos externamente, sin apenas relieve, del resto de su vida. B. triunfa en esta pintura de paisajes, en este ir narrando sucesos y peripecias. El « peregrino » Ignacio es gemelo de su san Francisco Javier, el santo aventurero a lo divino. Gemelo en esta proyección exterior de las dos figuras, porque en su contextura, y sobre todo en exactitud y fidelidad históricas aun de detalles secundarios, es sin duda muy superior el Ignacio al Javier. B. no ha contemplado el mundo exótico en que se movió Javier, mientras que ha peregrinado por las tierras en que se movió Ignacio, y B. tiene que ver para contar.

Los datos que encuentra en los autores en que se apoya, los proyecta sobre las situaciones concretas que él va viendo, y sobre el modo de ser de aquellos que para él pueden ser los Ignacios del siglo XVI. Como un pintor que pinta un modelo, él va sobre ellos reconstruyendo el ambiente y aun las personas. Los datos quedan en el fondo de la narración.

Se podrá discutir en algunos pasajes el acierto de la interpretación —aunque generalmente es tan nítida la proyección del momento psicoló-

gico, que se adivina cuál tuvo que ser la reacción real, por más que el documento muerto no lo diga — ; pero no se le podrá negar potencia imaginativa, valentía y exquisito arte.

El libro está lleno de eruditas notas, en las que no faltan algunos deslices, como cuando hace vizcaíno al bilbilitano san Iñigo. B. ha ido documentándose en los mejores autores, sin olvidarse de las fuentes impresas en *Monumenta* — pero en esta misma búsqueda él es el turista que busca los rincones sugestivos, lo típico, y aun lo raro y chocante —. Se fija en detalles que han pasado desapercibidos a serios historiadores, y sobre todo recoge esa impresión ambiental del paso de Iñigo por cada ciudad.

Contribuirá sin duda a la mayor difusión de esta obra la traducción francesa hecha por el P. Boulangé, que acaba de publicarse en Éditions Spes.

— Esa vida de san Ignacio es superior a la anterior obra del mismo Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, cuyo primer tomo, publicado en el ya lejano 1941, acaba de ser traducido al alemán. La obra se juzgó ya en AHSI 20 (1951) 320-323. Hoy sólo queremos añadir que en estos quince años se ha avanzado mucho en algunos puntos centrales de la historia de san Ignacio y de la Compañía primitiva, y que el mismo a. ha adquirido una mayor madurez, como lo prueba su reciente biografía de san Ignacio. Esta traducción, pues, aunque algo se haya modernizado en ella la bibliografía — sólo algo, pues ni siquiera se cita obra tan básica como *Fontes narrativi* — no responde ni al estado actual de la investigación ignaciana, ni siquiera, en algunos puntos, al modo de pensar de B., quien en su biografía ha visto de modo mucho más exacto escenas de la infancia del santo, varios aspectos de su carácter paternal, y sobre todo los elementos esenciales de su espiritualidad. Es verdad que se da en esta obra el colorido y realismo del estilo inigualable de B., y que fascina la figura central del santo y aun las de Javier y Nadal ; pero es una pena que esa belleza sirva para difundir entre sectores, a los que no llegan otras fuentes de información ignaciana, algunos rasgos extraños a la verdadera figura del santo, que dejan una impresión inexacta del primitivo ambiente jesuítico.

Roma. I. IPARRAGUIRRE S. I.

A. BOONE S. I. *Ignatius van Loyola en de Orde der Jezuïeten.* — Brussel (De Seinhorn) 1956, in-12°, 175 p.

G. VAN GESTEL S. I. *Loyola en de Jezuïeten* — Utrecht-Antwerpen (Het Spectrum) 1956, 8°, 239 p.

Sous un titre pratiquement identique, ces deux ouvrages s'adressent à des portions bien distinctes du public de langue néerlandaise et traitent leur matière d'une manière fort diverse.

C'est aux grands jeunes gens que l'auteur flamand veut présenter une image attachante de S. Ignace et de son œuvre, en balayant les préjugés, souvent contradictoires entre eux, qui restent attachés, en beaucoup

d'esprits, aux noms de Loyola et de jésuites. Il connait bien les sources de la vie du saint et sait brosser en quelques traits vigoureux la toile de fond de son époque ; ce ne sont pourtant que les grandes lignes de la biographie de S. Ignace et les traits marquants de sa physionomie complexe qu'on trouvera mis en relief dans les soixante premières pages du livre. Le reste du texte est une revue rapide de l'histoire de la Compagnie, basée principalement sur les trois petits volumes du P. L. de Jonge (*De Orde der Jezuïeten*, Wassenaar, 1929-1931), et ne s'arrêtant de même qu'aux faits et aux noms plus représentatifs. Le souci ouvertement apologétique n'empêche pas l'auteur d'accuser loyalement les ombres et les faiblesses. L'historien aurait mauvaise grâce à relever les menues inexactitudes, relativement nombreuses, d'un livre qui n'est pas écrit pour lui. Assez insolite est le parti de mettre entre guillemets, par juste souci d'honnêteté, les passages empruntés littéralement à un autre auteur, mais sans aucun renvoi ou référence ; il fallait au moins, entre parenthèses, le nom de l'écrivain cité. Professeur de collège, le P. Boone reste proche des jeunes; son livre de bonne vulgarisation parle la langue qui leur plait.

— C'est au public cultivé que l'auteur hollandais a voulu servir, en cette année jubilaire, una vie sérieuse de S. Ignace, suffisamment précise et détaillée, sans être proprement technique. Un hagiographe de profession, le P. W. van Nieuwenhoff, l'avait fait jadis pour la Hollande en deux gros volumes très satisfaisants à leur époque (*Leven van den H. Ignatius van Loyola*, Amsterdam, 1891), mais depuis cette date l'édition des *Monumenta historica S. I.* est venue renouveler profondément notre connaissance de S. Ignace et de son milieu. — On remarquera que c'est aux MHSI, et spécialement aux volumes récents des *Fontes narrativi de S. Ignatio*, qu'est emprunté essentiellement le discret liseré de notes au bas des pages du P. v. G. — Quoique le titre annonce, comme celui du P. Boone, « Loyola et l'ordre des Jésuites », le volume se limite, en fait, à la biographie du fondateur, et encore la part du lion, 29 chapitres sur 37, va-t-elle à la période antérieure à l'approbation de la Compagnie. Après le récit minutieux, qui suit pas à pas les aventures d'Ignace pèlerin, les raccourcis — et les lacunes — des derniers chapitres laissent l'impression d'un certain déséquilibre dans l'architecture du livre. Sans doute, le lecteur ne supporterait-il plus les tomes massifs du P. van Nieuwenhoff, mais notre auteur, parti bien à l'aise, aurait-il dû brusquer ensuite sa rédaction pour rester dans les limites fixées ou pour livrer son texte en l'année jubilaire ? Les dernières années de la vie du saint sont pourtant, c'est lui qui le note (p. 196), peut-être plus admirables encore que les précédentes et certainement plus fécondes. En des chapitres denses et concis, il nous montre, en « une Action Catholique de grand style » (pp. 196-203), l'action religieuse et sociale de S. Ignace en la Rome de son temps, dans « l'armée en campagne » (pp. 204-209), quelque chose de l'activité des premiers jésuites à travers le monde, Favre, Xavier, Bobadilla, Canisius... L'épisode douloureux des hésitations et du procès de Simon Rodrigues est détaillé davantage (pp. 213-218) et le fragment conservé du journal spirituel du saint pendant qu'il rédigeait les Constitutions est fidèlement analysé (pp. 221-224). Mais d'autres faits ou

aspects importants sont passés sous silence ; citons seulement la lutte tenace et victorieuse du fondateur contre l'acceptation dans l'ordre de dignités ecclésiastiques, sa tentative de 1551 pour déposer le généralat, ses relations si caractéristiques avec ses collaborateurs plus immédiats et la manière souple et forte dont il les forma (il y a trois lignes sur ce sujet p. 207), l'intérêt que le saint garda pour l'Église au Proche Orient et ses instructions pour la mission d'Éthiopie, l'initiative si grosse de conséquences qu'il prit d'engager la Compagnie dans l'apostolat des collèges...

On regrette ces omissions. Le soin net et précis apporté par l'auteur à ses exposés, avec quelque chose de la minutie des peintres de son pays, fait désirer de lire, dans une seconde édition, un portrait complet de S. Ignace de Loyola, tel qu'il apparut aux contemporains, dans les années de sa pleine maturité.

Rome. EDM. LAMALLE S. I.

FAUSTO AROCENA, cronista de Guipúzcoa. *Problemas históricos guipuzcoanos en la vida de san Ignacio.* — San Sebastián 1956, 8°, 107 p. (= Publicaciones de la Excma. Diputación de Guipúzcoa. Contribución al IV centenario de la muerte de san Ignacio).

Ha recogido en este volumen el docto archivero de Guipúzcoa quince breves estudios sobre diversos aspectos de la vida de san Ignacio, no poco interesantes. Alguno que otro ya lo había dado a conocer el mismo a. en otras publicaciones de carácter histórico ; pero con buen acuerdo los reúne todos aquí con ocasión del IV centenario ignaciano.

Las fuentes de todos ellos son, en general, las mejores que puede haber : documentos notariales de los archivos, con los que el autor está singularmente familiarizado. La exposición sencilla y clara, sin alardes literarios ; recto y ponderado el criterio histórico, lo mismo al deducir conclusiones — algunas veces nuevas — de los hechos que se van exponiendo, que cuando corrige precedentes opiniones de escritores menos informados por falta de documentación directa.

No pocos de estos estudios son nuevos e interesantes, como los que se refieren al abuelo materno de san Ignacio, a la intervención del mismo en la revuelta de las Comunidades, a los itinerarios ignacianos por tierras guipuzcoanas, cuando vino herido de Pamplona y cuando en 1535 volvió de París a España.

Otros, en cambio, nada tienen de investigación propia, por decirlo así, habiendo sido ya en precedencia tratados definitivamente, como parece, por otros historiadores, de los cuales en nada se apartan ni las conclusiones de A. ni el modo mismo de llevar la argumentación.

En tal número colocaría yo todo lo que en el libro se dice sobre la fecha del nacimiento de Ignacio, sobre la dama inasequible de sus vanos pensamientos en la forzada quietud de Loyola, y sobre el santuario donde Iñigo formularía su voto de castidad antes de llegar a la montaña catalana recién convertido. Por cierto que no hubiera estado de sobra hacer siquiera una referencia a lo tratado ya por Pedro de Leturia en la introducción de *Fontes narrativi* I (MHSI 66, Roma 1943, p. 14*-21*) y por J. Iriarte, *Fijando el voto de castidad de san Ignacio de Loyola* (*Manresa*, t. 3, 1927, p. 156-164).

De mérito especial creo que son las justísimas apreciaciones que hace A. al tratar del proceso criminal de 1515. Quien, como insinúa A., haya tropezado a menudo con documentos « fiscales » parecidos, de aquellos tiempos, verá el prudente tino del autor en enjuiciar en su debido valor « los delictos . . . calificados e muy henormes », de que se acusaba a Ignacio. Como no sabemos — ni podremos saber nunca, según pienso — la naturaleza de esos delitos, que en la acusación no se especifican, y de los cuales, razonablemente pensando, no se llegó a dar sentencia, pues con toda probabilidad la causa fue sobreseída, no podemos menos de leer con gozo los atenuantes tan sensatos del autor — no vistos por mí en otros escritores de los hechos ignacianos —, sin que haya por eso necesidad de negar, como alguien pretende, toda responsabilidad, y tal vez grave, a Iñigo por aquel entuerto, fuera el que fuera.

Alguna reserva podría quizás hacerse a la justeza histórica del estudio titulado « La triste noche de Loyola ». El autor da por segura la información en que se funda el hecho, que tiene no poco de novelesco. Sin necesidad de acudir a la fuente indicada en el estudio — que no es inmediata, ni mucho menos —, sabemos de cierto que san Ignacio logró desviar a su hermano don Martín del mal camino, pero ignoramos el medio como lo logró. Esto sólo es lo rigurosamente histórico. Por otra parte conozco un documento notarial, donde aparece san Ignacio, en este año de 1535, en un contrato hecho « dentro en la casa solar de Loyola », con lo cual parece caer por tierra la tesis de que san Ignacio accedió sólo una noche — y eso por estratagema — a trasponer los umbrales solariegos. Estuvo, pues, san Ignacio en Loyola — muy rogado, es verdad —, pero abiertamente.

Permítame también el diligente archivero alguna pequeña observación técnica en la elaboración del libro. Se citan a veces autores, como Cros (p. 16), Aicardo (p. 25), Coster (p. 27), y varios otros casos, sin determinar en nota dónde podemos compulsar tales afirmaciones. Algo imperfecta e irregular me parece la manera de hacer las citas, que algunas veces quedan incompletas o no tan claras. De esto se resienten principalmente las llamadas, tan abundantes, a las diversas series de MHSI. *Fontes narrativi*, por ejemplo, no figura nunca, si no me equivoco, como formando parte de *Monumenta*.

Por fin, advierto que no hubiera estado de más enumerar los diversos estudios, para facilitar las referencias a ellos. Hubiera sido conveniente mayor distinción tipográfica en el índice de materias (p. 107), donde no se hace ver diferencia alguna entre los quince estudios propios del autor y los apéndices documentales que les siguen.

Pero claro está que son insignificantes lunares en el conjunto de un libro bello e instructivo.

Roma. M. CANDAL S. I.

JUAN MARÍA PÉREZ ARREGUI S. I. *San Ignacio en Azpeitia.* Monografía histórica. Prólogo de D. Carmelo de ECHEGARAY. Segunda edición. Con « In Memoriam » de D. Ignacio PÉREZ-ARREGUI y epílogo de José de ARTECHE. — Zarauz (Editorial Icharopena) 1956, 8°, XXXVI-190 p., ilustr.

Conocíamos muy bien la primera edición de este libro publicado en

el lejano 1921. Muchas veces acudimos a él con plena confianza, y siempre comprobamos la exactitud y fidelidad con que reproducía los documentos relativos a todo lo que tuviera alguna relación con san Ignacio y Azpeitia. Se puede decir que todos los historiadores que han estudiado esta parte de la vida del santo, se han aprovechado de los datos que el P. Pérez Arregui reúne aquí, recogiéndolos no sólo de los varios tomos de MHSI, sino aun del archivo de Simancas y de otros particulares de Azpeitia.

Pero en estos 35 años se ha escrito mucho sobre san Ignacio. Por ello ha sido una pena que no se haya puesto al día esta obra antes de su reedición. No faltaban azpeitianos que lo hubieran hecho a conciencia. Uno de ellos, el P. León Lopetegui. Se puede decir que hoy este libro, en todo lo referente a los antecedentes históricos y a la infancia de san Ignacio, queda bastante anticuado. En cambio, sigue el valor para la parte mejor de la obra, la estancia del santo en Azpeitia, pues es muy poco lo que se ha descubierto de nuevo en este punto.

La única añadidura que se hace en esta edición es interesante : se refiere al itinerario de san Ignacio de París a Azpeitia : se puntualiza que, según la tradición conservada aún, el nombre del caserío de la cañada de Erraziaga, del que se habla en los procesos, en que san Ignacio se detuvo algunos momentos, es el de Ariztain (p. 117).

Roma. I. IPARRAGUIRRE S. I.

Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553). Recogidos y transcritos por José M.ª MADURELL MARIMÓN, anotados por Jorge RUBIÓ Y BALAGUER. — Barcelona (Gremios de editores, de libreros y de maestros impresores) 1955, 8º, 122*-1013 p.

Los lectores de AHSI conocen ya este monumental volumen, porque uno de sus colaboradores, el Dr. Rubió, publicó en el fascículo anterior, *Commentarii ignatiani*, unas orientadoras *Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500 y 1530*, es decir, en la época en que san Ignacio permaneció en ella estudiando latín (marzo 1524-marzo 1526), notas basadas en esta colección documental, que se imprimía contemporáneamente.

En aquel artículo se completaban, en lo que a los libros de horas se refiere, las noticias eruditamente recogidas en esta misma revista por el P. Leturia sobre *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de S. Ignacio* (t. 17, 1948, p. 3-50). En su amplísima introducción el mismo Dr. Rubió apunta sólo otro tema ignaciano igualmente interesante, el de « saber qué era el latinismo en Barcelona precisamente por los años que San ignacio de Loyola vino a ella a estudiar gramática » (p. 63*), tema ya tratado en AHSI (t. 10, 1941, p. 283-293) por el P. Dalmases, a base de la documentación, hasta entonces inédita, del Archivo histórico de la ciudad de Barcelona. Son tan nuevos ahora los materiales que sobre esta faceta ignaciana aportan J. M. Madurell (director del Archivo de protocolos, principal fondo utilizado en el volumen) y J. Rubió (historiador de la cultura catalana del Renacimiento), que no han cabido en una simple recensión, y he tenido que estudiarlos aparte, en el artículo *Sobre l'humanisme a Barcelona durant els estudis de sant Ignasi : 1524-*

1526, en curso de publicación en los *Quaderni ibero-americani* de Turín, n. 19. He aquí sólo las líneas generales.

La documentación ya exhumada por el P. Dalmases reveló que el maestro Jeroni Ardèvol, con quien san Ignacio estudió latinidad en Barcelona, era probablemente en el curso 1524-25 uno de los repetidores o maestros especiales prescritos en la ordenación dada por los conselleres a la Universidad el 25 abril 1508 ; y que en el curso siguiente era el maestro catedrático reconocido como tal por la Universidad.

Además, la ordenación mencionada prescribía, como texto de enseñanza, o el *Doctrinale puerorum* de Alejandro de Villadei (tradición medieval) o las *Introductiones* de Nebrija (vertiente renacentista). Los *Documentos* que comentamos demuestran que el auge que desde el siglo xiii había tenido el *Doctrinale*, había ido decayendo, hasta desaparecer casi por completo hacia el 1508. Desde este año el imperio del Nebrija en Barcelona era casi indiscutible, hasta que en 1543 comienza a hacerle competencia la Sintaxis de Erasmo publicada sucesivamente en latín, catalán y castellano. Ello confirma que san Ignacio hubo de estudiar el latín con el Nebrija, probablemente en alguna de las varias ediciones barcelonesas : 1497 por Juan Rosenbach, 1500 por Nicolás Spindeler, 1505 por Juan Luschner, ca. 1512 por Rosenbach, 1523 por el mismo.

De esta última edición, aparecida un año antes de la llegada de san Ignacio a Barcelona, y de la adaptación catalana del Diccionario latino de Nebrija, publicada en 1522 por Carlos Amorós, había cuidado un paisano de Ignacio, el vasco Martín Ivarra, documentado ya en Barcelona desde 1507.

Aquella ordenación de 1508, amén de varios ejercicios prácticos, prescribía la lectura de la *Eneida*, de los *Disticha moralia* atribuídos entonces a Catón el Censor, y del *Contemptus* de Bernardo Morlanense. La difusión de estas tres obras en Barcelona desde los orígenes de la imprenta queda ahora perfectamente delineada.

Ribadeneira en su *Vita* latina de san Ignacio (Nápoles 1572) contó un contacto del santo con el *Enchiridion* de Erasmo, que comenzaría a leer en Barcelona por habérselo recomendado varias personas, entre ellas su propio confesor, para aprovechar a la vez en espíritu y en buena latinidad. El relato pasó también a la *Vida* castellana (1583), a Polanco y a Maffei. Aun resultando imposible precisar con certeza si se trata de un primer contacto, repetido luego en Alcalá, o de una simple trasposición retórica a Barcelona de un hecho semejante narrado por Câmara en 1555 como ocurrido en Alcalá, estos *Documentos* arrojan nueva luz sobre aquel grupo erasmista de Barcelona, centrado en 1528 en el vicecanciller Miquel May, en Vicenç Navarra, en Rafael Joan y algo también en el propio Martín Ivarra ; lo cual, junto con otros datos, no muchos, sobre la difusión de las obras de Erasmo en la Barcelona del primer tercio del siglo xvi, vuelve a lo menos más explicable, si no más probable, el relato de Ribadeneira.

Estos son, pues, en breve compendio, los nuevos aportes de Madurell y Rubió al esclarecimiento de los estudios de san Ignacio en la capital de Cataluña.

Roma. M. Batllori S. I.

Erich Przywara [S. I.]. *Ignatianisch.* Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola. — Frankfurt/Main (Verlag Josef Knecht) 1956, 8°, 149 p.

Se han recogido en este libro, con ocasión del centenario de la muerte de san Ignacio, cuatro estudios del P. Przywara, que son de lo más pro-

fundo y original que se ha escrito sobre la naturaleza de la espiritualidad del santo y sobre el valor que ocupa en la historia de la espiritualidad.

P. comienza por centrar la figura de san Ignacio dentro del ambiente teológico religioso español. Las características de este ambiente son un íntimo sentido de servicio incondicional a la autoridad, dominado por una incoercible fuerza y seguridad internas, que lleva a enfrentarse con los más aguerridos adversarios. En esa atmósfera casi naturalmente se eleva cada uno en símbolo representativo, ya que se siente movido por un ideal superior a sí mismo, reflejo de realidades más hondas.

Encuadrada la figura, comienza el análisis directo de lo « ignatianisch », es decir, de lo esencial del tipo ignaciano vivido por el santo y trasmitido a sus hijos. No le interesa al a. la persona en sí, sino su ideología, su talante interno. Esta mentalidad la estudia primero en lo que llama el « Ikon Ignatius », la estampa litúrgica del santo, y luego en el « Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu ».

Por los dos caminos llega el a. a las mismas conclusiones a las que ya había llegado en otros trabajos anteriores, principalmente en su libro fundamental en esta materia, *Theologie der Exerzitien*. También sigue el mismo método que en sus anteriores trabajos filosófico-ascéticos : toma como base alguna de las palabras centrales de san Ignacio, desentraña todos los elementos de que se compone, exprime su sentido, hasta que, victorioso, extrae su quinta esencia y la presenta en fórmulas densas, sugerentes, pletóricas de íntimo sentido. Gaston Fessard, en su reciente libro sobre la dialéctica de los ejercicios, ha querido seguir un sistema parecido. Pero hay una gran diferencia entre los dos pensadores : P. es mucho más profundo, va a la misma enjundia del concepto ; Fessard es más dialéctico y geométrico, sin decir con esto que no llegue a profundizar en el tema y a construir síntesis de gran valor.

Para P. la esencia del ignacianismo consiste en una total y diáfana instrumentalidad, una flexibilidad incondicional en manos del Agente superior. Para conseguir esto, es necesario que el hombre llegue a una trasparencia extrema, de modo que en todo su ser refleje a Dios. El medio para llegar a este ideal es el ir inoculando en lo más íntimo, el querer y la visión de Dios, de modo que se dé como un traslado de los móviles mas íntimos de la personalidad, que no quiera ni desee sino lo que Dios quiere, lo que va impregnando su ser de una especie de sacramentalidad. (Es el teocentrismo absoluto del jesuíta que intenta llenarse de Dios, que supone una fe ciega, un como culto sacral de todo, pues en todo encuentra y trasparenta a Dios). Esto explica la importancia central de la obediencia, ya que por ella se sustituye Dios en el hombre y se da a la vida un sentido de ofertorio, entrega y servicio, y a la vez la necesidad total de abnegación, de vaciarse de sí ; porque, si no, reflejaría sus gustos y caprichos, no a Dios. Debe vivir en un estado de dependencia total de Dios, de flexibilidad continua y aun, si fuese posible, de gustación experimental de los dones de Dios.

Como corona y complemento instituye una comparación entre el agustinismo y el ignacianismo. Nos parece en esta parte P. más subjetivo. Según él, san Agustín contempla a Dios, al cosmos y al hombre como verdad ; mientras que san Ignacio considera a Dios como fin, al cosmos como medio práctico y al hombre como reflejo de Dios. En el fondo de las dos concepciones ve un interno ritmo común, un agustinismo de fondo ignaciano, y un ignacianismo de fondo agustiniano, es decir un salir de sí para entrar en Dios y gozar plenamente de aquella verdad que es el fin y la meta de todo, un trabajar sin cesar para ponerse en la dirección divina y poder llegar a las más altas cumbres, un experimientar el influjo total de Dios, una unidad trascendente y una irradiación total divina.

Así interpretamos nosotros algunos de los conceptos de P. sobre el valor de la espiritualidad de san Ignacio. Pero hay en el autor una profundidad y hondura tales, una riqueza de matices e ideas, que es imposible recogerlas aquí, tanto más que P. va analizando una a una las palabras centrales, matizando de modo inverosímil el valor de cada una de ellas. Baste haber llamado la atención sobre el libro, y haber señalado, por vía de ejemplo, alguna de sus concepciones favoritas y más sugestivas.

Roma. I. IPARRAGUIRRE S. I.

Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556-1956. Herausgegeben von Friedrich WULF unter Mitarbeit von Hugo RAHNER, Hubert BECHER, Hans WOLTER, Josef STIERLI, Adolf HAAS, Heinrich BACHT, Lambert CLASSEN und Karl RAHNER. — Würzburg (Echter-Verlag) 1956, 8°, 408 p.

En este volumen de estudios ignacianos, editado por el P. Wulf, hay, a pesar de la pluralidad de los colaboradores, una nota común muy señalada : se va a la raíz patrística y eclesiástica del pensamiento ignaciano.

La mayoría de los autores presuponen una realidad evidente : la asimilación, inconsciente en todo hombre, de los elementos ambientales, la continuidad de una tradición básica a través de todas las escuelas y épocas. Este fondo común es el que se esfuerzan por descubrir aquí. Predominan por ello — sobre todo en la segunda y tercera parte, intituladas respectivamente « espiritualidad de san Ignacio » (perfil espiritual personal del santo) y « Ejercicios espirituales » — trabajos de índole doctrinal, pero concebidos — excepto el de Karl Rahner — desde este ángulo histórico.

No se deduzca de aquí que vayan a analizar dependencias históricas en puntos aislados. Intentan algo más vital : describir la mentalidad en que, tal vez medio inconscientemente, se mueve san Ignacio, dar con esa corriente interna, subterránea, que recorre el estrato más hondo de todos los tiempos.

Hugo Rahner con instinto de zahorí nos va descubriendo el fondo patrístico de que está impregnado el problema de la elección y discreción de espíritus, del que hace un fino análisis ; y su hermano Karl presenta en rasgos vigorosos la lógica interna y los criterios teológicos en que se apoya este proceso.

H. Bacht por su parte, en un estudio totalmente nuevo, se fija en las raíces monásticas de la espiritualidad ignaciana. Los criterios espirituales de los antiguos monjes seguían rigiendo el mundo de las almas, y tenían que influir necesariamente en el santo, al menos a través del ambiente y de otros libros impregnados de esa espiritualidad, como influyeron en el Kempis. Llega a afirmar Bacht que « die Exerzitienfrömmigkeit ist nach Inhalt wie in ihrer Methode gleichsam ein Konzentrat der frühmonastichen Spiritualität » (p. 259-260).

También flotaba entonces en el ambiente, sobre todo popular — e Ignacio fue, como lo dijo Nadal y lo recoge Wolter en su sugestivo artículo, « catholice sed populariter christianus » (p. 115) — una espiritualidad de « cruzados ». De Guibert había ya reducido el militarismo de Ignacio a su actitud típica de servicio. Wolter perfila más : es un servicio de cruzado, en ambiente de lucha, con sus exigencias de trabajo y renuncia, y un anhelo de conquista en aras de un ideal apasionadamente vivido.

Los demás trabajos descuellan no por la novedad del tema, sino por la profundidad. Sobre todo A. Haas, al estudiar la mística ignaciana, presenta con una precisión no alcanzada hasta ahora la concepción trinitaria ignaciana. L. Classen desentraña valores muy hondos del método de meditación de las tres potencias.

Ofrecen igualmente perspectivas muy vastas los tres trabajos básicos de la primera parte, en los que también se quiere descubrir el factor ambiental e ir a las raíces más hondas. Wulf traza una silueta muy precisa de Ignacio como director de almas. H. Becher proyecta sobre la figura del santo la luz de los juicios de sus contemporáneos (de gran interés la página 103-104, en que con las opiniones de los no jesuítas forma un mosaico de frases muy significativas). Y, sobre todo, está trazado con mano maestra por H. Rahner el paralelismo entre san Ignacio y san Felipe Neri. De la yuxtaposición van brotando en nuestro santo perfiles humanos, rasgos « filipenses » de gran valor para el conocimiento del carácter de Ignacio. Se podía haber hablado de una devoción común a los dos santos : la visita de las siete iglesias, y sobre todo creo que merecía un desarrollo más amplio del que hace el autor (p. 58) el influjo efectivo de Ignacio sobre san Felipe por medio de su dirección espiritual, y aun, según juzgamos bastante probable (cf. nuestra *Historia de los ejercicios*, II, 548) por medio de los mismos ejercicios.

Roma. I. Iparraguirre S. I.

Robert R. Rusk. *The Doctrines of the Great Educators.* Revised and Enlarged. — London and New York (Macmillan & Co.) 1956, 8° viii-311 p.

This book, as the Preface states, is not a history of education. Rather, it confines itself to an exposition of the doctrines of selected edu cators who have produced a noteworthy impact on the history of education. The author, formerly Lecturer on Education in the University o- Glasgow and at present Director for the Scottish Council for Researchf in Education, wisely tries to explain how educational doctrines are related to the intellectual and social tendencies of their eras, to expound the doctrines, and to indicate how they affect practice. The first edition of the book (in 1918) was reprinted for the eighth time in 1952. The second edition, revised and enlarged, appeared in June, 1954, and has been reprinted in 1955 and 1956. Chapter iv of it (p. 63-86) is devoted to the educational doctrine of St. Ignatius of Loyola and of his followers who adapted it to the new circumstances of later centuries, especially in 1599 and 1832. The other educators, among whom St. Ignatius is given his proper chronological place, are Plato, Quintilian, Elyot, Comenius, Milton, Locke, Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Froebel, Montessori and Dewey.

The present review confines itself to Chapter iv on Loyola. Mr. Rusk has written an objective, well-balanced, discriminating, and fair treatment. Solidly based on the primary sources to which copious references are given, and remarkably comprehensive for such a compact treatise of 23 pages, it manifests social perspective as well as sound insight into the Jesuit documents. The author rightly and successfully sees things from the Jesuit point of view. In past years various secondary sources, such as G. Compayré, *The History of Pedagogy* (Boston, Heath, 1885, Ch. vii), have lodged against the Jesuit educational system a variety of char-

ges : it scorned elementary education ; it sought social exclusiveness, domination or even political power ; it neglected physical education ; it employed corporal punishment ; it was slavishly committed to the curriculum of past eras. By drawing his information from the primary Jesuit sources, and by considering the social environment and contemporary educational practice of their respetive centuries, Mr. Rusk has found these complaints shallow ; and he gives them the indirect refutation implied in his accurate presentation of Jesuit theory and practice. On the other hand, in the educational work of Ignatius and the later Jesuits he has found many noteworthy achievements. To cite some examples, he brings out the surprisingly practical mind and unerring judgment of Ignatius, the wise concern for health of the body as well as of the mind, the adaptability of Ignatius' system to changing circumstances of place or time, the benefits of a method which is universal yet uniform in its substantial elements.

« So comprehensive », he states on page 74, « systematic and exhaustive are the regulations that the modern reader is inclined to forget that the *Ratio Studiorum* is one of the first at tempts on record at educational organization, management and method, at a time when it was unusual even to grade pupils in classes; and one is tempted to compare it, not always to the disadvantage of the *Ratio*, with the tegulations of a modern school system ». Also, he thinks that the Jesuits have adapted rheir sys tem with fair success to changing conditions (p. 86). « As its exponents are not merely educators, but missionaries of a religious faith, it has been applied in almost every country in the world. For these reasons its founder is as worthy of a place amongst the great educators as amongst the saints ».

The author encourages his readers to consult the texts of the educators whom he treats. For completeness, in a future printing these works might profitably be added to those mentioned in his footnotes : *Monumenta historica Societatis Iesu, Monumenta ignatiana*, series 2ª, *Constitutiones Societatis Iesu*, 4 vols. (Rome 1934, 1948) ; M. Barbera, *La Ratio studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù. Traduzione con introduzione e note* (Padova, Cedam, 1942); G. E. Ganss, *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University* (Milwaukee 1954 and 1956) ; J. Misson, *Les idées pédagogiques de S. Ignace de Loyola* (Paris, Lethielleux, 1932) ; W. J. McGucken, S. J., *The Jesuits and Education. The Society's Teaching Principles and Practice, Especially in Secondary Education in the United States* (Milwaukee, Bruce, 1932).

Jesuits will be pleased with this admirable presensation of their educational system to the non-Catholic and Catholic world.

Milwaukee, Wisconsin. G. E. GANSS S. I.

IGNATIUS VON LOYOLA. *Geistliche Briefe.* Eingeführt von Hugo RAHNER [S. I.] — Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1956, 8°, 340 S.

S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere. Traduzione e commento di P. Giuseppe TESSAROLO S. I. — Milano (Edizioni Letture) 1955, 8°, 191 S.

Diese deutsche Briefauswahl liegt nun in der 3. Auflage vor. Zuerst von O. Karrer herausgegeben (1922), erschien sie 1942 in neuer Bearbeitung durch H. Rahner unter beiden Namen, während als Herausgeber der Neuauflage nur mehr H. Rahner zeichnet. Der Aufbau des Bandes in Ein-

führung und Auswahl der 78 Briefe ist der gleiche wie in der 2. Auflage geblieben ; deshalb kann hierzu auf die ausführliche Besprechung in AHSI 12 (1943) 173-175 verwiesen werden. Dagegen ist die Uebertragung der Briefe durchgehend verbessert worden, ebenso wurden die Einführung und die Einleitungen zu den einzelnen Briefen ergänzt und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Da die Neuauflage zum Ignatianischen Jahr erscheinen sollte, musste leider die reiche Ignatiusliteratur dieses Jahres in dem zweiten Abschnitt der Einführung über « Gehalt und Bewertung des neueren Schrifttums » unberücksichtigt bleiben ; diesen Teil hatte schon früher I. Iparraguirre « als die beste uns bekannte Studie zur Ignatianischen Historiographie » bezeichnet (*Obras completas de S. Ignacio de Loyola,* Madrid 1952, S. 31* Anm. 50).

Der Verlag hat den Band hervorragend ausgestattet. Nur ergibt sich durch die Wahl des neuen Umschlagbildes (ein Ausschnitt aus dem ursprünglich für die Brüsseler Kollegskirche bestimmten Rubensgemälde, das sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Warwick-Castle befindet) ein Missverständnis, da im Text selbst an zwei Stellen (S. 20 Anm. 2 und 33) auf « unser Titelbild » verwiesen wird, womit jedoch das der zweiten Auflage beigegebene Bild der Totenmaske gemeint ist.

— Unter den 100 Briefen oder Briefauszügen der italienischen Auswahl finden sich 21 Stücke, die auch in die von H. Rahner aufgenommen sind. Verständlicherweise nimmt diese Ausgabe grössere Rücksicht auf die für Italien selbst bestimmten Briefe. Die treffend gewählten Ueberschriften, die den Hauptgedanken der einzelnen Briefe sofort erkennen lassen, sind eine gute Hilfe bei der Lektüre. Die Einleitung und die biographische Uebersicht am Ende des schmalen Bandes geben bei aller Kürze doch das für das Verständnis unbedingt Notwendige.

Leider sind einige Versehen und Unrichtigkeiten stehen geblieben, von denen wenigstens die wichtigsten hier notiert seien. Drei der beigegebenen Text- und Schriftproben (nach S. 64.80 und 144) sind falsch beschriftet ; in den ersten beiden Fällen handelt es sich nicht um Wiedergaben des Diario (des Geistlichen Tagebuchs), sondern um Ignatius' Abdankungserklärung vom 30. 1. 1551, deren Uebersetzung in Nr. 37 geboten wird. Im dritten Fall ist es nicht ein Briefschluss, sondern der Wahlschein des Ignatius zur Generalswahl vom 5.4.1541. — Pietro Contarini (vgl. Nr. 3, S. 14) war nicht ein Neffe des Kardinals Contarini, sondern ein entfernter Verwandter. — Dieser Kardinal, und nicht Marcello Cervini, hatte 1539 die Prima Formula Instituti dem Papst überreicht (vgl. Einleitung zu Nr. 9, S. 27) ; die richtige Darstellung findet sich zu Nr. 4 (S. 16). — In der Einführung zu Nr. 56 (S. 106) wird die Mitgliederzahl der Portugiesischen Provinz vor Beginn der Krise zu hoch angesetzt ; nach Rodrigues I/1, S. 137f ist die Zahl vielmehr mit etwa 140 anzunehmen. — Im Postscriptum des Briefes Nr. 9 (S. 28) ist die Uebersetzung « Cardinale d'Asburgo » irrig ; es handelt sich vielmehr um den Kardinal von Augsburg (Cardinal d'Augsburgo oder d'Augusta).

Die Uebertragung ist flüssig und im allgemeinen zuverlässig. Eine stärkere Abweichung vom Originaltext findet sich nur ohne nähere Begründung im Brief Nr. 16 (S. 39-41). Diese Einzelkorrekturen setzen jedoch den Wert der Briefauswahl nicht herab. Denn solche handliche Ausgaben in moderner Sprache bilden für die meisten den einzigen Zugang zum Igna-

tianischen Briefcorpus, dessen Originalausgabe in den *Mon. Ignatiana* ja nur von dem kleinen Kreis der Fachhistoriker eingesehen wird.

Rom. B. SCHNEIDER S. I.

HUGO RAHNER S. I. *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.* — Freiburg (Herder) 1956, 8°, XXIV-648 S., 16 Bildtafeln.

Unter der zahlreichen Ignatiusliteratur, die aus Anlass des Ignatianischen Jahres erschienen ist, nimmt dieses Werk schon durch Umfang und Ausstattung, aber noch mehr durch das im Untertitel ausgesprochene Zentralthema einen besonderen Platz ein. Dass der Umschlag des Bandes nicht ein Ignatiusbild, sondern ein Porträt der Infantin Juana von Spanien wiedergibt, ist für Inhalt und Gestaltung bezeichnend. Die damit ausgedrückte Einschränkung der biographischen Zielsetzung mag allerdings zunächst Verwunderung oder sogar Bedenken wecken.

Der Verfasser ist sich dessen bewusst und geht in der Einleitung ausführlich auf diese methodische Frage ein. Seine Begründung der Themenwahl lässt sich in drei Punkten zusammenfassen. *Zunächst* ist es die Tatsache, dass dieser Gesichtspunkt bisher zu sehr als Nebensache behandelt oder sogar, besonders in der älteren biographischen Literatur seit Ribadeneira, zurückgedrängt wurde, während er bei einigen Autoren, die aus einem inneren Ressentiment gegen Ignatius geschrieben haben, eine verzerrte Darstellung findet. Dagegen will der Verfasser durch eine lückenlose Darlegung des Materials den ganzen Zusammenhang ohne jede Verkürzung aufzeigen und zugleich die biographisch richtige Interpretation geben. Als *zweiter* Grund, mehr positiver Art, wird auf den biographischen Ertrag hingewiesen, der sich für eine genauere und umfassendere Darstellung des Ignatiuslebens aus dieser Themenwahl erwarten lässt. Dieser positive Ertrag ist beonders wertvoll gerade für die letzten Lebensjahre seit der Ordensgründung, in denen die Aufmerksamkeit meist allzu sehr und oft fast ausschliesslich auf das Werk gerichtet ist, so dass das eigentlich Persönliche an Ignatius in diesem Lebensabschnitt zurücktritt oder gar übersehen wird. Demgegenüber bietet der vom Verfasser gewählte Weg die Möglichkeit, im Zusammenhang der im Wortlaut wiedergegebenen Korrespondenzen, die zum grössten Teil gerade in diese letzten Jahre fallen, den Heiligen in seinem Alltag, in seiner Arbeit und damit im lebendig-konkreten Vollzug darzustellen. *Schliesslich* will der Verfasser mit der Herausgabe dieses Briefwechsels zugleich einen Beitrag zu einem nicht unwichtigen Kapitel einer Geschichte der Seelsorge geben. Tatsächlich ist auf diesem Gebiet noch so gut wie alles zu leisten, und somit ist der hier vorgelegte Ausschnitt auch über das bloss Biographische hinaus von Interesse und Bedeutung, da die beigebrachten Beispiele ein ziemlich umfassendes Bild dieser frühen Versuche einer eigentlichen Frauenseelsorge entwerfen.

Wenn man die Damenkorrespondenzen im einzelnen durchgeht und sie in ihrem Gesamtertrag überschaut, wird man diese dreifache Begründung des Ansatzes durchaus als berechtigt und überzeugend anerkennen. Es erscheinen im ganzen 46 Namen von Frauen, die irgendwann einmal mit Ignatius in briefliche Verbindung getreten sind; erhalten sind noch 139 Stücke dieses Briefwechsels, wozu noch 20 nur im Regest vorliegende Auszüge aus Briefen an Frauen kommen. Nun bieten diese Zahlen nur

den heute noch bekannten Bestand, der ursprünglich sicher höher war. Dazu sind noch die vielen Namen von Frauen zu nehmen, die in der eigentlichen Korrespondenz nicht erscheinen, die aber doch nachweisbar mit Ignatius irgendwie in Verbindung standen. Schon daraus ergibt sich, dass es sich hier nicht um eine nebensächliche Randfrage handelt, sondern dass es der Mühe wohl wert war, diesen Beziehungen im einzelnen nachzugehen. In sechs grossen Themenkreisen werden die einzelnen Korrespondenzen vorgelegt. Dass diese Einteilung nicht ganz homogen durchgeführt ist (teils nach Korrespondentinnen wie in den Kapiteln über fürstliche Frauen, adelige Damen und Mütter der Mitbrüder, teils nach dem Inhalt der Briefe wie in den andern Abschnitten über geistliche Töchter, Wohltäterinnen und befreundete Frauen), ist nicht störend und liess sich wohl auch nicht ganz umgehen. Eine weitere literarische Schwierigkeit ist jedoch gegeben, da mit dieser gesonderten Darlegung der einzelnen Korrespondenzen Wiederholungen und Ueberschneidungen im begleitenden Text nicht zu vermeiden waren. Biographisch ist dies hingegen eher als Vorteil zu werten, weil so die Gestalt des Heiligen in immer anderen Situationen neu beleuchtet wird. Denn das Hauptanliegen des Verfassers ist gerade darin zu sehen, dass er die Brieftexte jeweils « in situ » bringt und sie in den konkret-historischen Rahmen einordnet, wodurch sie erst eigentlich verstanden werden können.

Es gelingt dem Werk, aus dem « Rohmaterial » der Briefe, deren Texte in vielen Bänden der MHSI verstreut bereits vorlagen, diese selbst und damit Ignatius gleichsam zum Sprechen zu bringen. Deshalb gehören auch die vielen Beiträge zur Lebensgeschichte der einzelnen Korrespondentinnen durchaus zum eigentlichen Thema ; denn das Verständnis eines Briefwechsels verlangt ja immer auch die Kenntnisb eider Partner dieses Dialogs. Eine Fülle von historischem Material ist hierzu besonders aus den MHSI zusammengetragen, und es zeigt sich wiederum, wieviele auch für die Zeitgeschichte bedeutsame Nachrichten noch ungenützt in dieser Quellensammlung verborgen sind. Es ist unmöglich, hier im einzelnen auf den Inhalt der Briefe einzugehen. Tatsächlich kommt in ihnen die ganze Aktivität und Persönlichkeit des Heiligen zur Aussprache. Von den sublimen Fragen der Seelenleitung und der geistlichen Lehre bis zu scheinbar banalen Alltagssorgen werden so ziemlich alle denkbaren Probleme berührt. Dazu kommt die Vielfalt der Korrespondentinnen, unter denen sich Damen von höchstem Adel und einfache Frauen aus dem Volke finden.

Ein noch ungelöstes und wohl nie endgültig zu lösendes Problem ist die Frage, ob Infantin Juana, die Tochter Kaiser Karls V., wirklich die Ordensgelübde abgelegt hat. Der Verfasser stützt sich für seine diese Frage bejahende Auffassung vor allem auf innere Gründe (Briefstil, Stellung der Prinzessin zu den spanischen Jesuiten usw.) und gibt auch für die dagegen sprechenden Schwierigkeiten (vor allem die vielen danach noch erörterten Heiratspläne) eine befriedigende Lösung. Doch lässt sich die vorgelegte Deutung wegen des Fehlens direkter Zeugnisse wohl nur als wahrscheinlich bezeichnen. — Zum Abschnitt über Vittoria Colonna (150 ff) wäre noch nachzutragen, dass sie es wohl war, die die herzliche Verbindung zwischen Kardinal Pole und Ignatius anregte und förderte (vgl. J. Crehan, *Saint Ignatius and Cardinal Pole*,

AHSI 25 [1956] 76-78). — Eine weitere interessante Ergänzung findet sich in der Studie von P. Sainz Rodríguez, Fray Domingo de Valtanás (ebd. 156-178): dieser jesuitenfreundliche Dominikaner, der den neuen Orden gegen die Angriffe von Melchor Cano so entschieden verteidigte, stand mit eben dem gleichen Damenkreis des spanischen Hochadels in freundschaftlicher Beziehung, mit dem auch Ignatius korrespondierte: Doña Teresa de Zúñiga (176), die Marquesa de Priego (445-454), Ana Ponce de León (446), die Herzogin von Villahermosa (144-146). Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, dass diese Damen, die Ignatius so sehr ergeben waren, mit ihrem Einfluss einen nicht geringen Anteil daran hatten, dass Fray Domingo sich so positiv zu dem Orden des Ignatius stellte. Dies ist geradezu als Musterbeispiel dafür anzusehen, welche Bedeutung seinem Briefwechsel mit Frauen beizumessen ist.

Rom. B. SCHNEIDER S. I.

SAN IGNACIO DE LOYOLA. *Diario espiritual.* Edición manual en el IV centenario de su santa muerte. 1556-1956. — Comillas, Santander (Universidad Pontificia) 1956, 12°, 185 p., ilustr.

Le récit du pèlerin. Autobiographie de saint Ignace de Loyola. Troisième édition entièrement refondue par A. THIRY S. I. — Bruges (Desclée De Brouwer) 1956, 8°, 152 p., 1 retrato. (=Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, n° 15).

IGNATIUS VON LOYOLA. *Der Bericht des Pilgers.* Uebersetzt und erläutert von Burkhart SCHNEIDER S. I. — Freiburg im Br. (Herder) 1956, 8°, VIII-190 p.

El cuarto centenario de san Ignacio ha promovido la difusión tanto de su figura histórica, como de sus escritos; en especial de aquellos que más ayudan a comprender su persona y su dimensión: sus cartas — acabamos de verlo — su diario espiritual y su autobiografía. A esa tendencia corresponde la publicación de los tres libros que aunamos en esta recensión.

El *Diario espiritual* de san Ignacio había sido ya incluído en las *Obras completas* de la BAC, tanto en la edición del P. Larrañaga como en la de los PP. Iparraguirre y Dalmases, a base siempre de la edición crítica del P. Codina en MHSI, *MI, Const.*, I, 86-158. Una edición más manejable puede ser útil como libro de meditación, y ésa es la finalidad que ha movido al P. C. M. Abad a dar a luz esa obrita, como ofrenda de la Universidad de Comillas a san Ignacio en el cuadringentésimo aniversario de su muerte. Esa finalidad primariamente espiritual se refleja en la introducción (p. 9-57), donde si se sigue en buena parte la interpretación de De Guibert, la distinción de cinco ciclos en tan breves días — de los Mediadores, de la Trinidad, de Jesucristo, de acatamiento y de «loqüela» —, tal vez menos profunda que la sistematización de A. Haas (*Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 333-338), es, con todo, muy orientadora, como recorrido de un rápido y elevadísimo itinerario místico. Lástima de portada tan poco acertada, y sobre todo de haber intercalado como lámina de honor, en colores, un verdadero esperpento artístico.

Pulquérrimas, en cambio, las dos ediciones, francesa y alemana, de

la Autobiografía de san Ignacio. El P. Thiry ha conservado el mismo título de las anteriores ediciones del P. Thibaut (1922, 1924). Era un acierto, para evitar la palabra *autobiografía*, que sólo en sentido muy amplio puede ser aplicada a la relación de su vida hecha por el santo al P. Câmara a insinuación de Nadal. Pero la traducción es nueva, con mayor esfuerzo por la literalidad y la comprensión. También la colección en que aparece de nuevo ese precioso texto en veste francesa, es de carácter ascético-místico, y ése tono conservan la introducción (p. 7-32), sobria y precisa ; las notas, aunque no falten las de matiz más bien histórico ; y el interesante apéndice : « Le récit du pèlerin et les Exercices spirituels », con especial referencia a aquellos puntos de la autobiografía que sirven a iluminar ciertos pasajes de los Ejercicios.

Muy otro, en cambio, es el tono de la nueva traducción y edición alemana del mismo texto autobiográfico, debida al P. B. Schneider, profesor de la Universidad Gregoriana. Primariamente historiador, e historiador alemán amigo de la problemática difícil, tanto en su prólogo (p. 1-31) como en las copiosísimas notas (p. 129-190) se detiene en los problemas históricos que plantea la relación ignaciana, los ilumina con los datos de otros textos y otra bibliografía — nunca citada, pero siempre presente a flor de tierra — y los interpreta del modo que le parece más coherente. Tarea difícil, sobre todo para la época que abarca el texto de Gonçalves da Câmara, cuando la abundancia y aun contradicción de las fuentes lleva constantemente al historiador a la encrucijada de la dialética y de la problemática. Aunque el P. Hugo Rahner no firmase el prólogo, su huella mental bien se echaría de ver en esas densas y sugerentes páginas.

Roma. M. BATLLORI S. I.

JESÚS JUAMBELZ S. I. *Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola. 1900-1950.* Parte primera : Biografías. Parte segunda : Comentarios a sus obras y escritos. — Madrid (Razón y fe) 1956, 8º, XII-119 p.

Siempre los investigadores agradecen las obras bibliográficas. Pero cuando el tema tiene una bibliografía extraordinariamente rica y siempre creciente, un trabajo bibliográfico más o menos completo es siempre un punto fijo de partida, y un alivio para los estudiosos.

Aunque desde 1932 la bibliografía histórico-biográfica sobre san Ignacio había sido recogida y glosada por el P. Lamalle en este AHSI (cf. *Index generalis 1932-51*, p. 320), y no faltaban otras bibliografías útiles (como por ejemplo la del P. Iparraguirre en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1952, p. 68*-80*), ésta nueva del P. Juambelz con sus 2397 números, será bienvenida, como una aportación importante a los estudios ignacianos en el cuarto centenario.

Las indicaciones de la portada son algo convencionales, comenzando por las fechas, pues en realidad se vacia la bibliografía desde poco antes de la aparición del

primer fascículo de MHSI (1894) hasta 1955. Ni la primera parte contiene sólo « biografías », sino estudios biográficos — más propiamente, históricos.

De las siglas — no siempre claras — de las revistas vaciadas (p. IX-XI) se deduce que se han consultado preferentemente las que tienen valor científico, y no puramente piadoso. Ello nos asegura que se nos ha ahorrado mucha literatura inútil ; toda, tal vez no.

Antes de entrar en la primera parte, se nos da una descripción detallada de MHSI y de los artículos sobre dicha colección (p. 1-4 ; nótese que la nueva ed. de los *Directoria*, n. 27, pertenece a la serie de *Mon. ignatiana*) y las ediciones de obras de san Ignacio, incluyendo Ejercicios, Constituciones, Autobiografía, Cartas, Memorial del P. Câmara, Diario espiritual, y hasta las Scintillae, Directorios y Reglas (p. 5-12).

Con criterio discutible, pero que no deja de tener sus ventajas de orden práctico, en las dos partes centrales de la obra se elencan los números por orden alfabético de autores, y se dan al final sendos índices analíticos (p. 46 y 115-118), donde se hallan las referencias a nombres y materias.

Sería de desear una mayor unidad en el sistema de las citas ; se hubieran podido evitar muchas repeticiones con un sistema más metódico de referencias internas ; nótanse algunas omisiones, segundas ediciones sin consignar la primera, y traducciones sin referencia a las ediciones originales ; un cierto desorden en la serie de artículos de un mismo autor ; no infrecuentes errores en las lenguas extranjeras ; y la inclusión de obras generales, que tratan esporádicamente de san Ignacio, con exclusión de muchas otras que tocan el mismo tema con igual o mayor extensión, etc. Pero ¿ qué bibliografía estará exenta de tales motas ? Y más si, como ésta, ha tenido que prepararse a plazo fijo.

Roma. M. BATLLORI S. I.

LUIS FERNÁNDEZ DE RETANA, redentorista. *Doña Juana de Austria.* Gobernadora de España. Hermana de Felipe II. Madre de don Sebastián el Africano, rey de Portugal. Fundadora de las Descalzas reales de Madrid. 1535-1573. — Madrid (El perpetuo socorro) 1955, 8º, 317 p., ilustraciones.

JOAN REGLÀ. *Els segles XVI i XVII. Els virreis de Catalunya.* — Barcelona (Teide) 1956, 8º, 181 p. (= Biografies catalanes. Sèrie històrica, IX).

Estos dos recientes volúmenes de historia política española en el siglo XVI, uno más directamente sobre Castilla, el otro sobre Cataluña, son de particular interés para la biografía de san Francisco de Borja. El primero roza también el campo ignaciano. Creo, pues, conveniente dedicarles un juicio bibliográfico conjunto en esta revista rigurosamente especializada.

El P. Fernández de Retana confiesa ya desde el principio que no es su intento el darnos un estudio completo de esta hija de Carlos V y de la emperatriz Isabel. Y es una verdadera lástima, porque el material nuevo que aporta sobre su juventud, sacado sobre todo de Simancas, y el conocimiento general de la bibliografía y de la época, le hubieran permitido fácilmente darnos una obra definitiva sobre la infanta gobernadora, si se lo hubiera propuesto con mejor método y más reposo. Aun así, nos ha dado un libro útil para la historia general del reinado de Felipe II.

Es de lamentar que, tratando precisamente de las relaciones de la princesa con los jesuítas (p. 229-239), no diga ni una palabra de su correspondencia con san Ignacio ni de su profesión en la Compañía por especial privilegio, temas recientemente tratados a fondo por el P. Rahner, *Briefwechsel mit Frauen*, 62-88, 577-582. Todo se reduce a sus relaciones con san Francisco de Borja — su antiguo mayordomo (p. 43), a quien el a. hace nieto, en vez de biznieto, de Alejandro VI — y a la calumnia levantada en la corte con ocasión de aquella amistad, que originó la huída del santo a Portugal en 1559. En estas diez páginas ni una sola vez se han utilizado directamente las abundantísimas fuentes de MHSI, sino sólo a través de Astrain y de Cereceda. Por lo demás, todavía se citan fuentes tan inseguras como Nieremberg y Cienfuegos, y se desconocen, en cambio, estudios tan serios como el de Bataillon, en *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme* (Coimbra 1952) 257-283.

— Tampoco el libro de Reglà es una obra acabada ; ni pudiera serlo, dado el escaso interés que la moderna historiografía catalana había sentido siempre por la época moderna. Mérito ha sido del prof. Vicens y Vives, cuyo es el prólogo o presentación de este libro y a cuya escuela pertenece el autor, el haber sabido detectar en la historia de las tierras catalanas, aun después del reinado de los Reyes Católicos, aquellos puntos que presentan algún interés universal, como son particularmente los de historia ecónomica y su encabalgamiento con la historia de las ideas : en este caso concreto, con la historia de la penetración del calvinismo francés a través de los Pirineos, tema de otro libro reciente de Reglà, *Felip II i Catalunya* (Barcelona 1956).

Esa problemática religiosa, correspondiente al virreinato de don Diego Hurtado de Mendoza (1564-70), no se dejó sentir todavía en el de san Francisco de Borja (1539-43), cuyo retrato es la única ilustración del presente volumen. Pero, en cambio, los problemas de la economía catalana y del bandolerismo están presentes en todo el siglo XVI. Por eso es tan expuesto el desglosar los años del virreinato del santo Borja de ese cuadro general.

He ahí el verdadero valor de esa visión de dos siglos de Cataluña que nos da el prof. Reglà. Para la biografía borgiana interesan no tanto las páginas dedicadas a aquel virreinato (p. 93-96), cuanto la primera parte de la obra, consagrada toda ella al estudio de la sociedad, de la economía, de las instituciones políticas, de la cultura y de las costumbres de Cataluña en los siglos XVI y XVII.

En 1553, diez años después del virreinato de Borja, toda la población de Cataluña, comprendiendo el Rosellón y la Cerdaña, no llegaba a 400.000 almas, más aglomeradas en el interior que en la costa, si bien las mayores ciudades estaban en la zona marítima. Barcelona, con todo, apenas rebasaba entonces los 32.000 habitantes, y le seguía Perpiñán con 8.000. El interior estaba en gran parte en manos de señores feudales, y ello explica parcialmente el bandolerismo endémico en aquellas zonas desde fines de la edad media — caballo de batalla del virrey Borja (p. 12-34) —, tanto más si se tiene en cuenta que el desplazamiento del centro económico desde el Mediterráneo al Atlántico, propio del siglo XVI, impide a Cataluña el participar en la coyuntura general de alza que caracteriza todo el siglo XVI europeo (p. 35-52). En estas 50 páginas sobre la problación y la economía se ve la importancia que tiene la recientemente publicada Geografía del P. Pedro Gil S. I., recensionada en AHSI 22 (1953) 594-596.

El capítulo dedicado a las instituciones políticas (p. 53-65) no aporta nada nuevo

a la del virreinato, que es la que más nos interesaría ; el mismo autor lo reconoce (p. 55) ; pero no es de creer que variase mucho de la función política que tenía ya en el siglo xv, suficientemente estudiada por los historiadores de la escuela que formó en Barcelona el Dr. don Antonio de la Torre.

En lo que se refiere a la cultura (p. 67-86), se menciona sólo el Colegio barcelonés de Cordelles, fundado en 1533 y pasado luego a la Compañía (p. 74-75), pero algo se hubiera podido añadir de tantos otros colegios, con facultades superiores, esparcidos por todo el Principado — hubiera bastado seguir a Astrain —, y sobre todo del de Perpiñán, cuyo traspaso a los jesuítas franceses después del tratado de los Pirineos (1659) se hubo de hacer por etapas del más alto interés político y social (cf. el reciente art. de A.-J. Gallet en *Les établissements des jésuites en France*, III, col. 1563-1581).

No se acaba de ver por qué obras catalanas, como las del P. Casanovas S. I., se citan aquí en su traducción castellana (p. 67) ; ni por qué razón se ha preferido la forma catalana arcaica « Lombay », que ha prevalecido en las biografías españolas del santo Borja, a la correcta « Llombai » (« Llombay » en la nomenclatura oficial de la provincia de Valencia vigente hoy en día). Es lástima que el lenguaje de una obra de tanta importancia, por ser la única que presenta la problemática histórica moderna para esos dos siglos, se resienta del « impass » que toda la literatura catalana ha sufrido en estos últimos lustros. Finalmente, se advierte que la hoja correspondiente a las págs. 137-138, en que comienza a tratarse de la guerra de 1640 contra Felipe IV — período igualmente interesante, y casi inexplorado, de la historia de la Compañía en Cataluña — ha sido añadida luego y encolada, lo cual permite dudar que responda plenamente a la mentalidad objetiva y sincera del autor.

Roma. M. Batllori S. I.

Georg Schurhammer S. I. *Franz. Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* 1. Band : *Europa 1506-1541.* — Freiburg (Herder) 1955, gr. 8°, xxxi-743 S.

In den wesentlichen Punkten ist die Beurteilung dieses bedeutenden Werkes so gut wie einstimmig : man hebt die geradezu stupende Erudition des Autors hervor, der so ziemlich alles, was mit Franz Xaver zusammenhängt und über ihn geschrieben wurde, kennt und verarbeitet hat ; man, unterstreicht — durchaus mit Recht — die kritisch prüfende Sachlichkeit mit der bei aller Begeisterung für die Gestalt des Heiligen doch jeder Satz auf die zuverlässigsten und sichersten Quellen zurückgeführt wird ; man bewundert die Fülle der Details, die der Verfasser zusammengetragen hat und die das Werk zu einer wahren Fundgrube für jeden werden lässt, der sich irgendwie mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts zu befassen hat. Es ist keine Uebertreibung, was Hugo Rahner in einer Vorbesprechung zum Erscheinen des Werkes geschrieben hat :

« Aus den trockenen Archivbeständen und aus den schier ungezählten Quellenberichten, die Schurhammers unüberbietbarer Forschungsdrang aufgefunden hat, entsteht, wenn wir so sagen dürfen, ein wahres Epos der unwiderleglichen Tatsachen, ein Zeitgemälde von einer Schönheit, das man nur — um ein patristisches Wort zu gebrauchen — mit einer, nüchternen Trunkenheit' lesen kann ».

Einige bescheidene Notizen im Vorwort lassen die Entstehungsge-

schichte des grossen Werkes deutlich werden. Der kurze Satz « 1910 fassten wir den Plan, ein auf den ersten Quellen aufgebautes Leben des hl. Franz Xaver zu schreiben » (S. VI) dürfte in unserem bewegten und schnellebigen Jahrhundert wohl kaum mehr eine Parallele finden. Was sich der damals noch nicht 30 jährige Verfasser vorgenommen hatte, führte er in einer geradezu genialen Selbstbeschränkung auf diese eine Aufgabe durch. Die zahlreichen und wertvollen Veröffentlichungen, die im Literaturverzeichnis unter dem Namen des Autors aufgezählt sind (S. XXVIII), stellen ebensoviele Abschnitte einer geduldigen und konsequenten Vorbereitung dieses Lebenswerkes dar. Es genügt hier, die monumentale Sammlung *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver* (Leipzig 1932) mit ihren mehr als 6000 Regesten zu erwähnen. In langen Reisen ist der Verfasser geradezu Schritt für Schritt den Wegen, die Franz Xaver in Europa zurückgelegt hat, nachgegangen und hat sich, zum guten Teil in anstrengenden Fussmärschen, womöglich in der entsprechenden Jahreszeit und auf den gleichen Strassen und mit denselben Marschetappen wie einst Franz Xaver selbst, eine unersetzliche Kenntnis auch der unscheinbarsten Nebenumstände erwor. en.

Sch. bietet hier die Lebensgeschichte des hl. Franz Xaver bis zu dem Augenblick, da dieser von Lissabon nach dem fernen Indien absegelt. Diese 35 Jahre werden in einen breiten Rahmen eingeordnet, der alles umfasst, was irgendwie im Zusammenhang mit der Gestalt seines 'Helden' steht. Familiengeschichte, Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse, der politischen Lage und der Kriegsgeschichte, Untersuchungen über Verkehrswege und Universitätsordnungen, topographische Exkurse gehören ebenso dazu wie eingehende Schilderungen der religiösen Unruhen in Frankreich oder der portugiesischen Inquisition. Der geographische Raum, in dem dieser erste Lebensabschnitt sich abspielt, lässt sich ungefähr mit dem Dreieck Rom-Paris-Lissabon abstecken. Die grossen Zeitereignisse wie die innere Reform der Kirche (wozu auch die Gründung der Gesellschaft Jesu zu rechnen ist), die Glaubensspaltung in Deutschland, die Erschliessung der neuen Welt geben den grossartigen Hintergrund zum Leben des Heiligen. Das Werk erfüllt wirklich das, was der Untertitel verspricht : « Sein Leben und seine Zeit ».

Der Verfasser verzichtet bewusst auf geistreiche Reflexionen, er zeichnet nicht mit grossen Linien die Entwicklungen und Zusammenhänge. Er setzt vielmehr in geduldiger Kleinarbeit Punkt für Punkt, reiht Faktum an Faktum an und überlässt es dem Leser, das so vorgelegte Material in einen Gesamtüberblick zu verarbeiten. Keine Tatsache, die sich historisch nachweisen oder klären lässt, erscheint ihm unwichtig. Der Ort, von dem Franz Xaver bei seiner Abreise nach Paris zum letzten Mal das heimatliche Schloss gesehen hat (67), die Tracht deri Pariser Studenten (86f), das Wetter an einem bestimmten Tag (z. B. 201) und fast unzählbare andere solche 'Kleinigkeiten' werden genau vermerkt und belegt. Ein einziger Blick auf den minutiös gearbeiteten Index oder auf die in die Tausende gehenden Anmerkungen genügt, um diese Arbeitsmethode, die an das geduldige Zusammensetzen eines Mosaiks erinnert, zu erkennen. Die Einzeltatsache in ihrer detaillierten Behandlung dient hier nicht nur zur Illustration oder Exemplifizierung einer allgemeineren Aus-

sage, sondern behält ihren in sich bestimmten, ihr zukommenden Stellenwert und wird deshalb als in sich etwas bedeutend dargesstellt. In dieser das ganze Werk durchziehender Grundauffasung liegen Grösse und Grenzen der Biographie beschlossen.

Die Beschränkung auf das quellenmässig Erfassbare, an sich eine Garantie für historische Zuverlässigkeit, lässt eben doch dort einige Lücken spürbar werden, wo unmittelbare Belege fehlen. Besonders die innere Entwicklung der Persönlichkeit des Heiligen kommt vielleicht dadurch wohl etwas zu kurz, und man möchte sich dabei eine weiterführende Ausdeutung wünschen — auf die Gefahr hin, dass sich nicht mehr jeder einzelne Satz mit Quellenangaben belegen liesse.

Neben dieser mehr allgemeinen und grundsätzlichen Bemerkung seien noch einige Einzelhinweise gestattet, die zur Ergänzung bzw. Berichtigung dienen können.

Bei der Darstellung der Bekehrungsgeschichte ist einerseits die nüchterne Kritik hervorzuheben, mit der die Tradition von dem zündenden Wort « Was nützt es dem Menschen . . . ? » durchleuchtet und als letztlich unbeweisbar, wenn auch möglich oder wahrscheinlich, festgestellt wird (167f Anm. 4). Aber anderseits kann man sich dann doch fragen, was das Aufgebot von seitenlangen Zitaten aus der Nachfolge Christi und aus dem Leben Jesu von Ludolf (165-170) bedeuten soll, wenn ihr Ertrag nicht mehr sein kann als der vorsichtig formulierte Satz : « Das waren w o h l die Gedanken, die Inigo seinem jungen Freunde . . . zu erwägen gab » (170).

Bei der Inhaltsangabe des Montmartregelübdes (203) wird der hypothetische Zusatz (was zu geschehen habe, falls die Reise ins Heilige Land nicht möglich sein sollte) nicht erwähnt, obwohl Sch. anderweitig diese Frage nicht bloss als Gegenstand der damaligen Ueberlegungen (200f), sondern auch als zum Montmartregelübde selbst gehörig anerkennt (420). Abweichend davon (und auch im Gegensatz zu 332) heisst es zum Herbst 1537, dass man damals erneut beschloss, bis zum kommenden Jahr auf eine Fahrtgelegenheit zu warten (353) ; ein solcher Beschluss war aber damals tatsächlich unnötig, da er bereits zuvor gefasst war. Aehnlich verhält es sich mit dem Satz, dass durch den Freispruch im römischen Prozess am 18. November 1538 das erste Hindernis für die Wallfahrt gefallen gewesen sei (418). Damals war ja bereits das festgesetzte Wartejahr abgelaufen (vgl. 332 Anm. 5), und die als Ausweichlösung gedachte Verpflichtung, sich dem Papst zu unterstellen und sich von ihm ein Arbeitsgebiet anweisen zu lassen, war bindend geworden und wurde nur wenige Tage später in der Audienz bei Paul III. ausgeführt, von der Peter Faber in seinem Brief vom 23.11.1538 berichtet. Zu der Darstellung der Beratungen vom Frühjahr 1539 (438) sei auf die ausführliche Interpretation verwiesen, die wir in dieser Zeitschrift (25 [1956] 488-513) veröffentlicht haben.

Der Verlag hat dem Werk eine seiner Bedeutung entsprechende Ausstattung geben. Es bleibt nur zu wünschen, dass der gelehrte Verfasser uns bald den zweiten Band als Fortsetzung und Abschluss der Biographie schenken möge und dass er noch Zeit und Kraft findet, seine noch weiter gespannten Pläne zu verwirklichen. Wenn einmal das ganze Corpus mit den ergänzenden Bänden (im Vorwort werden sie aufgezählt : Briefe, Wunder, Kult, Bibliographie, Ikonographie) vorliegt, wird Franz Xaver ein wissenschaftliches Monument gesetzt sein, wie es bisher wohl keinem andern Heiligen der Kirche zuteil geworden ist.

Rom. B. SCHNEIDER S. I.

JAMES BRODRICK S. I. *De heilige Franciscus Xaverius 1506-1552.* Antwerpen (Sheed and Ward) [1954], 8°, 447 S.

ID. *Saint François Xavier (1506-1552).* Traduit par J. BOULANGÉ S. I. et Ch. LAMBOTTE S. I. — Paris (Éditions Spes) 1954, 8°, 535 S

ID. *Abenteurer Gottes. Leben und Fahrten des hl. Franz Xaver 1506-1552.* — Stuttgart (Gustav Kilpper Verlag) 1954, 8°, 472 S.

P. Brodrick hatte sich bereits durch seine Werke über Bellarmin und Canisius, sowie über den Ursprung und den Fortschritt der Gesellschaft Jesu einen Namen gemacht, als er 1952 sein Xaveriusleben herausgab, das, in des Verfassers höchst persönlichem, witzigen und geistreichem Stil für einen weiteren Leserkreis geschrieben, in wenig Monaten ausverkauft war und heute bereits in den genannten drei Uebersetzungen vorliegt. Auf einige Vorzüge und Mängel des englischen Originals wiesen wir im Aprilheft des *Month* (1953, 247-250) hin (vgl. auch die Besprechung des P. J. Wicki in unserer Zeitschrift 1953, 579-580).

Von den vorliegenden Uebersetzungen gibt die *niederländische* die englische Vorlage praktisch unverändert, aber ohne Index, wieder. Die *französische* Ausgabe weist bereits eine Reihe von Verbesserungen und Aenderungen auf; Text und Noten werden stellenweise gekürzt, Ausdrücke da und dort gemildert und die Bilder werden durch sechs neue Karten ersetzt, leider keine ohne Fehler. Die *deutsche* Uebersetzung geht am radikalsten voran. Das Vorwort Brodricks muss einem des Uebersetzers weichen, der Schluss über die Wunder, zwei Stellen über die Inquisition, eine über den Hinduismus und die päpstlichen Breven Xavers, die Bilder und Spezialkarten und vor allem die Fussnoten (einige kurze Quellenangaben ausgenommen) werden weggelassen und der Index auf zwei Seiten reduziert. Die in den Besprechungen beanstandeten Stellen wurden vielfach im Text berichtigt, andere fielen mit den Noten weg. Die Uebersetzung gibt gewöhnlich den englischen Text gut wieder; aber zuweilen schlichen sich auch Missverständnisse ein. So heisst es z. B. S. 11, Xavers *Mutter* sei von bäuerlicher Herkunft, während die englische Vorlage von dessen Vater spricht, S. 13 wird aus dem *Asylrecht* das Recht auf eine eigene Kapelle und S. 21 wird aus der *Kornmühle* des Schlosses eine Sägemühle, die es nie auf Javier gab. Durch die Streichung der zahl- und inhaltsreichen Fussnoten wurde ferner die deutsche Ausgabe in gewissem Sinn ein Torso, da diese Noten oft den Text ergänzen und erklären.

Nur auf einige der von uns im *Month* beanstandeten Stellen, die in den Uebersetzungen unberücksichtigt blieben, sei hier kurz verwiesen. Alle drei Ausgaben wiederholen, dass Xaver vielleicht nie den Grad eines *Magister artium* erlangte, wo doch ein Blick in die erhaltene Originalmatrikel der Universität Paris genügt zu zeigen, dass der Heilige diesen akademischen Grad besass und als Magister artium auch Salmerón und Bobadilla auf ihn vorbereitete. Ferner wiederholen alle drei Uebersetzer, es lägen gute Gründe vor anzunehmen, dass Xaver nie in Ceylon war; er war in Colombo 1544, und 1545 und in Galle 1552 auf der Fahrt von Malakka nach Cochin.

Der französische Uebersetzer insistiert in zwei Fällen. Betreffs João Galvão, dessen Tod der Heilige im Zweiten Gesicht gleichzeitig gesehen haben soll, bemerkt er S. 270: « Le P. Schurhammer affirme que João Galvano mourut sept mois avant que Xavier n'arrive à Ternate. Il peut

avoir ses raisons, mais il ne les a précisées nulle part. Nous pouvons donc avec quelque raison nous fier à Alfonse Teixeira, jusqu'à la parution de la vie définitive de Xavier, que le P. Schurhammer nous promet depuis longtemps ». Und betreffs des Todesdatums von Xavers Bruder Miguel schreibt er S. 54 : « Le P. Schurhammer affirme que Miguel vécut jusqu'au 12 février 1542, mais jusqu'à l'heure présente, il n'a fourni aucun document à l'appui de cette affirmation : il laisse donc intact le problème de la lettre à Juan ».

Dass Galvão Mitte Dezember 1543 bei der Belagerung von Gilolo getötet wurde, schreibt als Augenzeuge sein Kampfgenosse Gabriel Rebello, dessen Chronik wir in der Bibliothek der Herzogin von Cadaval entdeckten (in der gedruckten Ausgabe von 1856 befindet sich die Stelle S. 235), und Xaver, Rebellos persönlicher Freund, bestätigt dessen Angabe in einem fünf Monate nach Galvãos Tod geschriebenen Brief (vgl. unsere Ausgabe Bd. I, S. 347). Das Todesdatum Miguels aber findet sich in einer bis zum Jahre 1755 reichenden Genealogie des Hauses Xavier, die auf ältere Dokumente zurückgeht, heute im Archiv des Herzogs von Granada de Ega (vgl. *Monumenta Xaveriana* II 1010 1013-1014). Dass aber Miguel nicht vor Xavers Brief vom 25. März 1535 starb, beweisen viele Originaldokumente im Reichsarchiv Navarras und anderwärts, deren Mehrzahl bereits Cros in seinen *Documents Nouveaux* (Toulouse 1894) mit genauer Quellenangabe anführte, nämlich :

1535, 27 Oktober : Miguel ernennt Prokuratoren für den Adelsprozess Xavers ; 19. November : und gibt weitere Vollmachten dafür (*Mon. Xav.* II 44-51).

1536 : Quittung Miguels über erhaltene Gelder (Reichsarchiv : *Papeles Sueltos*, Serie 2, n. 49) ; 23. Juni : er verkauft die Zinsen von Garrués (Archiv Granada 65,16) ; 8. Juli: Schlussurteil im Adelsprozess Xavers, «Bruders des gegenwärtigen Schlossherrn von Xavier, Miguel de Xabier » (*Mon. Xav.* II 82) ; Oktober : Miguel beginnt den Prozess gegen die Bauern von Idocin (Cros 382-383).

1537, März : In Miguels Abwesenheit entfernt Sarramiana dessen Altartafel in Sangüesa (ib. 383).

1538, 18. März : Miguel nimmt als Vormund Juans de Olloqui Besitz von dessen Palast in Olloqui (ib. 387) ; November : und beginnt den Prozess gegen Sarramiana (ib. 383).

1539 : Miguel quittiert den Empfang von Geldern (ib. 379).

1540, 12. Januar : Miguel im Prozess gegen Sarramiana als lebend genannt (ib. 385).

1541, 19. Juli : Miguel als Zeuge im Prozess von Cizur erklärt, er sei ungefähr 47 jährig (ib. 386).

Rom. G. Schurhammer S. I.

Pietro Pirri S. I. *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica.* — Roma (Institutum historicum S. I.) 1955, 8°, xv-299 p., 40 Taf. (= Bibliotheca Instituti historici S. I., VI).

Seit den Arbeiten von Jos. Braun S. I. über die belgischen, deutschen und spanischen Jesuitenkirchen ist das alte Schlagwort vom Jesui-

tenstil in Fachkreisen kaum mehr oder doch nur mehr sehr selten gefallen. Die Bindung dieser Ordenskirchen in die jeweils durch Landschaft und Zeitstil herausgebildeten Formen ist so augenscheinlich, dass man das Aufkommen dieses Schlagwortes nur aus einer weitgehenden Unkenntnis des einschlägigen Materials erklären kann. Eine sachliche und wissenschaftlich bestechende Voraussetzung dieser Vorstellung war allerdings die Tatsache, dass in den ersten Zeiten der Gesellschaft Jesu alle Baupläne vom römischen Zentrum des Ordens kontrolliert wurden auf ihre Angleichung an ein Bauschema, das als « modo nostro » bezeichnet wurde. Die überaus sorgfältige Studie von Pietro Pirri S. I. über *Giovanni Tristano e i primordi dell'architettura gesuitica* liefert zu diesem Fragen-Komplex einen neuen Beitrag, oder besser gesagt, die erschöpfende und endgültige Lösung.

Pirri entfaltet seine Darstellung an der gerade in der entscheidenden Entwicklungsphase zentralen Gestalt des Jesuiten-Architekten Giovanni Tristano, der von 1556-1575 als Vertrauensmann der ersten Jesuitengeneräle auf fast alle Bauunternehmen des Ordens Einfluss nahm. Der im reifen Alter als Witwer in den Orden eingetretene Architekt aus Ferrara entstammte einer alteingesessenen Baumeister-Familie und genoss persönlich in seinem Fach grösstes Ansehen. Die junge Gesellschaft Jesu breitete sich gerade damals mit erstaunlicher Geschwindigkeit über ganz Europa aus und hatte in der gleichzeitigen Errichtung ihrer vielen Kirchen und Kollegien eine ungewöhnliche Bauleistung zu bewältigen. Tristanos Wendigkeit und Geschick, verbunden mit grösster Bescheidenheit und Einsatzbereitschaft, machten ihn bald zu dem von allen Seiten begehrten und unentbehrlichen Berater, Entwerfer von Plänen und tatkräftigen Bauleiter, der er bis an sein Lebensende blieb.

In den fünf ersten Kapiteln des Buches begleiten wir Tristano von seinen ersten Arbeiten in Amelia (1558-60) und am Collegio Romano (1560-61) nach Sizilien und Kalabrien und sehen ihn vor allem mit dem Gesù von Palermo beschäftigt (1563-65). Es folgt eine Reise nach Oberitalien mit Arbeiten für Forlì, Bologna, Padua, Parma und besonders Perugia. Die folgenden Jahre (1566-70) bringen Entwürfe und Verbesserungen für Lissabon, Sassari, Dillingen, Civita Sant'Angelo, Spoleto und Rom. Eine neue Reise nach Oberitalien (1570) führt den geplagten Meister nach Teramo, Macerata, Bologna, Novellara, Forlì, Padua und Ferrara. Das sechste Kapitel ist ganz dem Bau des Gesù von Perugia gewidmet und das siebte den einschlägigen Fragen des römischen Gesù. Die drei letzten Kapitel behandeln Tristano als Architekt seiner Zeit, seine letzten Arbeiten für Mailand, Modena und Como und endlich seine Mitarbeiter und Schüler. Eine interessante Reihe von Abbildungen illustrieren die wichtigsten Bauwerke und eine reiche Auswahl von Dokumenten liefern aufschlussreiche Belege. Den Abschluss des Werkes bildet ein sorgfältig gearbeiteter Index.

Die Ausführungen des Verfassers wollen vor allem eine geschichtliche Quellen-Studie sein und der Kunstgeschichte das notwendige Material bereitstellen. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Nachrichten vor dem Leser ausgebreitet werden, eine fast verwirrende Fülle, wie sie nur ein so überlegener Kenner dieser Quellen wie Pirri überschauen konnte. Vielleicht ist aber der Doppelzweck, der dem Autor vorschwebte, nämlich die Persönlichkeit Tristanos in ihrer Bedeutung herauszustellen und zugleich die Anfänge der Jesuiten-Architektur in Italien darzustellen, nicht

immer der Einheitlichkeit des Werkes von Nutzen gewesen. Dem ersten Ziel entspricht es gewiss, wenn die Ereignisse in streng chronologischer Ordnung vorgeführt werden. Dem zweiten Anliegen hätte wohl mehr eine topographische Entfaltung des Themas entsprochen. So wird es dem Leser nicht immer leicht, dem ständigen Hin und Her des unermüdlichen Tristano von Sizilien bis in die Lombardei zu folgen und doch den Fortgang eines bestimmten Bauwerkes dabei im Auge zu behalten. Natürlich sind dabei auch Wiederholungen nicht zu vermeiden. Besondere Anerkennung verdient aber die kluge und fast zu bescheidene Zurückhaltung Pirris sobald er an eigentlich kunstwissenschaftliche Fragen rührt. Er zeigt dabei ein durchaus geschultes Auge und klare Begriffe, bescheidet sich aber immer als gewissenhafter Historiker mit den quellenmässig zu belegenden Tatsachen.

Was er von da aus z. B. zu den Problemen Vignola - Della Porta und Tristano beim Bau des römischen Gesù zu sagen hat (S. 146-150), sind Tatsachen, denen sich jede Form-Analyse zu beugen hat. Aehnlich liegt der Fall bei andern Bauten, wie Ferrara, Perugia und Palermo. Seine so kurze Charakterisierung der Art Tristanos (160-169) ist auch kunsthistorisch bemerkenswert und ist ein echter Beitrag zur Formbestimmung manieristischer Bauweise. Es liegt in der Linie des weiteren Zieles, das sich der Verfasser gesteckt hat, nämlich die Anfänge der Jesuiten-Architektur zu erhellen, wenn er seine Untersuchungen auch auf die Mitarbeiter und Nachfolger Tristanos ausdehnt. Die Gestalt eines Giovanni de Rosis S. I. ist nur allzulange in ihrer Bedeutung übersehen worden und härte wohl eine eigene Monographie verdient. Man kann nur wünschen, dass der gelehrte Autor sich auch dieser Aufgabe unterziehen möge. Und warum schenkt er uns nicht überhaupt die längst fällige Ergänzung zu Jos. Brauns Studien in einer Gesamt-Darstellung der Jesuitenkirchen Italiens, zu deren historischen Quellen der Schlüssel doch so augenscheinlich in seiner Hand liegt?

Rom. E. Kirschbaum S. I.

Biblioteca Missionum, begonnen von P. Robert Streit O. M. I., fortgeführt von P. Johannes Dindinger O. M. I. Neunzehnter und zwanzigster Band. Afrikanische Missionsliteratur 1910-1940. I. Teil: n. 9754-9843; II. Teil: n. 9844-10818. — Freiburg (Herder) 1954, 8°, 19*-995 und 19*-874 p. (= Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen).

La documentation surabondante des cinquante dernières années imposait une modification dans la présentation. Dans ces deux derniers volumes, qui achèvent la documentation du continent africain (vol. XV au vol. XX), elle est groupée autour de 40 Congrégations et Instituts missionnaires, à l'intérieur desquels on suit l'ordre alphabétique des auteurs, en y ajoutant en annexe les publications anonymes. Ensuite on a réuni ce qui a trait aux Congrégations de Frères et de Sœurs, d'abord étrangères, puis indigènes. Des chapitres spéciaux sont consacrés au Père Ch. de Foucauld, à

la Sodalité de St. Pierre Claver, à l'activité médicale, au mouvement antiesclavagiste, aux ephemérides, journaux et périodiques africains ou concernant l'Afrique.

La documentation concernant les Missions de la Compagnie occupe 115 pages dans le volume XIX (pp. 533-648) et résume l'activité de dix missions.

Dans cette revue, de caractère plutôt culturel que missionnaire, nous relèverons spécialement ce qui a trait aux études des jésuites sur les langues indigènes.

I. *Mission de Madagascar.* - Le 24.9.1844 six jésuites partirent aves Mgr Dalmond pour les îles africaines ; ils s'établirent à La Réunion. L'année suivante quatre missionnaires allèrent faire un essai d'évangélisation à Madagascar : le P. Romain Dénieau, le P. Cotain, un novice l'abbé Monnet et le Frère Remacle (5.6.1845 à septembre 1845). Un d'eux, le P. Dénieau, laissa en manuscrit la traduction d'une grammaire et de deux vocabulaires Hova, rédigés par des missionnaires anglicans (XVII, n. 6895)-

En novembre 1846 on inscrivit les six premiers Malgaches à l'établissement S. I. de N. Dame de la Ressource à La Réunion. Le P. Ambr. Neyraguet, venu lui aussi en 1844 et qui accompagna en 1848 le Provicaire Apostolique Webber de Nossi-Bé vers Madagascar pour y étudier les possibilités de mission dans la partie occidentale de l'île, peut faire imprimer son catechisme malgache à l'imprimerie qu'on vient d'y installer cette année même (1852). Le P. Jos. Webber entra au Séminaire colonial du St. Esprit en 1844, mais passa à la Compagnie de Jésus en 1851, lors de la réunion des prêtres du Séminaire colonial à la Congrégation des Pères du St. Esprit. Il avait déjà publié dès 1848 à l'île de Nossi-Bé un *Abrégé du catéchisme à l'usage des petits enfants en français et en malgache,* ainsi qu'un *Catéchisme* en malgache, puis en 1851 à l'île de La Réunion la traduction malgache du *Catechisme des Colonies françaises.* Il poussa de plus en plus ses études de langues malgaches : il fit imprimer en 1852 sa *Grammaire malgache,* en 1853 son *Dictionnaire malgache-français adapté aux dialectes de toutes les provinces,* ses trois *Catéchismes* : Hova, Sakalava et Betsimisaraka, son *Manuel du jeune malgache* et une collection de 225 proverbes malgaches ; en 1855 son *Dictionnaire français-malgache* ; en 1860 il publie la traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ,* la *Vie de N. S. Jésus-Christ* d'après la concordance du P. de Ligny en dialecte Hova, et une *Vie des Saints* ; en 1861 le *Nouveau Pensez-y bien,* en 1866 le *Mois de Marie,* en 1868 son *Vocabulaire français-malgache.* Le P. André Boy Meliis, arrivé en 1851, réédite les catéchismes en Malgache Hova (1868) et en Betsimisaraka (1866) du P. J. Webber. Le P. J. B. Pagès, venu en 1854, réédite en 1867 le *Grand-Catéchisme* et présente dès 1870 sa traduction des *Evangiles des fêtes et dimanches.* Les publications en malgache se poursuivent abondamment sous le P. Laurent Ailloud (1864-79), qui y ajoute e. a. les *Épîtres et Évangiles* (1870), un commentaire des Évangiles (1878) et un résumé de théologie (1872). Il y aurait à verifier si l'*Apologétique* anonyme de 1875 ne serait pas son œuvre. Non moins fécond est le P. Augustin Delbosc (1859-85), le premier prêtre indigène malgache Basilide Marie Rahidy (1839-83) et le P. François Callet (1852-85). Signalons en passant que le P. Phil. Galtier (1852-89) crut reconnaître dans le malgache du sémitique plutôt que du malayo-polynésien. Durant les quarante dernières années du XIX siècle tout un groupe de missionnaires linguistes serait à mentionner, e. a. les P. Ant. Abinal (1860-87), qui traduisit tout le Nouveau-Testament (1876-1918) et commença la traduction de l'Ancien ; le P. Victorin Malzac la continue (1862-1913) ; Mgr J.-B. Cazet (1864-1918), le P. Pierre Justin Caussèque (1870-1916) ; le P. J.-B. Valette (1873-1918), le P. Pierre Campenon (1879-1909), le P. Ambroise Cadet (1882-1926), le P. Jos. de Villèle (1888-1939), Mgr Étienne Fourcadier (1893-1948), le P. Thomas (1896-1906), Mgr Henri de Lespinasse de Saune (1899-1929), le prêtre malgache Venance Manifatra (1862-1926), le P. Henri Dubois (1902-54), le P. Louis Verley (1902-33), le P. Émile Condannes (1903), le P. Jean Delom (1906-36). Au cours des trente dernières années,

dont traite le XIX[e] volume, nous voyons s'y ajouter la traduction de l'Écriture Sainte complète en 1938, mais comme auteurs nouveaux de livres en malgache nous n'y voyons plus figurer que quatre noms de jésuites : deux Français, le P. Augustin Couderc (1916) et le P. Léontin Genieys (1921), et deux Malgaches, Hubert Nico (1935) et J.-B. Ratsimba (1937). La plupart des ouvrages malgaches y sont mentionnés aux noms d'instituteurs indigènes. — Remarquons que le catéchisme marqué au nom du P. Jos. Webber (XIX, n. 9804/22, p. 573) ainsi que les anonymes n. 9804/37-38 sont à rapprocher de ceux marqués au nom du P. André Boy Mellis (XVII, n. 7210/3, p. 684) ; la Vie de N. S. Jésus-Christ (anonyme XIX, n. 9805/59, p. 583) est à mettre au nom du P. Jos. Webber ; les Évangiles de la Messe (XIX, n. 9805/9, p. 575) sont à rapprocher de l'ouvrage du P. J. - B. Pagès (n. 7272/10, p. 713) ; la petite théologie (XIX, n. 9805/98, p. 587) est à mettre au nom du P. Laur. Ailloud (XVII, n. 7155/1, p. 669) ; le Nouveau Testament (XIX, n. 9805/99, p. 588) au nom du P. Victorin Malzac (XVIII, n. 9243, p. 802) ; l'Évangile selon St. Mathieu (XIX, n. 9805/10, p. 576) au nom du P. Ant. Abinal (XVIII, n. 7948/3, p. 119).

II. *Mission du Zambèze.* - En 1875 Mgr Ricards, Vicaire Apostolique du Cap Oriental, avait obtenu des jésuites pour le Collège St. Aidan à Grahamstown. Le P. Aug. Henry Law fut un des trois premiers envoyés à Grahamstown en 1875 même. Fin 1878 le P. Henri Depelchin partit d'Europe avec le P. Terörde et deux frères pour aller fonder la mission du Haut-Zambèze ; les autres compagnons de cette mission partirent le 4.2.1879. C'est le 6.4.1879 que la caravanne quitta le Sud africain pour sa randonnée du Nord. Le Zambèze devint *missio sui juris* le 2.7.1879. Le P. Jules Torrend, recruté par le P. Depelchin à l'école apostolique d'Avignon en 1878, vint au Collège de Grahamstown comme scolastique en janvier 1882 et y resta deux ans. Lorsqu'en 1884 on fonda la maison de philosophie à Dunbrody pour les futurs candidats à la mission du Zambèze, le P. Torrend y fut envoyé. C'est là, en pays d'amaXhosa qu'il se mit aussitôt à apprendre la langue isiXhosa et en publia la grammaire en 1885. Le P. J. Fraser, arrivé en Afrique en 1879, alla fonder en 1886, avec le jeune P. Torrend, la mission de Keylands : le scolastique dut revenir en Europe pour sa théologie en 1888 ; cette année-là le P. Fraser publie son catéchisme en isiXhosa A Keilands on continua d'évangéliser en cette langue. Le P. Jos. Hornig, venu en 1882, publia un manuel de prières (1894), un catéchisme (1897, 2 éd.) et une petite histoire sainte (s. a.) en isiXhosa. Le P. Joh. Apel, qui y résida en 1892 et qui y revint ensuite de 1897 à 1908, publia en 1908 un nouveau manuel de prières et un livre de messe en Xhosa. Lorsqu'on fonda le poste de Vleeschfontein, on dut se mettre à l'étude du seTshwana. Le P. Joh. Temming, venu en Afrique en 1881, publia en 1887 un catéchisme, une petite histoire sainte et un recueil d'hymnes en cette langue. Il se servit d'une petite presse à main pour l'impression des feuillets de prières.

III. *Mission du Bas-Zambèze.* - Autorisés à revenir au Bas-Zambèze et invités par le Prélat de Mozambique, le P. Francisco Antunes et un frère arrivèrent à Tete, sur le Moyen-Zambèze, le 17.8.1881, le P. Degout à Quelimane chez les aTshwabo en 1881. Puis on voit arriver à Tete le P. Alb. Moulinard (17.8.1882) mais il y meurt après trois mois (24.11.1882) ; il est remplacé trois jours plus tard par le P. V. J. Courtois. Dès 1888 celui-ci y publie une grammaire en langue de Tete, appelée chiSendzi ou chiNyungwe ; puis un recueil de fables (1890), ainsi qu'un manuel de lecture (1890) et un manuel de prières (1890). Après sa mort (1894), on publie ses manuscrits : la traduction des quatre Évangiles et des Actes des Apôtres (1897), tout le Nouveau Testament (1901), son double dictionnaire portuguez-cafre-tetense (1899) et cafre-tetense-portuguez (1900), et la traduction du *Pensez-y bien* (1904). Le P. Pierre Dupeyron présente aussi une seconde édition de sa grammaire de chiNyungwe (1899) Plus tard le P. polonais, Alex. Van der Mohl, venu en 1901-1902, rédigera en 1904 une grammaire comparée entre le dialecte de Tete et le chiSena voisin. Il publia également un nouveau recueil de fables en ciTete (1905). — Entretemps une deuxième langue s'y était ajoutée pour la jeune mission : l'eTshwabo. Le P. J. Torrend pendant sa théologie avait publié sa *Comparative Grammar of the Bantu Languages* (1891) ; après

son troisième an il fut appliqué à la mission du Bas-Zambèze et dès lors rattaché à la province du Portugal ; c'est ainsi qu'il débarqua en 1894 à l'embouchure du Zambèze : ici encore il allait faire œuvre de pionier en domaine linguistique. Il résida d'abord à Quelimane. Il publia dès 1895-96 deux recueils de contes en eTshwabo, langue de Quelimane. La BM (XIX, p. 635) mentionne pour cette même langue deux autres recueils de fables, restés manuscrits, sous le nom du P. Henrique Borrel. Après la mort du P. Al. Moreira on édita son résumé d'histoire sainte en eTshwabo (1906) ; à Lisbonne on publia également un catéchisme, mais sans le nom du missionnaire (XIX, p. 635). — Puis ce fut le tour de la langue chiSena. En effet, lorsque le P. Torrend fut envoyé en 1896 chez les aSena, il publia dès 1898 un catéchisme en chiSena puis une grammaire (1900). Surmené par la fondation du poste de Chipanga, il dut aller se reposer, début 1900, au Portugal, mais déjà en 1901 il est de retour au Zambèze. Il ne retourna pas à Chipanga, mais fut envoyé à Boroma ; il y étudia le chiNyungwe ; dès 1903 il publia une étude sur la grammaire de cette langue et la complètera plus tard en 1914. Entretemps, déjà en mars 1902, il avait remonté le Zambèze pour aller aider le P. Simon à Miruru. Il y resta jusqu'en 1905. Il fut décidé alors qu'il quitterait le Mozambique pour aller travailler en Rhodésie du Nord. Le P. Alex. M. Aranha Furtado de Mendonça Moreira, venu au Zambèze en 1896, s'était appliqué lui aussi au chiSena ; il en rédigea une grammaire et composa un catéchisme, un manuel de prières et une traduction des Évangiles. Tous ces travaux restèrent manuscrits à sa mort (1904) ; seule sa grammaire fut éditée plus tard, lorsque la mission avait été reprise par les Pères du Verbe Divin, grâce aux soins du P. Paul Schebesta (1924). — Une dernière langue à mentionner serait le giTonga. Au cours de son séjour de 12 ans, le P. V. J. Courtois avait pu contacter également des baTonga. Il composa en cette langue giTonga un catéchisme, des hymnes, un manuel de prières ; elles restèrent manuscrites (BM, XIX, p. 215). — Pendant plusieurs années, on ne mentionne plus de nouveaux travaux en langue indigène pour aucune des quatre langues : chiNyungwe, chiSena, eTshwabo, giTonga. En 1910, lorsque la révolution au Portugal força les missionnaires portugais de quitter la mission du bas-Zambèze, ils quittèrent Miruru et allèrent s'installer sur la rive opposée en territoire anglais rhodésien. Nous devons mentionner pour 1934 quelques notes grammaticales de chiNsenga du Nyassaland comparé au chiNyungwe, de la main du P. António Alves da Cruz. — Parmi les anonymes cités pour le Bas-Zambèze, nous pouvons identifier, page 641, comme ouvrages du P. V. Courtois au n. 9813 les pièces 1, 3, 6 et 8; et comme ouvrage du P. Alex. Moreira (probablement) la pièce 2.

IV. *Mission du Matabeleland* : *Rhodésie du Sud occidental.* - Une fois qu'on s'était installé au Matabeleland après la division de la Mission du Zambèze en 1891, l'évangélisation s'y fit tout naturellement en siNdebele, dialecte septentrional de l'isiZulu. Le premier à s'y initier fut un alsacien, le P. K. Bick. Il avait résidé d'abord à Dunbrody (1884-89), puis à Keylands (1894-98) et vint s'établir depuis 1898 en Rhodésie. Il publia dès 1900 un catéchisme, un manuel de prières et un livre de lecture en siNdebele, dialecte du Mangwe-District ; puis ce fut le tour d'une histoire sainte : Ancien (1901) et Nouveau Testament (1902). En 1904 il en publia une grammaire. Ses travaux furent poursuivis par le P. Jos. O'Neil, qui travaillait dans la Mission du Zambèze depuis 1892. Il publia deux grammaires pratiques (1910, 1912) ; il révisa et réédita le catéchisme, le manuel de prières (1913) et l'Histoire Sainte (1915). Cet travail fut repris plus tard par le P. Edw. Biehler en 1918. — Parmi les anonymes, cités dans la BM, nous pouvons identifier comme ouvrages du P. K. Bick au n. 9813 les /4,/13 et /14, pp. 641 et 642.

V. *Mission du Mashonaland* : *Rhodésie du Sud oriental.* - Depuis 1891 cette mission avait été séparée de celle du Bas-Zambèze. Elle ne put prendre son essor qu'après la mort du monarque Lobengula (1893). Le premier à s'appliquer à la langue des maShona fut le P. A. M. Hartmann. Venu au Zambèze depuis 1886, il publia une esquisse grammaticale de la langue des maShona en 1893 et un dictionnaire en 1894. Le breton, P. Jos. Moreau, venu pour la première fois en Afrique comme scolastique

en 1886, puis revenu en 1896, commença ses publications en 1900, par un catéchisme, un manuel de prières et un manuel élémentaire en dialecte chiBvunzo. Le P. Edw. Biehler, venu en 1894, réédita ces deux derniers en 1906 et y ajouta une histoire sainte, et un manuel d'étude de l'anglais pour indigènes. Désormais la langue fut désignée sous le nom de chiSwina. Le P. Ad. Hesse, venu en 1901, compléta un recueil de fables, codifées par le P. J. Moreau, et il l'édita en 1906 ; sept ans plus tard, en 1913, il l'élargit encore et publia en même temps les Épîtres et Évangiles de la Messe, une vie de N. S. Jésus-Christ d'après les quatre Évangiles et un manuel de prières. Travaillant en équipe les missionnaires de Chishawasha, le P. Edw. Biehler, le P. Ad. Hesse et le P. Fr. Richartz complètent le dictionnaire et la grammaire (2 éd. en 1913 ; 3e éd. en 1927) et refont le catéchisme en chiSwina (1915). Le P. J. Apel venu en Rhodésie en 1909 put se joindre à l'équipe et modifia avec eux la 3 éd. du manuel de prières de 1913 (4e éd. en 1919 ; 5e éd. en 1930).

Le P. Francisque Marconnès, venu en 1895, s'était appliqué surtout à l'étude du dialecte archaïque des maKaranga de l'empire de Monomotapa, encore actuelement en usage dans le Shona central ; il en publia un manuel pratique (1921) et une grammaire scientifique (1931). Grâce à l'aide du Prof. C. M. Doke l'unification des divers dialectes des maShona fut préparée en 1928 à la réunion de Mazabuka, et une orthographe standardisée, ayant comme base le chiZezuru et désignée du nom de ciShona, fut introduite dès 1931. Ce furent surtout les Pères J. O'Neil et Burbridge qui y collaborèrent. Une grammaire unifiée interdialectale parut en 1936 : *Zezuru Dialect* (O'Neil) *with Notes on the Karanga* (Louw) *and Manyika* (Barnes), à côté du dictionnaire interdialectal de D.-H. Barnes (1932). Dans l'espoir que le dialecte unifié parviendrait également à s'introduire en Rhodésie du Nord, le P. Jos. Moreau publia en 1930 ses leçons d'hygiène, rédigées dans la même orthographe. — Nous pouvons identifier les anonymes cités, page 641, au n. 9813 comme suit : pièce 4 au nom du P. K. Bick ; 7 au nom du P. Franc. Marconnès ; 9 et 10 au nom du P. Edw. Biehler ; 17a au nom du P. J. Moreau et 17b aux noms des PP. J. Moreau et Edw. Biehler.

VI. *Mission de Rhodésie du Nord.* - Depuis le départ du P. Depelchin en 1883 et la substitution du P. Weld comme Supérieur, la Rhodésie du Nord était restée sans missionnaires. En 1905 on décida d'y reprendre l'apostolat, tout juste au moment où le Père J. Torrend passa de la mission portugaise de Miruru en mission anglaise. On décida d'y envoyer le P. Moreau et le P. Torrend en compagnie du jeune Francisco et de quatre baTonga. Ils partirent le 21 juin 1905 et s'établirent à Monze-Chikuni chez les baTonga. En 1906 le P. Torrend put publier sa grammaire de ciTonga. Dès 1906 il alla plus au Nord-Est pour fonder la mission de Kasisi près de Lusaka chez les beneMukuni et y resta onzs ans tout seul. C'est là qu'il recueillit la documentation pour sa grammaire (1919 ; 2e éd. en 1923) des beneMukuni et son recueil de fables (1921). Revenu extenué, on lui imposa du repos à Dunbrody ; aussitôt après il se remit à l'exploration de la région à l'Est de Kasisi. Revenu auprès du P. Moreau en 1925, il se remit à l'étude du ciTonga, remania les ouvrages rédigés par son confrère, e. a. son manuel de prières de 1919 et son catéchisme de 1911 ; il put faire paraître sa grammaire pratique (1930, 2e éd.), sa grammaire théorique (1932) et ses notes grammaticales sur le nom en ciTonga (1931, 1936). A la demande du Gouvernement et en collaboration avec les ministres protestants il rédigea et publia en 1931 son dictionnaire comparatif pour les trois langues apparentées, ayant pour caractéristique *bantu botatwe* (=trois hommes), notamment le Lenje, le Tonga et le Ila. Le P. Torrend y mourut le 11.3.1936 sans avoir pu mettre au point une nouvelle grammaire comparée des dialectes du bantu méridional et central. — Entretemps, depuis mai 1912, les jésuites polonais avaient été chargés de la région orientale de cette Mission de Rhodésie du Nord: ils y fondèrent, près de la Langwa, Kapoche et Katondwe. Plus tard ils s'étendirent un peu plus vers le Nord, où ils fondèrent Chingombe, et vers l'Ouest, où ils reprirent la mission fondée par le P. Torrend. En 4 années ils y perdirent quatre de leurs missionnaires. Le P. Spendel alla fonder en 1923 la mission de Brokenhill. C'est lui qui publia le catéchisme en ciRenje en 1927. Cette même

année 1927 la Mission devint Préfecture apostolique et le poste de Chikuni tenu par les PP. Torrend et Moreau, fut détaché du Vicariat apostolique de Salisbury et fut rattaché à la Préfecture. Dans la région du Nord, la langue qui s'imposait était plutôt le ciBemba. On se mit à l'étude et en 1935 le P. St. Sfeminski, venu en 1924, en publia une grammaire pratique, rédigée en polonais pour en faciliter l'étude chez ses confrères. — Les deux anonymes, cités au n. 9813 pièces 5 et 10 (p. 641-642) sont fort probablement l'œuvre du P. J. Moreau, mais furent remaniés plus tard par le P. J. Torrend.

VII. *Mission de Haute-Égypte chez les Coptes.* - C'est en octobre 1887 que, répondant au désir du souverain pontife Léon XIII et à l'appel des coptes, pour lesquels depuis huit ans déja les jésuites travaillaient au Caire au Petit Séminaire, qu'un Père et un Frère allèrent s'installer à Minia, à 250 kms au Sud du Caire et y fondèrent la Mission de Haute-Égypte, où résident 700.000 coptes orthodoxes sur une population d'environ huit millions d'habitants. Pour cette Mission, la BM ne mentionne que deux ouvrages linguistiques, notamment des *Chants liturgiques des coptes notés et mis en ordre* : le premier daté de 1888 est l'œuvre du P. Jules Blin, le second celui du P. Louis Badet du Collège de la Ste Famille (n. 9816, pièces 1 et 3, p. 646-647).

VIII. *Mission de Fernando Poo.* - La Préfecture apostolique de l'île d'Annobon, Corisco et Fernando Poo fut erigée le 10.10.1855 et détachée du Vicariat des deux Guinées. Elle fut confiée au missionnaire Michel Martínez y Sanz, du clergé séculier de Tolède, mais celui-ci démissionna bientôt. Alors le 28.7.1857 elle fut confiée aux jésuites. En 1858 on y ajouta les deux îles d'Elobey et en 1860 le promontoire de St. Jean avec la région côtière. Quand en 1868 la révolution chassa les jésuites d'Espagne, il n'y eut plus de relève de missionnaires. A cela s'ajoutaient des difficultés de la part de l'administration. En 1876 les deux derniers jésuites se virent forçés de quitter l'île. La juridiction revint aux mains du clergé séculier ; mais l'île resta sans prêtres jusqu'en 1882, date à laquelle elle fut confiée aux missionnaires espagnols Fils du Cœur Immaculé de Marie. Le vocabulaire du Banapa, de Santa Isabel, dialecte Bube, qui fut reproduit par Oskar Baumann dans le *Zeitschr. für afrikanischen Sprachen* (1887-88, I, 138-155) au nom du P. José Martínez y Sanz S. I. avait été renseigné erronément au nom de l'ancien préfet apostolique Miguel Martínez y Sanz, dans BM, XVIII, n. 7122, anno 1858, p. 659. Nous le retrouvons ici dans BM, XIX, n. 9816/7 p. 647 avec indication exacte de l'auteur. C'est le seul ouvrage linguistique qui soit mentionné pour cette Mission.

IX. *Mission de Kisantu, Congo belge.* - Etant donné que ce Vicariat comprend surtout des baKongo et que le dialecte iYaka des baYaka se rapproche très fort du kiKongo oriental, toute l'évangélisation s'est faite depuis le début et continue à se faire exclusivement en langue culturelle kiKongo. Aux noms cités déjà dans le volume XVIII, notamment Em. Van Hencxthoven (1893-1906), R. Butaye (1895-1929), Ivo Struyf (1903-1907 ; 1911-1949) viennent s'ajouter ici ceux des PP. J. van Wing (1911), Théod. de Vriese (1905-32), G. Dumont (1909-51), Em. Libbrecht (1913), Alph. Pauwels (1915), J. Beckers (1918), Leo Hamerlinck (1918), Polyd. Meulenyzer (1921), Const. Penders (1921), J. de Laere (1922), Pierre Swartenbroeckx (1928). Un des plus importants, le Père Ch. Polis (1911-1946), n'est pas mentionné comme linguiste parce que toute sa documentation linguistique resta manuscrite. Étant donné que le *Catalogus Patrum ac Fratrum S. I. in Miss. Kisantuensi-Kwangensi degentium* date de 1939, les renseignements biographiques furent arrêtés à cette date. L'on comprend aisément que quinze ans après il y aurait énormement à y ajouter. Quant aux renseignements linguistiques, ils s'arrêtent en 1934, c. à. d. avec l'*Annuaire des Missions du Congo belge* de l'abbé Coreman, qui parut en 1935 ; dans le nouvel Annuaire, édité par les PP. J. van Wing et Va. Goemé en 1949, la documentation linguistique ne fut plus mentionnée. C'est ce qui explique que dans la BM on ne trouve pour le Congo Belge et le Rwanda-Urundl aucune référence aux publications linguistiques en langues indigènes, parues après 1934.

X. *Mission du Kwango. Congo belge.* - Étant donné la multiplicité des dialectes

et même la diversité de plusieurs groupes de langues au Kwango, on y a adopté pour tout le Vicariat la langue culturelle voisine : le kiKongo. Parmi les diverses langues on n'a publié des travaux linguistiques que pour l'iDzing (J. Mertens, 1926), pour le kiTshok (P. Ivo Struyf) et pour l'iYeye-iYansi (P. Swartenbroeckx). Ce dernier ouvrage ne pouvait pas encore être mentionné dans la BM parce que de date toute récente. Pour les ouvrages en kiKongo, on y cite les noms de Mgr Sylv. van Hee (1911), Math. Régnier (1909), Jacq. de Laere (1922), Jos. Mertens (1926). Les travaux des PP. L. Cleymans (1924), J. de Decker (1924) et Fr. Lamal (1930) n'y figurent pas encore. Ce que nous venons d'écrire pour les renseignements biographiques et bibliographiques à propos de la Mission de Kisantu, se vérifie également pour la Mission du Kwango.

Pareil inconvénient était inévitable une fois qu'il s'agît de missionnaires encore en vie et de renseignements des dernières vingt années. Mais la BM nous a fourni les cadres et indiqué la méthode à suivre. Il serait hautement souhaitable que chaque Institut missionnaire indique un de ses archivistes pour compléter, corriger et mettre à jour cette liste des vingt dernières années. Pour chaque Institut à part ce serait une tâche facilement réalisable, mais qui en même temps serait hautement profitable à tous. Espérons que d'ici un an on ait pu mettre à jour cette liste et qu'on puisse l'offrir à nos infatigables missiographes, pourqu'ils puissent offrir à leur tour dans le dernier volume de supplément tous les renseignements *up to date* jusque 1955 inclus, complétés par ceux de la *Bibliografia missionaria* annuelle.

Rome-Louvain. V. van Bulck S. I.

II. - BIBLIOGRAPHIA DE HISTORIA SOCIETATIS IESU

Auctore Ladislao Polgár S. I. - Roma.

Nous remercions tous ceux qui nous ont aidé dans la préparation de la présente bibliographie, spécialement les membres de notre Institut et les PP. H. Bernard-Maitre (Paris), F. de Dainville (Paris), A. Cerkel (Bruxelles), A. Liuima (Rome), P. Mech (Lyon), A. Rothe (Berlin) et J. Simon (Rome).

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 octobre 1956.

Rectification.

Dans notré dernière bibliographie, AHSI 24 (1955) 518, n. 397, nous avons cité cette brochure : *Un misionero diplomático* (*El Padre Mateo Ricci*). Nous avons été victime d'une erreur bibliographique, indiquant *Mateo* pour *Victor*. Le Père Victor Ricci était un missionnaire O.P.

INDEX.

I. **Bibliographies.**

1. - Allary, Johan, S. I. *25 jaar S. I.-literatuur. Repertorium van alle Nederlandse boeken en artikels, handelend over de Sociëteit van Jezus, januari 1930 - maart 1956.* Leuven, 1956, 4°, [50 p. lith.].

2. - *Catalogue of Special Books on Christian Missions.* Vol. II. - Tenri (Tenri Central Library), 1955, gr. 8°, 313 p. (=Tenri Central Library Series, 20).

Des 230 imprimés décrits dans ce catalogue et illustrés par le fac-similé du frontispice de chacun d'eux, 150 se rapportent à la Compagnie de Jésus.

3. - Dindinger, Johannes, O. M. I. *Bibliotheca Missionum.* Bd. 21. *Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950, n. 1-1410.* Begonnen von Robert Streit O. M. I., fortgeführt von . . . - Freiburg (Herder), 1955, gr. 8°, xvi-796 p.

CR. Z. f. Missionswiss. 40 (1956) 227 (J. Glazik). Nous en rendrons compte prochainement.

4. - Juambelz, Jesús, S. I. *Bibliografia sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola. 1900-1950.* Parte primera : Biografías. Parte segunda : Comentarios a sus obras y escritos. - Madrid (« Razón y fe »), 1955, 8°, xi-119 p.

La première partie a été publiée aussi dans la revue : Razón y fe 153 (Madrid 1956) 351-399.

CR. AHSI 25 (1956) 638-639 (M. Batllori) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 766 (A. Thiry) ; Geist u. Leben 29 (1956) 319-320 (H. Bleienstein) ; Brotéria 63 (1956) 570 (C. P.).

5. - Polgár, Ladislaus, S. I. *Bibliographia de historia Societatis Iesu.* AHSI 24 (1955) 478-531.

6. - Rommerskirchen, Giovanni, O. M. I., Dindinger, Giovanni, O. M. I., Kowalsky, Nicola, O. M. I. *Bibliografia missionaria. Anno XIX : 1955.* Roma (Unione missionaria del Clero in Italia), 1956, 8°, 125 p.

CR. Nouv. rev. théol. 78 (1956) 774 (J. Masson).

7. - *San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.* Indice histórico español 2 (Barcelona 1956) 739-743.

II. Histoire générale de la Compagnie.

8. - Aldama, Antonio M. de, S. I. *La forma de los contratos de alienación en la Compañía de Jesús desde san Ignacio al P. Acquaviva.* AHSI 25 (1956) 539-573.

9. - Brodrick, James, S. I. *Die ersten Jesuiten.* Deutsche Uebertragung von Guido Martini S. I. - Wien-München (Verlag Herold), 1956, 8°, 289 p.

Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 11 (1942) 176, n. 4.

CR. AHSI 25 (1956) 624 (I. Iparraguirre).

10. - Id. *Origen y evolución de los jesuítas. II. La evolución.* Trad. Carmen Jiménez.- Madrid (Ed. Pegaso), 1955, 8°, 291 p.

11. - Bruxel, Arnaldo, S. I. *Um Papa enevenenado pelos Jesuítas ?* Estudos 14 (Pôrto Alegre 1954) n. 4, 41-49.

12. - Burrus, Ernest J., S. I. *Society of Jesus.* The Catholic Encyclopedia, Supplement II (New York, 1952) 10 p.

Un aperçu général sur la Compagnie, de 1912 à 1950.

13. - Dominique, Pierre. *La politique des jésuites. Essai.* Paris (B. Grasset), 1955, 8°, 271 p.

Essai écrit d'après la 2e édition de H. Boehmer, traduite en français et depuis entièrement remaniée. La tendance n'est pas hostile à la Compagnie, mais la valeur scientifique est nulle. Voir la critique soigneuse du P. R. Rouquette signalée ci-dessous au n. 18.

CR. Ons geest erf 30 (1956) 223-224 (J. A.).

14. - Holzapfel, Helmut. *Unter nordischen Fahnen. Die Militärseelsorge der Jesuiten in den nordischen Ländern im XVII. und XVIII. Jahrhundert.* Paderborn (Bonifatiusverein), 1955, 8°, 235 p.

Nous en rendrons compte prochainement.

15. - KYOHEI Kubota, and YUKIO Kusaka. *The Society of Jesus as seen by Japanese Historians.* Sophia 5 (Tokyo 1956) 219-227 [en japonais].

16. - LEMOINE, Robert, O. S. B. *Le droit des religieux du concile de Trente aux Instituts séculiers.* Préface de Gabriel LE BRAS. - [Bruges] (Desclée De Brouwer), [1956], 8°, 631 p. (= Museum Lessianum).
Voir chap. IV. *La Compagnie de Jésus,* p. 73-87.

17. - MOULIN, Léo. *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux.* Bruxelles (Éd. de la Librairie Encyclopédique), 1956, 8°, 104 p. (Extrait de la « Revue internationale des sciences administratives », 1955).

L'auteur qui a déjà essayé de montrer dans d'autres travaux « l'intérêt que présente l'étude des règles et des constitutions des Instituts religieux pour la science politique en général », étudie ici les trois systèmes les plus caractéristiques : « le système de déconcentration démocratique des dominicains », « le système de centralisation monarchique des jésuites » et « le système confédératif des bénédictins noirs ». En ce qui concerne la Compagnie de Jésus, après une exposition exacte de la législation actuelle, il examine, en quelques pages d'un grand intérêt, comment une centralisation poussée à l'extrême, loin de construire « une très lourde et très lente machine », est dans la pratique « un système simple, rapide, d'une étonnante efficacité et plein de garanties ». Il estime que cela est dû à certains éléments vitaux qu'on chercherait en vain dans les administrations civiles ou militaires. [A. de Aldama S. I.]

18. - ROUQUETTE, Robert, S. I. *La politique des jésuites.* Études 287 (Paris 1955) 376-393.
Critique du livre de P. Dominique, signalé ci-dessus au n. 13.

19. - SICARD, Ignacio, S. I. *La reforma de Clemente VIII y la Compañía de Jesús.* Revista española de derecho canónico 3 (Madrid 1954) 681-724.

20. - STIERLI, Josef, S. I. *Die Geschichte des Pariser Freundekreises.* Der grosse Entschluss 11 (Wien 1955) 54-58.

21. - ID. *Das Gründungsprotokoll der Gesellschaft Jesu.* Der grosse Entschluss 11 (Wien 1955) 106-110.

22. - TESCHITEL, Iosephus, S. I. *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).* Archivum 4 (Paris 1954) 145-152.

23. - ZEEDEN, Ernst Walter. *Zeitalter der europäischen Glaubenskämpfe, Gegenreformation und katholische Reform. Ein Forschungsbericht.* Saeculum 7 (Freiburg 1956) 321-367.
Sur le rôle de S. Ignace et de la Compagnie dans la Réforme catholique, voir surtout les p. 340-346.

24. - ZENG, John, S. I. *The Society of Jesus.* Singapore (Catholic Central Bureau), 1956, 12°, 84 p., ill. [en chinois].

III. **Histoire par pays.**

Allemagne.

Voir aussi les nn. 92, 95, 602.

25. - ARENS, Fritz. *Das Mainzer Jesuitennoviziat (Ehemaliges Invalidenhaus).* Mainzer Zeitschrift 48-49 (1953-54) 153-170, 20 fig.

26. - BERLINER, Rudolf. *Die Weihnachtskrippe.* München (Prestel Verlag), 1955, 4°, 244 p., 98 figures hors texte.
Voir : *Jesuitische Krippenpflege in Deutschland ca. 1670-1690*, p. 92-93.
Nous en rendrons compte prochainement.

27. - BUCHER, Otto. *Der Dillinger Buchdrucker Johann Mayer (1576-1614).* Gutenberg-Jahrbuch 1955 (Mainz 1955) 162-169.
Imprimeur du collège des jésuites à Dillingen.

28. - ID. *Johann Egolf von Knöringen als Bischof von Augsburg (1573-1575).* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 19 (München 1956) 128-167.
Son bref et tragique épiscopat est occupé par le problème de la fondation d'un collège de la Compagnie à Augsbourg ; l'auteur jette une vive lumière sur la question en utilisant la correspondance des jésuites.

29. - CONZEMIUS, Victor. *Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier. 1567-1581. Ein Kurfürst im Zeitalter der Gegenreformation.* Wiesbaden (Fr. Steiner), 1956, 8°, XII-272 p.
Nous en rendrons compte prochainement.

30. - HAASS, Robert. *Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung.* Freiburg (Herder), 1952, 8°, 186 p.
CR. Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein nn. 153-154 (Düsseldorf 1953) 303-304 (M. Braubach) ; Scholastik 29 (Frankfurt 1954) 289 (Wolter). Nous en rendrons compte prochainement.

31. - ID. *Die Universität Breslau im 18. Jahrhundert. Zur Erinnerung an ihr 250 jähriges Bestehen.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 10 (Hildesheim 1952) 189-199.
Chapitre de l'étude précédente.

32. - HARENDZA, Wilhelm. *Das staatliche katholische Gymnasium Carolinum in Neisse.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 8 (Hildesheim 1950) 116-129.
De 1624 à 1773 collège de la Compagnie.

33. - *350 Jahre humanistisches Gymnasium in Aachen. 1601-1651. Festschrift des Kaiser-Karls-Gymnasium.* S. l., s. a., 8°, 231 p.
CR. Annalen des hist. Vereins f. den Niederrhein nn. 153-154 (1953) 313-315 (P. Melchers).

34. - LAYER, Adolf. *Der hl. Ulrich auf schwäbischen Jesuitenbühnen.* Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 61 (Augsburg 1955) 193-197, 1 fig. (= *Bischof Ulrich und der Augsburger Religionsfriede.* Neue Quellenforschungen zum Augsburger Gedenkjahr 955 - 1555 - 1955).

35. - RIEDL, Peter Anselm. *Die Heidelberger Jesuitenkirche und die Hallenkirchen des 17. und 18. Jahrhunderts in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Baukunst.* Heidelberg (Carl Winter), 1956, 8°, 264 p., 44 fig., 29 pl.
CR. Kunstchronik 9 (Nürnberg 1956) 258-260 (H. Reuther). Nous en rendrons compte prochainement.

36. - ROTHE, Alfred, S. I. *Das erste katholische Gymnasium in Berlin.* Wichmann Jahrbuch 9-10 (Berlin 1955-56) 5-9.

37. - ID. *Die Volksmission bei St. Hedwig im Mai 1858.* Wichmann Jahrbuch 9-10 (Berlin 1955-56) 106-110.

38. - SCHAUB, Friedrich. *Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1656-1806.* Bd. I, 1. und 2. Lieferung. - Freiburg i. Br. (Hans Ferdinand Schulz), 1944 et 1955, 8°, 1067 p.
CR. Z. f. schweiz. Kirchengesch. 50 (1956) 292-294 (O. Vasella).

39. - WÄSCHER, Hermann. *Das deutsche illustrierte Flugblatt.* [Dresden] (VEB Verlag der Kunst), 1955, 4°, 35 p., 111 pl.
Cinq feuilles volantes diffamatoires contre les Jésuites, avec caricatures et texte allemand : pl. 23-28 (années 1569, 1580, c. 1620, 1631, 1632). [J. Simon S. I.]

Angleterre.

Voir aussi le n. 385.

40. - HENNESEY, James J., S. I. *The English Novitiate in 1806.* Woodstock Letters 85 (1956) 175-191.
Lettre du P. Charles Plowden (1743-1821), du 29 avril 1806, avec introduction et notes.

41. - MYERSCOUGH, John A., S. I. *The Martyrs of Durham and the North East.* Glasgow (John S. Burns), 1956, 12°, VII-178 p.
Contient des détails sur quelques martyrs de la Compagnie. En particulier voir : *The Blessed Henry Morse, S. I.*, p. 130-134 ; *Gerard Corby* [*S. I.*] *and Jane Corby*, p. 135-140 ; *The Blessed Ralph Corby* [*S. I.*] *and the Blessed John Duckett*, p. 141-151.

Autriche.

Voir aussi le n. 160.

42. - FISCHER, Theodor. *Die alten Kongregationssäle in Innsbruck.* Dans : *Aus Theologie und Philosophie.* Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. November 1949), herausgegeben von Theodor Steinbüchel und Theodor Müncker. (Düsseldorf 1950) 49-63.

43. - GRASS, Nikolaus. *Das Haller Damenstift und seine Kunstdenkmäler.* Mit einem Anhang : *Namhafte Haller.* Innsbruck (Universitätsverlag Wagner), 1955, 8°, x-337-549 p., 17 pl.
La fondation du collège de Hall est en rapport étroit avec celle de ce couvent, dont la Compagnie, après la mort de la fondatrice, serait devenue héritière. Dans l'appendice, nous trouvons des notices biographiques de nombreux jésuites.

44. - *Die Jesuitenkirche zu Innsbruck.* Innsbruck (Jesuitenkolleg), 1956, 16°, 28 p., ill.

45. - KNÜNZ, Josef, S. I. *100 Jahre Stella Matutina 1856-1956.* Feldkirch (« Aus der Stella Matutina »), 1956, 8°, 182 p., 12 pl.

6. - RILL, Gerhard. *Das Linzer Jesuitenkolleg im Spiegel der Litterae Annuae S. I. 1600-1650.* Jahrbuch der Stadt Linz 1954 (Linz 1954) 405-453.

Belgique.

Voir aussi le n. 487.

47. - BRULEZ, Wilfrid. *Correspondance de Richard Pauli-Stravius (1634-1642).* Rome (Institut historique belge de Rome), 1955, gr. 8°, LII-714 p. (= Analecta Vaticano-Belgica, 2e série : Nonciature de Flandre, 10).
Pour les notices dispersées sur la Compagnie de Jésus, voir dans l'index : *Jésuites*, p. 685.

48. - Claeys Bouuaert, F. *L'ancienne Université de Louvain. Études et documents.* Louvain (Publications universitaires de Louvain), 1956, 8°, vii-341 p. (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 28).

Voir chap. vii, *L'Université et les jésuites*, p. 128-154. Nous rendrons compte prochainement de ce volume.

49. - Coens, Maurice, [S. I.] *Du Cange et les « Acta Santorum ».* Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique, 5e série, 41 (Bruxelles 1955) 551-570.

Les relations du grand Du Cange avec les Bollandistes furent toujours des plus cordiales. Inutile de dire ce que, pour ses recherches lexicographiques sur la basse-latinité, il devait trouver dans l'œuvre de savants voués à publier, non des textes classiques, mais des actes de saints écrits précisément en latin de la décadence. Dans les projets de son grand œuvre, Rosweyde, le précurseur du Bollandisme, prévoyait un chapitre spécial *de verbis obscuris ordine alphabetico*; l'*Onomasticum rerum et verborum difficiliorum*, dont il a muni ses célèbres *Vitae Patrum* (1615), en font aussi un précurseur de Du Cange. En relevant l'héritage, Bollandus ne prévoyait pas seulement un index analogue à chaque volume des *Acta Sanctorum*, mais encore, parmi les suppléments à l'œuvre achevée (!), un tome entier de caractère lexicographique. La fin de l'article nous fait connaître la correspondance entre les Bollandistes et Du Cange et l'intervention de celui-ci en faveur de Papebroch, assailli par les critiques et les dénonciations des PP. Carmes. [Edm. Lamalle S. I.].

50. - Id. *Une visite des Bollandistes à Jumièges en 1662.* Dans : *Jumièges. Congrès scientifique XIIIe centenaire.* (Rouen 1956) 663-668.

51. - Diddens, Hendrik. *Het Jezuitencollege te Antwerpen. Historische schets.* Schoten (L. van Mechelen), 1956, 16°, 35 p.

52. - Lowe, Robert W. *L'opéra de collège en Belgique.* Études classiques 24 (Namur 1956) 107-112.

L'opéra dans les collèges S. I. en Belgique au xviie siècle : p. 108-110.

Espagne.

53. - Batllori, M., S. I. *La letteratura ispano italiana del settecento.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 360-372, 505-513.

Aperçu général sur l'activité littéraire des jésuites exilés en Italie, pendant la suppression de la Compagnie. L'auteur met en relief, comme caractéristique, l'activité des ex-jésuites suivants : Laurent Hervás y Panduro, Jean Andrés, Étienne de Arteaga, Antoine Eximeno, Xavier Llampillas, Jean-François Masdeu, François Gustà, Emmanuel de Lacunza, Pierre Montengón et Jean Colomes.

54. - Fort i Cogul, Eufemià. *El convent de Sant Agustí a la Selva del Camp de Tarragona.* Vol. II. *Els jesuïtes.* Vol. IV. *Descripció.* La Selva del Camp (Edicions Analecta selvatana), 1950, 1951, 8°, 101 et 90 p., 6 pl.

Nous en rendrons compte prochainement.

55. - García Chico, Esteban. *Los artistas de la Colegiata de Villagarcía de Campos.* Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología 20 (Valladolid 1955) 43-80, 10 pl.

56. - Grisanti, Ángel. *Los jesuitas a quienes conoció el general Miranda (Esteban de Arteaga y Tomás Belón).* Cultura universitaria n. 50 (Caracas 1955) 135-145.

57. - *Historia y labor de la Real Academia de buenas letras de Barcelona desde su fundación en el siglo XVIII*. Barcelona (Real Academia de buenas letras), 1955, 8°, 280 p.

Sur l'activité du P. Jean-François Masdeu, voir les p. 60-61 et 78-79, et sur celle du P. Ignace Casanovas, les p. 116-117 et 145-146.

58. - Hornedo, Rafael M. de, S. I. *La Basílica de Loyola*. Miscelánea Comillas 25 (1956) 383-430, 4 pl.

59. - Llorca, Bernardino, S. I. *Los escritores jesuítas españoles y la Inmaculada Concepción en el primer período de la Compañía de Jesús*. Estudios marianos 16 (Madrid 1955) 233-244.

60. - Id. *Los jesuítas españoles y la Inmaculada Concepción desde principios del siglo XVII hasta 1854*. Salmanticensis 2 (Salamanca 1955) 585-613.

61. - Maravall, José Antonio. *La philosophie politique espagnole au XVII[e] siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*. Traduit et présenté par Louis Cazes et Pierre Mesnard. - Paris (J. Vrin), 1955, 8°, 335 p., 2 pl.

CR. Études 289 (1956) 462 (J. Lecler). Nous en rendrons compte prochainement

62. - March, José María, S. I. *La Real Capilla del Palau en la ciudad de Barcelona. Reseña histórica*. 2ª edición revisada y puesta al día. - Barcelona (Revista « Ibérica »), 1955, 12°, 84 p., ill.

Voir chap. iv, *El Palau bajo la Compañía de Jesús*, p. 37-44.

63. - Martín González, Juan José. *Documentación de las obras de escultura de la capilla del relicario de la colegiata de Villagarcía de Campos*. Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología 20 (Valladolid 1955) 206-209.

64. - Martínez Morellá, Vicente. *El P. Lorenzo López y su registro general del archivio del colegio de la Compañía de Jesús de Alicante*. Alicante, 1955, 8°, 107 p.

65. - *Relatos diversos de cartas de jesuítas (1634-1648)*. Selección de José María de Cossio. - Madrid (Espasa-Calpe), 1953, 12°, 154 p. (= Colección Austral, 1166).

J. M. de Cossio publie dans un petit volume de la série populaire, *Colección Austral*, un choix de lettres adressées au P. Raphaël Pereyra (Séville 1594-1651) par plusieurs jésuites espagnols sur divers événements entre 1634 et 1648. Les originaux sont conservés à l'Académie Royale de l'Histoire (Madrid), mais l'édition est faite sur la précédente publication de Pascual Gayangos, dans le *Memorial histórico español*. [M. Batllori S. I.]

66. - Uría y Uría, Trino de. *Apuntes para una cronología de órganos*. Boletín de la Real Sociedad vascongada de amigos del país 11 (San Sebastián 1955) 255-272.

Voir : *El último órgano de Arístides Cavaille-Coll*, p. 269-272. L'orgue du sanctuaire de Loyola.

États-Unis.

67. - LaFarge, John, S. I. and Bourke-White, Margaret. *A Report on the American Jesuits*. New York (Farrar Straus and Cudahy), 1956, 8°, 236 p.

68. - Leary, John P., S. I. *I Lift My Lamp. Jesuits in America*. Westminster (Newman Press), 1955, 8°, xv-383 p.

CR. Cath. Hist. Rev. 41 (1955) 349-351 (J. B. Pechulis).

69. - MOHLER, James A., S. I. *Jesuit Education in Chicago.* Woodstock Letters 85 (1956) 159-174.

70. - POWER, Edward J. *The Formative Years of Catholic Colleges founded before 1850 and still in existence as Colleges and Universities.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 65 (1954) 240-250 ; 66 (1955) 19-34.

Sur ces universités de la Compagnie aux États-Unis : Saint Louis, Spring Hill, Saint Xavier, Fordham et Holy Cross.

71. - REPETTI, W. C., S. I. *Georgetown and the Presidents.* Woodstock Letters 85 (1956) 265-280.

France.

72. - ADAM, P. *Le culte des saints jésuites à Sélestat aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Annuaire de la Société des amis de la bibliothèque de Sélestat (1954) 117-129.

73. - ID. *Les sodalités et confréries fondées par les jésuites à Sélestat.* Annuaire de la Société des amis de la bibliothèque de Sélestat (1953) 129-140.

74. - BOUCHARD, Marcel. *L'enseignement des jésuites sous l'Ancien Régime.* Information historique 16 (Paris 1954) 127-134.

75. - CAPRILE, G., S. I. *Rileggendo il primo numero di Études (1856-1956).* Civiltà cattolica (Roma 1956) IV, 177-183.

76. - DAINVILLE, François de, S. I. *Cartes anciennes de l'Église de France. Historique - Répertoire, guide d'usage.* Paris (J. Vrin), 1956, 8°, 323 p., 16 pl., 20 cartes et figures.

Voir : *Cartes de maisons religieuses, Jésuites,* p. 181-182.

77. - ID. *L'enseignement des mathématiques au XVIIe siècle.* XVIIe siècle 5 (Paris 1956) 62-68.

Sur l'enseignement des mathématiques dans les collèges des jésuites français.

78. - DESAUTELS, Alfred R., S. I. *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle. 1701-1734.* Roma (Institutum Historicum S. I.), 1956, 8°, xxvii-256 p. (= Bibliotheca Instituti Historici S. I., 8).

Nous en rendrons compte prochainement.

79. - DUROSELLE, Jean-Baptiste. *Les « Filiales » de la Congrégation.* Revue d'histoire ecclésiastique 50 (Louvain 1955) 867-891.

Histoire de cinq « filiales» (la Société des bonnes œuvres, la Société de St-Joseph, la Société des bonnes études, la Société catholique des bons livres et l'Association pour la défense de la religion catholique) et leurs rapports avec la «Congrégation» (1801-1830).

80. - *Les Établissements des jésuites en France depuis quatre siècles* [sous la direction du P. Pierre DELATTRE, S. I.]. Fasc. 15-16. *Retraites (Maison de) - Strasbourg.* Enghien (Institut Supérieur de Théologie), Wetteren (De Meester), 1956, 4°, col. 401-1200.

Nous en rendrons compte prochainement.

81. - HÉLIN, Étienne. *Étudiants de Liège et des Pays-Bas à la Faculté de Droit de Pont-à-Mousson.* Bulletin de la Société royale « Le Vieux-Liège » nn. 108-109 (Liège 1955) 423-439.

82. - HENNESEY, James J., S. I. *The Novitiate at Paris.* Woodstock Letters 85 (1956) 192-196.

83. - JULIEN-EYMARD D'ANGERS O. F. M. Cap. *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs.* Paris (Nouvelles Éditions Latines), 1956, 8°, 243 p.

Parmi les précurseurs de Pascal examinés dans cette étude, nous trouvons des apologistes jésuites : J. Bagot, N. Caussin, P. Coton, F. Garasse, L. Lessius, L. Richeôme et A. Sirmond.

84. - KLEIBER, Eugène. *Die drei Sundgau-Priorate: St. Morand, St. Ulrich und Oelenberg.* Annuaire de la Société d'histoire sundgovienne (Mulhouse 1954) 148-153.

Mémoire de 1774 concernant ces trois bénéfices supprimés, donnés aux jésuites et devenus vacants par la suppression de la Compagnie. D'après : Revue d'histoire de l'Église de France 41 (Paris 1955) 393.

85. - LOUIS-GRIMAUD. *Histoire de la liberté d'enseignement en France.* Tome VI. *La Monarchie de juillet.* Paris (Apostolat de la presse), 1954, 8°, XXXVI-834 p.

Voir : *La campagne contre la Compagnie de Jésus et contre le « parti-prêtre »,* p. 505-579.

Nous en rendrons compte prochainement.

86. - RITTER, Fr. *Catalogue des incunables et livres du XVIe s. (jusqu'en 1530) de la bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg (avec tables des provenances et des officines).* Archives de l'Église d'Alsace 5 (Strasbourg 1953-54) 69-133.

Fonds inconnu très important, provenant principalement des universités jésuites de Molsheim et de Strasbourg. D'après : Revue d'histoire de l'Église de France 41 (Paris 1955) 389.

Hollande.

Voir aussi le n. 1.

87. - POLMAN, P., O. F. M. *Romeinse bronnen voor de kerkelijke toestand der Nederlanden onder de Apostolische Vicarissen. 1592-1727.* Deel IV. *1706-1727.* 's-Gravenhage (M. Nijhoff), 1955, gr. 8°, XX-860 p. (= Rijks Geschiedkundige Publicatiën, 97).

Voir dans l'index : *Jezuiten,* p. 860. Nous en rendrons compte prochainement.

CR. Studia catholica 31 (1956) 150-154 C. H. Lambermond).

88. - VOETS, B. *Gehoorzame priesters. Enkele kanttekeningen uit de stadsarchieven van Hoorn en Enkhuizen over aanstelling van priesters in de 18e eeuw.* Haarlemse Bijdragen 64 (1956) 18-26.

Contribution à la question de la réadmission des jésuites dans ces deux villes.

Irlande.

89. - JENNINGS, Brendan, O.F.M. *Wadding Papers 1614-38.* Edited by ... - Dublin (Stationery Office), 1953, 8°, XVI-700 p.

Voir, dans le 3e index : *Jesuits,* p. 697.

Italie.

Voir aussi les nn. 53, 162.

90. - BELTRAME QUATTROCCHI, Enrichetta. *Un problema attributivo : il palazzo del collegio romano.* Studi romani 4 (Roma 1956) 24-41, 167-179, 12 pl.

91. - DENTI, Nino. *Un monumento di pregevole stile barocco. La chiesa dei gesuiti in Fidenza.* Aurea Parma 39 (Parma 1955) 155-171, 2 pl.

92. - LORTZ, Josef. *Germanikum und Gegenreformation.* Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum Hungaricum (Roma 1955) 67-121.

93. - PASSINETTI, Battista. *La « Civiltà cattolica » e la filosofia rosminiana.* Dans : *Antonio Rosmini nel centenario della morte.* (Milano 1955) 104-140 ; Rivista di filosofia neo-scolastica 47 (Milano 1955) 404-440.

94. - PUTZULU, Evandro. *La partecipazione dei Padri gesuiti all'insegnamento nell'università di Cagliari in un documento inedito del 1626.* Studi sardi 12-13 (Cagliari 1952-53) 321-326.

95. - URICCHIO, Michele. *Il collegio germanico-ungarico di Pavia.* Bollettino della Società pavese di storia patria N. S. 5 (Pavia 1953) II, 3-46 ; 7 (1955) 33-63 ; 8 (1956) 63-92.

Histoire du collège pendant la suppression de la Compagnie de Jésus, de 1781 à 1796.

96. - VAGLIA, Ugo. *I conti Calini della Compagnia di Gesù.* Commentari dell'ateneo di Brescia per l'anno 1953 (Brescia 1954) 129-148.

97. - VECCHI, Alberto. *L'opera religiosa del Muratori.* Modena (Ed. Paoline), 1955, 8°, 161 p.

Nous en rendrons compte prochainement.

Lettonie.

98. - KUČINSKIS, Stanislaus, S. I. *Latviešu tautas vieniba 1611 g. Rigas sinodes zinojumu gaisma.* [L'unité du peuple letton à la lumière des relations sur le synode de Riga en 1611.] - Dzimtenes Balss (Stockholm 1955) 331-345.

Ce synode a été convoqué sur l'initiative des jésuites, surtout du P. E. Togsdorf. Il a été présidé par le représentant du Saint-Siège, Jean-Marie Belletto, qui en publia les actes.

Lithuanie.

99. - *Barokas* [Baroque]. Lietuviu Enciklopedija II (Boston 1954) 213-217.

L'église de St-Casimir près de la maison professe de Vilnius (Wilna) et les autres églises des jésuites de style baroque sont à l'origine de ce style en Lithuanie, pour les édifices religieux, et civils (voir p. 214-216). [A. Liuima S. I.]

100. - BIRŽIŠKA, Vaclovas. *Auksteśnioji Mokykla* [École moyenne]. Lietuviu Enciklopedija I (Boston 1953) 432-433.

101. - ID. *Aukštoji Mokykla* [École supérieure]. Lietuviu Enciklopedija I (Boston 1953) 436-438.

Dans ces deux articles, l'auteur parle, entre autres, de l'académie de Vilnius, de l'organisation des écoles des jésuites et de leur sort après la suppression de la Compagnie. [A. Liuima S. I.]

102. - ID. *Biblioteka.* Lietuviu Enciklopedija II (Boston 1954) 479-486.

A la p. 483 quelques indications, difficiles à trouver ailleurs, sur l'état des bibliothèques (nombre des livres) de l'académie des jésuites de Vilnius et des autres collèges en Lithuanie. P. 484, 1 fig. de la bibliothèque de cette académie. [A. Liuima S. I.]

103. - BIRŽIŠKA, Mykolas. *Lietuviu Tautos Kelias* [La voie de la nation lithuanienne]. - Los Angeles (Éd. Lietuviu Dienos), 1952-1953, 8°, 2 vol., XII-240 et 245 p.

Dans cette histoire culturelle de la Lithuanie, l'auteur mentionne souvent les jésuites et leur activité apostolique, éducatrice, littéraire et culturelle en général, et leur influence dans la vie du pays (voir surtout vol. I. p. 13-19, 53-70, 165-170,

185-192, et passim). Les jésuites le plus souvent cités sont : Širvydas, Jaknavičius, Šrubauskis, Jurevičius, Počiabutas, Sarbievijus, Bagužis, Zebrys, Kojalavičius ; ensuite l'académie de Vilnius, les collèges de Kaunas et de Kražiai. [A. Liuima S. I.]

104. - Ivinskis, Zenonas. *Katalikybes Restauracija Lietuvoje.* (*Problemos ir požiuriai i protestantizmo pletimasi ir jo žlugima Didž. Lietuvoje.*) [Restauration catholique en Lithuanie. (Problèmes et aspects de la propagation et de la diminution du protestantisme en Lithuanie.)] Lux Christi n. 17 (1955) 16-24.

105. - Id. *Zemaičiu religine padetis prieš vysk. Merkeli Giedraiti.* [La situation religieuse en Samogitie avant l'évêque Melchior Giedraitis.] - Aidai (Kennebunk Port, Maine 1956) 265-269.

Dans ces deux notes, surtout dans la seconde, sur la situation religieuse en Lithuanie vers la fin du xvie siècle, l'auteur examine l'origine et la propagation de la légende de 7 prêtres catholiques restés seuls fidèles dans le pays et les propagateurs de cette légende (notamment les PP. Albert Kojalavičius et Stanislas Rostowski). Il s'appuie sur les relations du P. Michel Sedkowski au P. Général et du provincial François Sunyer et sur d'autres documents des archives de la Compagnie de Jésus à Rome. [A. Liuima S. I.]

106. - Id. *Sventas Kazimieras 1458-1484.* [Saint Casimir] - Brooklyn, N. Y. (680 Bushwick Ave.), 1955, 12°, 222 p., 78 pl.

Dans cette biographie, écrite surtout d'après les archives vaticanes et celles de la Compagnie de Jésus à Rome, l'auteur parle souvent des jésuites, notamment de leur contribution à l'extension du culte de S. Casimir, ainsi que des fêtes organisées par l'académie des jésuites de Vilnius à l'occasion de sa canonisation (p. 93-125). Parmi les illustrations concernant les jésuites, on trouvera (p. 97) l'église de la maison professe de Vilnius, construite de 1604 à 1615 et dédiée à S. Casimir, et (p. 128, 132, 192) le portrait du saint de « type jésuite ». A la fin du livre, un résumé en anglais (p. 201-212). [A. Liuima S. I.]

107. - Kodatis, B. *Astronomija.* Lietuviu Enciklopedija I (Boston 1953) 325-330.

L'auteur cite (p. 329-330) le P. Thomas Žebris (1714-1758), qui a organisé les études astronomiques dans l'académie de Vilnius et qui a fait aussi construire l'observatoire (voir la figure). [A. Liuima S. I.]

108. - Markaitis, Bruno, S. I. *Lietuvos Jezuitai.* [Jésuites en Lithuanie.] Laiškai Lietuviams (Chicago 1956) 203-210, 2 fig.

Depuis l'année 1659.

109. - Reklaitis, Povilas. *Ignoto bažnyčia, šv.* [L'église de St-Ignace à Vilnius.] Lietuviu Enciklopedija VIII (Boston 1956) 384, 1 fig.

Construite de 1622 à 1647.

110. - Sužiedelis, Simas. *Vilniaus Universiteto Praeitis ir Mes.* [Le passé de l'université de Vilnius.] I Laisve n. 44 (Brooklyn, N. Y. 1955) 42-45.

Résumé d'une conférence faite à Boston à l'occasion du 375e anniversaire de la fondation de l'académie des jésuites à Vilnius. [A. Liuima S. I.]

Pologne.

111. - Łoziński, J. Z. *Kościł jezuicki w Piotrkowie Trybunalskim.* Biuletyn historii sztuki 16 (Warszawa 1954) 326-331.

Au sujet de l'église des jésuites à Piotrków Trybunalski, au sud de Łódź.

112. - Zagórowski, Olgierd. *Architect Kasper Bażanka* (*około 1680-1726 r.*). Biuletyn historii sztuki 18 (Warszawa 1956) 84-122, 30 fig.

Sur les œuvres d'art de cet architecte de renom dans notre ancienne église SS.-Pierre-et-Paul à Cracovie, voir p. 101-102, 116-119 et fig. 11-13, 29-33.

Portugal.

Voir aussi le n. 246.

113. - BONNANT, Georges. *La librairie genevoise au Portugal du XVI[e] au XVIII[e] siècle.* Genava N. S. 3 (Genève 1955) 183-200 et fig. 137-145.

Du XVI[e] au XVIII[e] siècle, de nombreuses œuvres de théologiens espagnols et portugais ont été rééditées à Genève, sans indication du lieu de réimpression, pour être exportées dans la péninsule ibérique. Parmi ces théologiens, nombre de jésuites, notamment Louis de Molina et François Suárez (p. 194-197 et fig. 139, 145). [J. Simon S. I.]

114. - IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *Casas e movimento de Exercícios em Portugal.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 277-284.

Jusqu'à la suppression de la Compagnie.

115. - MACHADO SANTOS, Mariana Amélia. *Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas Portugueses de Filosofia.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 561-567. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

116. - MAURÍCIO GOMES DOS SANTOS, Domingos, [S. I.] *O Curso Conimbricense. Expressão do Patriotismo Português.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 458-467. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

117. - ID. *Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 468-478. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

118. - PEREIRA, José Augusto. *Açoreanos que foram membros da «Companhia de Jesus».* Separata do 12º vol. do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira. Angra do Heroísmo, 1954, 8º, 34 p.

Brèves notices biographiques de 75 jésuites.

119. - PEREIRA GOMES, João, [S. I.] *Os Professores de Filosofia do Colégio das Artes.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 520-545. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

120. - ID. *Os Reitores do Colégio das Artes.* Brotéria 62 (Lisboa 1956) 69-80, 211-222, 341-351.

121. - SILVA DIAS, José Sebastião da. *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII).* Biblos 28 (Coimbra 1952) 203-461.

Au sujet de l'influence de la Compagnie sur la culture du Portugal en général, voir les p. 233-243. En outre, voir : *Os cursos filosóficos de Soares e Cordeiro*, p. 257-266. L'auteur montre, au cours de cette longue étude, l'importance du collège de Coïmbre.

122. - SILVA TAROUCA, Carlos da, S. I. *Correspondência entre o Duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal.* Academia Portuguesa da História, Anais, II Série, 6 (Lisboa 1955) 277-422.

123. - SOUSA SOARES, Torquato de. *O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra : « Os Conimbricenses ».* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 756-768. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

Suisse.

124. - BECKMANN, Johannes, S. M. B. *Die katholischen Schweizermissionen in Vergangenheit und Gegenwart.* Studia missionalia 9 (Roma 1956) 127-171.
Sur l'activité des Jésuites suisses, voir les p. 129-132 et 141-142.

125. - CARLEN, Louis. *Die Rectoren des Kollegiums von Brig.* Blätter aus der Walliser Geschichte 11 (Brig 1952) 67-92.
Voir : *1662-1773. Jesuiten*, p. 74-90.

126. - DOMMANN, Hans. *Die Luzerner Jesuitenfrage in der Politik und in der europäischen Diplomatie der vierziger Jahre.* Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde 17-18 (Luzern 1954) 81-97.

127. - FISCHER, Max, und FREY, Arthur. *Zeitgenössische Betrachtungen zur Jesuitenfrage.* Zollikon-Zürich (Evangel. Verlag), 1953, 8°, 87 p.

128. - *Die Jesuitenfrage.* Reformatio 4 (Frauenfeld 1955) 65-156.

129. - KAELIN, Johann. *Jesuitenkirche Solothurn.* [Solothurn, 1953], 8°, 16 p., 1 pl.

130. - STAEHELIN, Ernst. *Die Jesuitenfrage.* Zweite durchgesehene Auflage. - Basel (Helbing und Lichtenhahn), 1955, 8°, 62 p.
CR. Benedikt. Monatschrift 32 (Beuron 1956) 168 ; Z. f. schweiz. Kirchengesch. 50 (1956) 222-223 (O. Vasella).

131. - ID. *La question des jésuites.* Lausanne (Bibl. des Arts), 1956, 8°, 60 p.
CR. Études 289 (1956) 464 (H. du Passage).

Tchécoslovaquie.

132. - MÜLLER, August. *Schlesier auf der Akademie in Olmütz, 1576-1631.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 12 (Hildesheim 1954) 61-111.

133. - ID. *Schüler des Fürstentums Neisse auf der Jesuitenakademie in Olmütz von 1632-1670.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 13 (Hildesheim 1955) 157-171.

134. - NÁHALKA, Štefan. *Nepoškvrnená v literatúre a v umení Slovenska.* [L'Immaculée Conception dans la littérature et l'art de la Slovaquie]. - Most 2 (Cleveland 1955) 161-176.
Avec une bibliographie très riche, dont la plupart des ouvrages sont d'auteurs jésuites, sortout de l'université de Trnava.

135. - RADIMSKÝ, Jiří, *Jesuité v Telči. 1651-1773. Inventář. - Jesuité v Jihlavě. 1556-1772. Inventář.* V Brně 1952, 4°, 71 p. [lith.] (= Inventáře a Katalogy Fondů Moravského Zemského Archivu v Brně, E 2, 3).

136. - ŠVÁBENSKÝ, Mojmír. *Jesuité v Brně. 1241-1773. Inventář.* V Brně 1954, 4°, LIX-315 p. [lith.] (= Inventáře a Katalogy Fondů Moravského Zemského Archivu v Brně, E 25).

137. - ID. *Jesuité ve Znojmě. 1243-1773. Inventář.* V Brně 1953, 4°, IX-85 p. [lith.] (= Inventáře a Katalogy Fondů Moravského Zemského Archivu v Brně, E 33).

IV. **Missions.**

Voir aussi les nn. 2-3, 6, 294-295 (Charles), 453, 536, 642 (Loyola).

138. - García Villoslada, Ricardo, S. I. *Los historiadores de las misiones. Origen y desarrollo de la historiografía misional.* Bilbao (Siglo de las misiones), 1956, 12°, 154 p.

2e édition de l'étude signalée dans l'AHSI 22 (1953) 690, n. 135.

139. - Millot, René-P. *L'épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu. De saint Paul à Grégoire XV.* Textes choisis, traduits et annotés. - Paris 1956, 8°, 454 p.

Chapitres concernant la Compagnie :
chap. 23. L'entrée en scène des jésuites, p. 328-344.
24. S. François-Xavier, p. 345-365.
25. Sur les pas de S. François-Xavier (I), p. 366-383.
26. Sur les pas de S. François-Xavier (II), p. 384-400.
27. Les jésuites en Chine, p. 401-425.

140. - Ohm, Thomas. *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* Münster (Aschendorff), 1956, 8°, 200 p. (= Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft, 4).

Nous en rendrons compte prochainement.

141. - Reid, Desmond, S. I. *To Pagan Lands.* Studies 45 (Dublin 1956) 319-327.

a) ***Afrique.***

Voir aussi les nn. 699 (Páez), 777 (Tavares), 802 (Van Hencxthoven).

142. - Brásio, António, C. S. Sp. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental.* 5° vol. (*1600-1610*). Colegida e anotada pelo P. . . . - Lisboa (Agência Geral do Ultramar), 1955, 8°, xliv-670 p.

CR. Brotéria 61 (1955) 576 (D. M.). Nous en rendrons compte prochainement.

143. - Cohen, Marcel. *Zebra, zecora, hippotigris. Aventures lexicales dans les langues romanes.* Romania 76 (Paris 1955) 145-182.

Voir : Chap. iii. *Le zèbre d'Abyssinie et les jésuites portugais*, p. 155-160 ; Chap. v *Le zèbre dans Lobo-Le Grand*, p. 164-166.

144. - Doresse, Jean. *Au pays de la reine de Saba. L'Éthiopie antique et moderne* Paris (A. Guillot), 1956, 8°, 171 p., 108 fig., 4 pl.

Dans cet aperçu historique, richement illustré, il est question des missions des jésuites en Éthiopie aux xvie-xviie siècles, p. 106-110.

145. - Jones, A. H. M., and Monroe, Elizabeth. *A History of Ethiopia.* Oxford (Clarendon Press), [1955], 8°, viii-196 p., 5 pl., 1 carte.

Les chapitres v-vii (p. 88-101) résument l'histoire de nos missions en Éthiopie.

146. - Pericoli-Ridolfini, Francesco. *La missione pontificia presso il patriarca copto di Alessandria Gabriele VII nel 1561-63.* Rivista degli studi orientali 31 (Roma 1956) 129-167.

Histoire de la mission infructueuse des PP. Christophe Rodriguez et Jean-Baptiste Eliano sous Pie IV.

b) ***Amérique.***

Voir aussi les nn. 303 (Cobo), 342-343 (Hervás y Panduro), 812 (Vizcardo).

147. - LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Cifras y claves indianas. Capítulos provisionales de un estudio sobre criptografía indiana.* Anuario de estudios americanos 11 (Sevilla 1954) 285-380.

Voir : *La cifra interna de la Compañía de Jesús*, p. 37-39.

148. - MARTÍN NORMAN, F. *Los jesuitas y la Independencia.* Historia mexicana 5 (México 1955) 267-280.

A propos de l'ouvrage du P. M. Batllori, *El abate Viscardo*, signalé dans l'AHSI 22 (1953) 691, n. 143.

149. - SANCHO DE SOPRANIS, Hipólito. *Un problema de historia misional hispanoamericana.* Missionalia hispanica 12 (Madrid 1955) 515-553.

Voir : *Jesuitas*, p. 541-545, et dans l'Appendice : n. 3, p. 552-553.

Antilles.

150. - RENNARD, J. *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits.* - Paris (Librairie Larose), 1954, 8°, 450 p. (= Coll. Bibliothèque d'histoire coloniale, Nouv. série).

CR. Nouv. rev. théol. 77 (1955) 1017 (J. Masson). Nous en rendrons compte prochainement.

Argentine, Paraguay.

Nous réunissons ici les publications relatives aux localités qui appartenaient, dans l'ancienne organisation, à la Province et à la Mission du Paraguay.

Voir aussi les nn. 250, 282 (Camaño), 486 (Loyola), 688 (Muriel), 746 (Sánchez Labrador), 837 (Zipoli).

151. - ANDREWS, Paul, S. I. *Experiment in Paraguay.* Studies 45 (Dublin 1956) 328-334.

152. - ARMANI, Alberto. *Sull'origine e sviluppo dell'ordine politico e sociale nelle Riduzioni del Paraguay.* AHSI 24 (1955) 379-401.

153. - CHAUNU, Pierre. *Au point d'impact de deux colonisations : l'État jésuite du Paraguay, un empire du maté.* Annales 10 (Paris 1955) 559-564.

A propos de l'ouvrage de M. Mörner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region*, signalé dans l'AHSI 22 (1953) 694, n. 166.

154. - CORONA BARATECH, Carlos E. *Notas para un estudio de la « Sociedad en el Río de la Plata durante el virreinato ».* Anuario de estudios americanos 8 (Sevilla 1951) 59-167.

Voir en particulier : *Los indios de las misiones*, p. 143-150.

155. - DESCOLA, Jean. *Quand les jésuites sont au pouvoir.* Paris (A. Fayard), 1956, 8°, 192 p. (= Cahiers missionnaires, 1).

156. - FURLONG, Guillermo, S. I. *La « Nueva Filosofía » en el Río de la Plata. ¿ 1703 ó 1790 ?* Amicitia (Buenos Aires 1951) 21-29.

Sur l'enseignement de la philosophie au collège des jésuites à Córdoba pendant le XVIIIe siècle.

157. - GRENÓN, Pedro, S. I. *Las renuncias de bienes en la provincia del Paraguay. Siglo XVII.* AHSI 24 (1955) 402-417.

158. - HANSEL, José. *Livros impressos nas Reduções Jesuíticas.* Estudos 14 (Pôrto Alegre 1954) n. 1, 67-76.

159. - LACOMBE, Robert. « *Sur la terre comme au ciel.* » *L'expérience économique des Jésuites au Paraguay.* Sciences ecclésiastiques 7 (Montréal 1955) 293-318.

160. - OTRUBA, Gustav. *Der Anteil österreichischer Jesuitenmissionäre am « heiligen Experiment » von Paraguay.* Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 63 (Wien 1955) 430-445.

161. - SMITH, Francis J. *Jesuits in Paraguay.* Month N. S. 14 (London 1955) 367-368.

162. - WEISS, Ignazio. *Gauchos, gesuiti, genovesi. Storie del Rio de la Plata.* Roma (De Luca), 1955, 8°, 237 p.

Trois de ces essais historiques intéressent directement la Compagnie de Jésus : ceux sur « L'impero socialista dei gesuiti nel Paraguay » (p. 41-54), « La città incantata dei Cesari » (p. 55-64) sur le P. Mascardi, et « Due gesuiti italiani al Plata » (p. 65-76) sur les PP. Cattaneo et Gervasoni. L'autre sur « La spedizione Malaspina e il pittore Fernando Brambilla nel Rio de la Plata » (p. 77-90) s'occupe d'un sujet qui intéressa nombre d'ex-jésuites américains et américanistes exilés en Italie au XVIII[e] siècle. C'est un ensemble d'essais sympathiques, écrits en un style alerte, mais reposant sur une bibliographie insuffisante. [M. Batllori S. I.]

Brésil.

Voir aussi les nn. 246, 256-259 (Anchieta), 271 (Blásquez), 689-691 (Nóbrega), 708 (Pontes), 808-811 (Vieira).

163. - BAZIN, Germain. *L'architecture religieuse baroque au Brésil.* Tome I. *Étude historique et morphologique.* São Paulo (Museu de Arte), Paris (Éditions d'histoire et d'art), 1956, 4°, XII-378 p.

Voir : *Les entreprises monumentales des jésuites*, p. 56-85. Nous en rendrons compte prochainement.

164. - FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Eduardo. *A fundação de São Paulo.* Revista de História 6 (São Paulo 1955) 323-327.

165. - LEITE, Serafim, S. I. *Monumenta Brasiliae.* Vol. I. (*1538-1553*). Roma (« Monumenta Historica Societatis Iesu »), 1956, 8°, 47*-577 p. (= Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 79 ; Monumenta Missionum, vol. 10).

Le deuxième tirage de ce volume a pour titre : *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil.* São Paulo (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954).

Nous en rendrons compte prochainement.

166. - RAU, Virgínia, GOMES DA SILVA, Maria Fernanda. *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil.* Vol. I. - Coimbra (Por ordem da Universidade), 1956, 4°, XV-542 p., 7 pl.

Voir dans l'Index : *Companhia de Jesus*, p. 500.

167. - SOUZA CAMPOS, Ernesto de. *História da Universidade de São Paulo.* São Paulo (Saraiva), 1954, 4°, 586 p., 67 pl., 1 carte.

Voir : *Raízes d'Aquém-Mar - Brasil* p. 15-24 ; et *O Primeiro Colégio de São Paulo*, p. 38-52.

CR. Hisp. Amer. Hist. Rev. 35 (1955) 424 (R. E. Poppino).

168. - TAUNAY, Affonso de E. *História da Cidade de São Paulo.* São Paulo (Edições Melhoramentos) [1954], 8°, 273 p., ill.

CR. Hisp. Amer. Hist. Rev. 35 (1955) 99-100 (R. E. Poppino).

169. - VIOTTI, Hélio Abranches, S. I. *Aspectos da Fundação de São Paulo atravès de escritos nobreguenses.* Revista de História 6 (São Paulo 1955) 37-52.

Canada.

Voir aussi le n. 320 (Duplessis).

170. - CARTWRIGHT, Jean B. *Canada's Oldest House.* Canadian Geographical Journal 52 (Ottava 1956) 24-29.

Sur la première résidence des jésuites à Sillery près de Québec, établie en 1637.

171. - CÔTÉ, Jean, S. I. *Domestique séculier d'habit, mais religieux de cœur.* Revue d'histoire de l'Amérique française 10 (Montréal 1956) 182-190.

Premier chapitre d'une thèse de maîtrise sur l'*Institution des donnés à Sainte-Marie-des-Hurons.*

172. - POULIOT, Adrien, S. I. *Aux origines de notre dévotion à l'Immaculée-Conception.* Québec (Société historique de Québec), 1956, 8°, 31 p., 1 pl. (= Cahiers d'histoire, 8). Aussi dans : Vie française 10 (Québec 1956) 165-178.

Sur le rôle des saints martyrs canadiens S. I. dans l'établissement de la dévotion à l'Immaculée-Conception dans la Nouvelle-France.

CR. Études 291 (1956) 142 (H. Holstein).

173. - PRITCHETT, John Perry. *Catholic Pioneering in the Northwest.* Historical Records and Studies 38 (New York 1950) 23-96.

Sur les anciennes missions des jésuites, voir p. 32-50.

Colombie.

Voir aussi les nn. 298-301 (Claver), 355 (Julián), 733 (Rugi), 747 (Sandoval)·

174. - CARO, Miguel Antonio. *Estudios de crítica literaria y gramatical.* Tomo I. Edición preparada por Darío ACHURY VALENZUELA. - Bogotá (Imprenta nacional), 1955, 8°, XXXI-358 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 16).

Voir : *Menéndez Pelayo y la ciencia española* : II. *La tutela jesuítica*, p. 294-300.

175. - GARCÍA BACCA, Juan David. *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761).* Selección de manuscritos, textos, traducción, introducciones, por el doctor . . . - Bogotá (Imprenta nacional), 1955, 8°, 362 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 21).

Voir dans l'Introduction historique : *P. José de Urbina, S. I.*, p. 24-26 ; *P. Mateo de Mimbela, S. I.*, p. 26-28 ; *P. Juan Antonio Varillas*, p. 30-32.

176. - NIETO LOZANO, Danilo. *La educación en el Nuevo Reino de Granada.* Tesis presentada para optar al título de doctor en filosofía y letras. Bogotá (Ed. Santafé), 1955, 8°, 180 p.

Dans le chap. V, *Fundación de los principales centros educativos*, p. 131-146, nous trouvons quelques brèves notices sur les collèges de la Compagnie en Colombie.

177. - PACHECO, Juan Manuel, S. I. *Fundación del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en Popoyán.* Revista javeriana 44 (Bogotá 1955) 148-154.

178. - ID. *La iglesia de san Ignacio de Bogotá.* Revista javeriana 44 (Bogotá 1955) 65-70.

Équateur.

Voir aussi les nn. 673 (Magnin), 807 (Velasco).

179. - MIRANDA RIBADENEIRA, Francisco, S. I. *La primera imprenta ecuatoriana, su primer promotor, el primer impresor, 1755-1955.* Quito (Publicación del Consejo municipal de Ambato), 1955, 8°, 66 p.

Biographie du P. Joseph-Marie Maugeri, qui a établi la première imprimerie à Ambato; notice sur le frère Jean-Adam Schwartz, premier imprimeur; bibliographie des ouvrages imprimés pendant les années 1755-1759. D'après: Ind. hist. esp. 2 (1956) 466, n. 11193.

180. - RIVERO, Juan, S. I. *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá (Empresa nacional de publicaciones), 1956, 8°, XIV-424 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 23).

Voir: *El padre Juan Rivero*, p. IV-IX, par Ramón GUERRA AZUOLA.

181. - STOLS, Alexandre A. M. *Historia de la imprenta en el Ecuador de 1755 a 1830.* Quito (Casa de la Cultura Ecuatoriana), 1953, 8°, XV-261 p., ill.

CR. Hisp. Amer. Hist. Rev. 35 (1955) 502-503 (D. Bushnell).

182. - TOBAR DONOSO, Julio. *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad.* Con prólogo del R. P. Aurelio ESPINOSA PÓLIT S. I. - Quito (Prensa católica), 1953, 8°, XVI-396 p.

CR. Razón y fe 150 (1954) 361-362 (F. Mateos). Nous en rendrons compte prochainement.

Mexique.

Voir aussi les nn. 270 (Benz), 286 (Campoy), 362-364 (Kino), 376-378 (Landívar), 731 (Rubio).

183. - ALEGRE, Francisco Javier, S. I. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Tomo I, *Libros 1-3* (*años 1566-1596*). Nueva edición por Ernest J. BURRUS S. I. y Félix ZUBILLAGA S. I. - Roma (Institutum Historicum S. I.), 1956, 8°, XXXII-640 p., 6 cartes, 1 portrait. (= Bibliotheca Instituti Historici S. I., 9).

Nous en rendrons compte prochainement.

184. - ALMADA, Francisco R. *Los restos encontrados en la iglesia de Ciudad Guerrero.* Boletín de la Sociedad chihuahense de estudios históricos 9 (Chihuahua 1956) 914-918.

Il s'agit de l'église de l'ancienne mission de Papigochi, fondée par le P. Thomas Guadalajara en 1675. Brèves notices sur les restes des PP. Basile Jacome († 1749), Sébastien Prieto († 1758) et Jacques-Philippe Batres († 1764).

185. - BANNON, John Francis, S. I. *The Mission Frontier in Sonora. 1620-1687.* New York (U. S. Cath. Hist. Society), 1955, 8°, x-160 p.

CR. Cath. Hist. Rev. 42 (1956) 216-217 (K. M. Schmitt).

186. - BURRUS, Ernest J., S. I. *Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604). Ignatian Principles put into Practice.*. AHSI 25 (1956) 574-597.

187. - FLORES GUERRERO, R. *El imperialismo jesuita en la Nueva España.* Historia mexicana 4 (México 1954-55) 159-173.

188. - García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México.* Nueva edición por Agustín Millares Carlo. - México (Fondo de cultura económica), 1954, 4°, 583 p., 156 fac--similés.

Nous en rendrons compte prochainement.

189. - Ocaranza, Fernando. *Las misiones de Sonora en el año de 1658.* Memorias de la Academia mexicana de historia 14 (México 1955) 119-129.

190. - Valle, Rafael Heliodoro. *Jesuitas de Tepozotlán.* Thesaurus 9 (Bogotá 1953) 159-263.

Liste de tous les jésuites qui ont vécu dans le collège de Tepozotlán, avec leur bibliographie.

191. - Zubillaga, Félix, S. I. *Monumenta mexicana.* Vol. I. (*1570-1580*). Edidit... - Romae (« Monumenta Historica Soc. Iesu »), 1956, 8°, xlii-32*-631 p., 1 carte. (= Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 77 ; Monumenta Missionum, vol. 8).

Nous en rendrons compte prochainement.

Pérou.

Voir aussi le n. 255 (Aller).

192. - Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú* (*1532-1600*). Prólogo de Vicente Rodríguez Casado. - Sevilla (C.S.I.C.), 1953, 8°, xxviii-636 p.

Voir : *Los jesuitas : obstáculos que encontraron*, p. 43-46 ; *La Compañía de Jesús : oposición al sistema de doctrinas*, p. 166-172 ; et passim.

193. - Egaña, Antonio de, S. I. *El virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú* (*1569-1581*). Estudios de Deusto 4 (Bilbao 1956) 115-186.

194. - *Virreinato peruano. Documentos para su historia. Colección de cartas de virreyes. Conde de la Monclova.* Tomo III (*1669-1705*). Dirección, prólogos y notas de Manuel Moreyra y Paz-Soldán y Guillermo Céspedes del Castillo. Lima (Ed. Lumen), 1955, 8°, lxxxvi-424 p.

Nous en rendrons compte prochainement.

Uruguay.

195. - Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai.* Segunda edição revista e melhorada pelo P. Luís Gonzaga Jaeger, S. I. - Pôrto Alegre (Livraria Selbach), 1954, 8°, 2 vol., 434 et 462 p. (=Jesuítas no Sul do Brasil, 3-4).

CR. Razón y fe 153 (1956) 697-698 (F. Mateos) ; Mission. hisp. 13 (1956) 383-384 (F. Mateos). Nous en rendrons compte prochainement.

c) ***Asie.***

196. - Braga, J. M. « *Jesuítas na Ásia* ». Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau 53 (1955) 15-33, 94-112, 154-168, 288-303, 356-377, 426-448, 505-525, 569-586, 627-655, 711-730 ; 54 (1956) 23-41, 116-127, 196-219.

Inventaire de cet important recueil de documents de la bibliothèque de Ajuda à Lisbonne.

197. - Plattner, Felix Alfred, [S. I.] *Met kruis en kompas op weg naar Azië. Bijdrage tot de kennis der ontdekkingsreizen.* Roermond en Maaseik (J. J. Romen en Zonen), 1956, 8°, 368 p.

CR. Collect. Mechlin. 26 (1956) 419 (J. Lauwerijsen); Streven 9 (1956) 1086 (C. Wessels).

198. - Id. *Pfeffer und Seelen. Die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien.* 2., erweiterte Aufl. von « Jesuiten zur See ». - Einsiedeln (Benziger), 1955, 8°, 271 p., 16 pl.

Cette deuxième édition et les deux traductions déjà publiées (française, signalée dans l'AHSI 24 [1955] 493, n. 132; néerlandaise, au n. précédent) montrent le succès de cet ouvrage (dont la première édition est signalée 15 [1946] 231, n. 140, et recensée, ibid. p. 181-183), qui nous donne un aperçu général sur l'activité missionnaire de l'ancienne Compagnie dans les pays d'Extrême-Orient.

CR. Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 78 (Specker).

Chine.

Voir aussi les nn. 139, 310 (Couplet), 719-723 (Ricci), 730 (Rougemont).

199. - Arnáiz, Eusébio, C. SS. R. *Macau, Mãe das Missões do Extremo-Oriente.* Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau 54 (1956) 221-239, 275-285, 335-348.

Ces trois chapitres portent les titres suivants : II. *Macau Cristã* (ou « Os Jesuítas em Macau ») ; III. *Macau e as Missões do Japão* ; IV. *Jesuítas de Macau na China.*

200. - Dehergne, Joseph, S. I. *Les missions du nord de la Chine vers 1700. Étude de géographie missionnaire.* AHSI 24 (1955) 251-294.

201. - Hugo-Brunt, M. *An Architectural Survey of the Jesuit Seminary Church of St. Paul's, Macao.* Re-issue from the Journal of Oriental Studies 1 (Hong Kong 1954), 4°, 21 p., 16 pl.

202. - Léger, François. *Jésuites français en route vers la Chine au dix-septième siècle.* La Table ronde, n. 91 (Paris 1955) 68-73.

Voyage de six jésuites embarqués à Brest le 3 mars 1685.

203. - Pilhatsch, Franz. *Das Problem der chinesischen Liturgiesprache in Geschichte und Gegenwart.* Dans : *Monumentum Bambergense.* Festgabe für Benedikt Kraft, herausgegeben von Hermann Nottarp. (München 1955) 519-529.

Sur le rôle des missionnaires jésuites du XVI[e] au XVIII[e] siècle, voir p. 519-524.

204. - Renaud, Rosario, S. I. *Sûchow, diocèse de Chine.* T. I. (*1882-1931*). Montréal (Ed. Bellarmin), 1955, 8°, 506 p., ill.

CR. Études 288 (1956) 466-467 (A. Rétif). Nous en rendrons compte prochainement.

205. - Wassermann, Felix M. *Latein in China.* Neues Abendland 10 (München 1955) 163-166.

Sur le traité entre la Russie et la Chine, rédigé en latin en 1689. Deux jésuites, F. Gerbillon et Th. Pereira, ont collaboré, comme interprètes, à cette négotiation.

Indes.

Voir aussi les nn. 309 (Correia), 315 (De Nobili), 392 (Lievens), 395 (López Sanz), 452 (Loyola), 716 (Rhodes), 728 (Roth), 806 (Vega), 813-836 (Xavier).

206. - CORREIA-AFONSO, John, S. I. *Jesuit Letters and Indian History. A Study of the Nature and Development of the Jesuit Letters from India (1542-1773) and of Their Value for Indian Historiography.* With a Preface by Georg SCHURHAMMER, S. I. - Bombay (Indian Historical Research Institute), 1955, 8°, xxxix-193 p., 5 pl.

CR. Brotéria 42 (1956) 244-245 (M. de Melo) ; Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 154-155 (A. Camps); Miss. hisp. 13 (1956) 192 (Marino) ; Month 16 (1956) 61; Worldmission 7 (1956) 104 (F. J. Sheen). Nous en rendrons compte prochainement.

207. - FERROLI, D., S. I. *The Jesuits in Mysore.* Kozhikode (Xavier Press), 1955, 8°, vi-238 p.

Nous en rendrons compte prochainement.

208. - GARCÍA, António, S. I. *IV Centenário da Imprensa de Goa. 1556-1956.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 268-276.

Sur l'imprimerie du collège de Saint-Paul à Goa.

209. - MELO, Carlos Mercês de, S. I. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century). An Historico-Canonical Study.* Lisboa (Agência Geral do Ultramar), 1955, 8°, xxxi-358 p.

Voir chap. I, *The Seminary of Santa Fé*, p. 65-109.

CR. Nouv. rev. théol. 77 (1955) 1016 (J. Masson) ; Brotéria 61 (1955) 566-567 (A. Leite) ; Neue Z. f. Missionswiss. 11 (1955) 311-313 (J. Wicki). Nous en rendrons compte prochainement.

210. - PISSURLENCAR, Panduronga S. S. *Assentos do Conselho do Estado.* Vol. III (*1644-1658*). Documentos coordenados e anotados por ... - Bastorá-Goa (Tip. Rangel), 1955, gr. 8°, xxviii-676 p.

Comme les tomes précédents, ce volume apporte un précieux matériel pour l'histoire des ordres religieux et de l'Église à Goa. C'est un temps où se rencontrent beaucoup de difficultés avec les supérieurs ecclésiastiques (dominicains, augustins, chrétiens de Serra contre l'archevêque Francisco Garcia). La Compagnie de Jésus compte parmi les ordres qui siègent au conseil d'État et, par conséquent, se trouve souvent en cause. A noter l'Instruction destinée aux Pères qui, durant les années 1652-1655, étaient chargés des intérêts portugais auprès des princes indiens. [J. Wicki S. I.]

211. - ID. *Roteiro dos Arquivos da Índia Portuguesa.* Introdução e notas por ... - Bastorá (Rangel), 1955, 8°, xxi-263 p.

Voir : *Colégio do Bom Jesus*, p. 31 ; *Colégio de S. Paulo*, p. 32 ; *Colégio de Rachol*, p. 33 ; *Convento do Bom Jesus*, p. 53-54 ; *Cristandade*, p. 61-95 ; *Japão*, p. 122 ; *Jesuitas*, p. 122-124 ; *Macau*, p. 125 ; *Noviciado de Chorão*, p. 145.

212. - RIBEIRO, Luciano. *Registro da Casa da Índia.* Introdução, indices e notas do Prof. ... - Lisboa (Agência Geral do Ultramar), 1954-55, 8°, 2 vol., xi-578 et xlviii-219 p.

Dans le premier volume, le P. Ribeiro avait publié le registre de l'ancienne *Casa da Índia*, d'après une copie du marquis de Fronteira, en tenant compte aussi d'un manuscrit semblable de la maison Cadaval. (L'original a disparu avec la *Casa da Índia*, détruite, ainsi que toutes les archives, par le tremblement de terre de 1755). Le registre court de l'année 1508 à l'année 1633 et contient surtout la « Mercês » royale pour l'Orient (nomination aux charges, etc., avec des indications sur les personnes, les rétributions, les lieux). L'œuvre est une source de première importance pour l'histoire de l'empire portugais d'Orient. La deuxième partie contient un index des personnes, lieux, matières, officiers de la chancellerie et une chronologie. Étant

donné les rapports étroits des ordres religieux avec les autorités civiles, le livre est aussi très précieux pour l'histoire des missions. [J. Wicki S. I.]

213. - SÁ, Artur Basílio de. *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente. Insulíndia.* 2° vol. (*1550-1562*), 3° vol. (*1563-1567*). Colegida e anotada por . . . - Lisboa (Agência Geral do Ultramar), 1955, 8°, XXXII-657, XXXIX-554 p.

CR. Brotéria 62 (1956) 499-500 ; 63 (1956) 117-118 (A. de L.). Nous en rendrons compte prochainement.

214. - SILVA REGO, António da. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* 11° vol. (*1569-1572*). Colegida e anotada por . . . - Lisboa (Agência Geral do Ultramar), 1955, 8°, XLIII-1008 p.

CR. Brotéria 62 (1956) 500 (A. de L.). Nous en rendrons compte prochainement.

215. - WICKI, Joseph, S. I. *Documenta indica.* Vol. IV. (*1557-1560*). Edidit . . . - Romae (« Monumenta Historica Soc. Iesu »), 1956, 8°, XXV-38*-925 p., 3 cartes. (=Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 78; Monumenta Missionum, vol. 9).

Nous en rendrons compte prochainement.

216. - ID. *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien.* Saeculum 6 (Freiburg 1955) 345-367.

Japon.

Voir aussi les nn. 291 (Carvalho), 312 (De Angelis), 332 (Fróis), 333 (Gaubil), 351 (Ixida), 361 (Kimura), 369 (Kusai), 753 (Spinola), 800 (Valignano), 813-836 (Xavier).

217. - *Testimonios auténticos acerca de los protomártires del Japón.* Prólogo de Eduardo Enrique Ríos, con un ensayo biobibliográfico por Agustín MILLARES CARLO y Julián CALVO. - México (Talleres Gráficos de Edimemex), 1954, 8°, CCXXXIX-363 p., 1 pl. (= « Fondo Pagliai », 2).

CR. Rev. interamer. de bibliogr. 5 (1955) 301-311 (B. Gento Sanz).

Philippines.

Voir aussi les nn. 359-360 (Kamel).

218. - LA COSTA, H. de, [S. I.] *Jesuit Education in the Philippines to 1768.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 127-155.

219. - LYNCH, Frank, [S. I.] *The Jesuit Letters of Mindanao As a Source of Anthropological Data.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 247-272.

220. - MEANY, James J., [S. I.] *Ateneo.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 157-193. Sur les collèges de la nouvelle Compagnie aux Philippines.

221. - O'SHAUGHNESSY, Thomas J., [S. I.] *Philippine Islam and the Society of Jesus.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 215-245.

222. - WEISS, Arthur A., [S. I.] *Jesuit Social Apostolate. 1859-1956.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 273-290.

Proche-Orient.

223. - JALABERT, Henri, S. I. *Histoire d'un siècle. La Congrégation des sœurs des Saints-*

Cœurs de Jésus et de Marie au Liban et en Syrie. 1853-1953. Beyrouth (Maison Mère de la Congrégation), 1956, 8°, 196 p., 1 carte, ill.

La Congrégation a été fondée par des jésuites (Paul-Marie Riccadonna, Raymond Estève, Joseph Gemayel et Louis Abougit) et près des Supérieures générales il y a comme « Directeurs généraux » des Pères de la Compagnie.

224. - KHALIFÉ, Ignace-Abdo, S. I. *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph.* Seconde série, II. - Mélanges de l'Université Saint-Joseph 31 (Beyrouth 1954) 99-262.

Suite de l'article signalé dans l'AHSI 22 (1953) 710, n. 315.

V. Activités particulières.

a) ***Pédagogie.***

225. - LEJEAUX, Jeanne. *Les décors de théâtres dans les collèges des jésuites.* Revue d'histoire du théâtre 7 (Paris 1955) 305-315, 1 pl.

226. - MESNARD, Pierre. *La pédagogie des jésuites (1548-1762).* Dans : *Les grands pédagogues.* Ouvrage publié sous la direction de J. CHATEAU. (Paris 1956, 12°) 45-107.

227. - TROSSARELLI, F., S. I. *Principi pedagogici della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 573-585 ; III, 364-375.

b) ***Spiritualité.***

228. - BASABE, Enrique, S. I. *Expansión de los « Ejercicios » en la Iglesia. Trabajo compuesto a base de los 884 documentos del « Enchiridion Exercitiorum ».* Miscelánea Comillas 25 (1956) 327-382.

229. - CHUZEVILLE, Jean. *Les mystiques espagnols.* Paris (B. Grasset), 1952, 12°, 259 p.

Voir : *Saint François de Borgia,* p. 98-102 ; *Saint François Xavier,* p. 103-115.

230. - *Cor Salvatoris. Guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù.* A cura di Josef STIERLI [S. I.] - Brescia (Morcelliana), 1956, 8°, 233 p.

Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 23 (1954) 436, n. 190.

Dans l'article du P. J. STIERLI : *La devozione al Sacro Cuore di Gesù dalla fine dell'età patristica a santa Margherita Maria Alacoque* (p. 71-119), voir : *La Compagnia di Gesù,* p. 109-115. Dans l'article du même auteur : *Gli sviluppi della devozione al Sacro Cuore di Gesù nell'età moderna* (p. 120-144), voir : *L'aiuto fedele* (La Colombière, Croiset, Gallifet), p. 135-139.

231. - FOREST, Charles, S. I. *Exercitatio corporalis.* Woodstock Letters 85 (1956) 53-58.

232. - GUIBERT, José de, S. I. *La espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico.* Obra póstuma. - Santander (Sal Terrae), 1955, 8°, XXXI-486 p.

Traduction de l'important manuel d'initiation à l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, que nous avons signalé dans l'AHSI 22 (1953) 711, n. 332, et recensé 23 (1954) 345-349.

CR. Rev. javeriana 45 (1956) 237 ; Comment. pro rel. 35 (1956) 215 (I. Canal) ; Sal terrae 44 (1956) 456-457 (A. Morán) ; Hechos y dichos 32 (1956) 638-639 (J. I.); Rev. de espirit. 15 (1956) 364-366 (J. Bosco de J. Sacramentado).

233. - IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *La oración en la Compañía naciente.* AHSI 25 (1956) 455-487.

234. - ID. *400 Jahre Exerzitien.* Lebendige Seelsorge 7 (Freiburg 1956) 147-150.

235. - LA CRUZ, José María de, O. C. D. *Repertorio de autores españoles de espiritualidad.* Revista de espiritualidad 14 (Madrid 1955) 385-403.
Voir : *Jesuítas (siglos XVI-XIX)*, p. 385-399.

236. - LIPPERT, Peter, S. I. *Zur Psychologie des Jesuitenordens.* Zweite Auflage. - Freiburg (Herder) 1956, 12°, XII-132 p.
Réédition de l'ouvrage de jeunesse du P. Lippert (la première édition a été publiée en 1912), dans lequel il veut nous faire comprendre les grandes idées qui expliquent la genèse et la vie de la Compagnie de Jésus. L'édition a été préparée et préfacée par le P. Fr. HILLIG S. I.
CR. Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 248-249 (J. Bonsirven).

237. - RAHNER, Hugo, S. I. *La espiritualidad de las Congregaciones Marianas y su historia.* México (Buena Prensa), 1955, 12°, 54 p. (= Biblioteca de las CC. MM., 11).

c) *Sciences ecclésiastiques.*

Voir aussi les nn. 59-60 (Espagne), 83 (France), 115-117, 121, 123 (Portugal), 156 (Argentine), 175 (Colombie), 267 (Barbiano), 269 (Bellarmino), 290 (Cárdenas), 327-330 (Fonseca), 366-367 (Kleutgen), 383-384 (Lessius), 672 (Lugo), 681 (Ripalda), 685-686 (Molina), 755-768 (Suárez).

238. - GARCÍA TORRES, Juan. *La necesidad de la confesión sensibile (desde Suárez, 20 jun. 1602 a la Instr. de la S. Penitenciaria, 25 marzo 1944).* Archivo teológico granadino 18 (Granada 1955) 63-132.
Voir : *La cuestión suareciana de la confesión a distancia*, p. 66-68 ; *La escuela jesuítica*, p. 90-103.

239. - MARTÍNEZ, Pedro de Alcántara, O.F.M. *Corredención, pecado y débito según los teólogos salmantinos.* Salmanticensis 2 (Salamanca 1955) 536-584.
Dans la deuxième partie, l'auteur étudie la doctrine des PP. J. A. Velázquez et J. E. Nieremberg, p. 576-583.

240. - MOORE, Eduardo, S. I. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores.* Granada (F. Román Camacho), 1956, 8°, 95 p.
L'auteur parle de l'enseignement de la morale du collège romain (p. 51-52) et de nombreux auteurs jésuites.

241. - PELSTER, Franz, S. I. *Zur Frage des Laximus.* Scholastik 29 (Frankfurt 1954) 396-400.
Critique et corrige l'étude de M. Petrocchi : *Il problema del lassismo nel secolo XVII* (signalée dans l'AHSI 22 [1953] 715, n. 358), surtout en ce qui concerne la Compagnie de Jésus en général, et en particulier Th. Tamburini et P. Laymann.

d) *Sciences profanes.*

Voir aussi les nn. 107, 305 (astronomie), 325-326, 359-360 (botanique), 342-343 (médecine), 340 (optique), 393 (physique), 365 (Kircher), 722 (Ricci).

242. - FÜCK, Johann. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts.* Leipzig (O. Harrassowitz), 1955, 8°, VIII-335 p.

Notices sur les travaux dans le domaine des études arabes des PP. Henri Lammens (1862-1932), Jean-Baptiste Belot (1822-1904) et Louis Cheikho (1859-1927), p. 292-297. [J. Simon S. I.]

243. - O'CONNELL, Daniel, S. I. *Jesuit Men of Science.* Studies 45 (Dublin 1956) 307-318.

244. - TORCOLETTI, Luigi Maria. *Il processo di Galileo. Clero ed astronomia.* Monza (Scuola tipografica Artigianelli), 1956, 8°, 375 p.

L'auteur parle de nombreux jésuites. Voir dans l'Index : *Gesuiti,* p. 369-371.

CR. Antonianum 31 (1956) 449-450 (R. Valcanover).

c) ***Arts.***

Voir aussi les nn. (architecture :) 25, 35, 43-44, 55, 58, 63, 90-91, 99, 109, 111-112, 129, 163, 178, 201, 687, 797 ; (théâtre :) 52, 225, 473, 717 ; (musique :) 714, 721, 752, 837.

245. - BARRETT, D. C., S. I. *A « Jesuit Style» in Art?* Studies 45 (Dublin 1956) 335-341.

246. - BAZIN, Germain. *L'architecture religieuse du Portugal et du Brésil à l'époque baroque.* Dans : *Rapports et communications du Seizième Congrès d'histoire de l'art.* (Lisbonne - Porto 1951) 69-93, ill.

D'après : Handbook of Latin American Studies 17 (1951) n. 491. L'auteur compare les églises des jésuites au Portugal avec celles du Brésil.

247. - ROQUES, Paul. *Limites et rayonnement du baroque romain.* Bulletin de littérature ecclésiastique 57 (Toulouse 1956) 161-171.

Voir : *Note sur un problème résolu : l'art baroque, art « jésuite » ?* p. 169-171.

VI. **Biographies.**

Biographies par groupes.

248. - BARRA, Giovanni. *I grandi maestri di spirito.* Brescia (Morcelliana), 1955 12° 201 p.

Voir : *Padre Leonzio de Grandmaison, formatore di giovani élites,* p. 143-166 ; *Peter Lippert, consultore di cuori inquieti,* p. 167-183 ; *P. Adolf Petit, direttore spirituale e seminatore di gioia,* p. 185-199.

CR. Rev. de espirit. 15 (1956) 372 (J. Bosco de J. Sacramentado).

249. - CARAMAN, Philip, S. I. *Saints and Ourselves.* Second Series. - London (Hollis and Carter), 1955, 8°, 149 p.

Voir les biographies suivantes :

HESKETH, Christian. *Blessed John Ogilvie,* p. 96-107.

CHORLEY, Katharine. *St. Peter Claver,* p. 108-124.

LEWIS, D. B. Windham. *Blessed David Lewis,* p. 125-138.

Rééditions des articles déjà signalés dans l'AHSI 24 (1955) 516, n. 376 ; 502, n. 226 ; 23 (1954) 455, n. 369.

250. - JAEGER, Aloisius, S. I. *Die seligen Roque González de Santa Cruz, Alfons Rodriguez und Johannes del Castillo, Helden von Caaró und Pirapó.* Volkstümliche Uebersetzung aus dem Portugiesischen. Zweite verbesserte Auflage. - Pôrto Alegre (Tip. do Centro), 1955, 8°, 222 p., 2 cartes, ill.

Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 22 (1953) 716, n. 366, dont nous avons donné un compte-rendu ibid. 23 (1954) 177-178.

251. - MONTEIRO, Alexandrino da Costa, S. I. *Palmas e Lírios. Vida dos Santos e Beatos da Companhia de Jesus.* Rio de Janeiro (Ed. Vozes), 1955, 8°, 360 p.
CR. Verbum 13 (1956) 93 (F. Leme Lopes).

252. - NASH, Robert, S. I. *Jesuits. Biographical Essays.* Edited by . . . - Dublin (M. H. Gill and Son), 1956, 8°, XIV-230 p.
L'ouvrage contient les biographies suivantes : KELLY, John C., S. I. *The Making of St Ignatius* (p. 1-24). REID, Desmond, S. I. *St Aloysius Gonzaga, Patron of Youth* (25-35). CASEY, Gerard, S. I. *A Miracle of Gentleness, St Bernardine Realino* (36-49). EGAN, Liam, S. I. *Martyr of the Mohawks, the Story of St Isaac Jogues* (50-60). McGRATH, Fergal, S. I. *Saint Jean de Brébeuf, 1593-1649* (61-74). SHERIDAN, Terence, S. I. *A Jesuit Brahmin, Robert de Nobili, 1577-1656* (75-89). SWEETMAN, Michael, S. I. *St Joseph Pignatelli* (90-100). BURKE SAVAGE, Roland S. I. *Fr Peter Kenney, 1779-1841* (101-118). McPOLIN, James, S. I. *The Boxer Martyrs* (119-129). O'HOLOHAN, John, S. I. *Missionary Brother, Francis de Sadeleer, 1844-1921* (130-138). MARMION, Joseph I., S. I. *Fr Michael Pro* (139-148). RYAN, Thomas F., S. I. *Fr Daniel Finn, 1886-1936* (149-158). GRAF, Ernest, O. S. B. *Archbishop Goodier, 1869-1939* (159-173). BYRNE, George, S. I. *Fr Joseph de Guibert, 1877-1942* (174-182). O'DONOVAN, C., S. I. *Fr Rupert Mayer* (183-193). FFRENCH, Gregory, S. I. *Padre Francisco Rodrigues da Cruz, 1859-1948* (194-207). LEONARD, Paul, S. I. *One of the Many, Fr Beda Chang* (208-216). BROWN, Stephen J., S. I. *Fr Pierre Charles* (217-221). REDMOND, Stephen, S. I. *Fr Daniel A. Lord, 1888-1955* (222-230).
CR. Studies 45 (1956) 343 (J. Ryan).

253. - SCHAMONI, W. *Le vrai visage des saints.* Préface du R. P. Paul DONCŒUF S. I. - Paris-Bruges (Desclée De Brouwer), 1955, 8°, 364 p., ill.
Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 21 (1952) 439, n. 212.
CR. Collect. Mechlin. 25 (1955) 644-645 (R. George) ; Études 287 (1955) 430 (J. Rimaud) ; Vie spirit. 94 (1956) 106 (M.-L. T) ; Anal. Bolland. 73 (1955) 529-530 (J. van der Straeten).

254. - ID. *Het werkelijke gezicht der heiligen.* Vertaald door J. BOOSMAN. - Brugge (Desclée De Brouwer), 1955, VIII-360 p., ill.

Aller, Julien de, 1613-1673.

255. - TORMO SANZ, Leandro. *El Padre Julián de Aller y su Relación de Mojos.* Missionalia hispanica 13 (Madrid 1956) 371-380.

Anchieta, Joseph de, 1534-1597.

256. - CORRÊA FILHO, Virgílio. *P. José de Anchieta.* Revista Brasileira de Geografia n. 2 (Rio de Janeiro 1954) 71-73.

257. - GILLET, Joseph E. *José de Anchieta, the First Brazilian Dramatist.* Hispanic Review 21 (Philadelphia 1953) 155-160.

258. - THOMAZ, Joaquim. *Anchieta.* (Prémio « Joaquim Nabuco » de 1952 da Academia Brasileira de Letras.) - Rio de Janeiro (Guanabara), 1954, 8°, 334 p.

259. - VIOTTI, Hélio Abranches, S. I. *Anchieta e a Eucaristia.* Verbum 12 (Rio de Janeiro 1955) 311-347.

Andérez, Valérien, 1905-1954.

260. - G[ONZÁLEZ] E[CHEGARAY], J[oaquín]. *R. P. Valeriano Andérez, S. I.* Altamira, nn. 1-3 (Santander 1954) 237-239.

Andrès, Jean, 1740-1817.

Voir aussi au n. 53.

261. - CAVALCABÒ, Agostino. *Relazione del P. D. Juan Andres sul suo soggiorno a Cremona nel 1781.* Bollettino storico cremonese 19 (1954) 138-154.

Arrowsmith, B. Edmond, 1585-1628.

262. - GOLDIE, F., S. I. *Le bienheureux Edmond Arrowsmith, S. I.* Dans : *Morts sur le gibet. Les martyrs anglais de la Renaissance.* (Paris, 1955) 135-162.

Arteaga, Étienne de, 1747-1799.

Voir aussi aux nn. 53, 56.

263. - ANGLÈS, Higinio. *Arteaga, Esteban de.* Dans : BLUME, Friedrich. *Die Musik in Geschichte und Gegenwart.* Bd. I. (Kassel und Basel 1951) col. 735-737.

264. - ARTEAGA, Esteban de. *La belleza ideal.* Prólogo, texto y notas del P. Miguel BATLLORI, S. I. - Madrid (Espasa-Calpe), 1955, 8°, LXIV-172 p. (= Clásicos castellanos, 122).

Réédition mécanique de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 14 (1945) 218, n. 158. Nous en rendrons compte prochainement.

Atke, Jean-Théodore, 1652-1692.

265. - *Jesuit durch Niels Stensen.* Stenoniana catholica 2 (Copenhague 1956) n. 1, 10-12.

Bagužis (Bohusz), François-Xavier-Michel, 1746-1820.

266. - BIRŽIŠKA, Vaclovas, et MACIUNAS, Vincas. *Bagužis, Pranciškus Ksaveras Mykolas.* Lietuviu Enciklopedija II (Boston 1954) 46-48.

Barbiano, Jean, 1604-1672.

267. - MORÁN, Apollinaris, S. I. *La cristologia de Juan Barbiano S. I.* Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. - Comillas, 1954, 8°, XX-134 p.

Bathe, Guillaume, 1564-1614.

268. - KINGSTON, John. *William Bathe S. I. (1564-1614).* Irish Ecclesiastical Record 82 (Dublin 1954) 179-182.

Bellarmino, S. Robert, 1542-1621.

269. - LAUER, Rosemary Z. *Bellarmine on Liberum arbitrium.* Modern Schoolman 23 (Saint Louis 1956) 61-89.

Benz, Antoine-Marie, 1732-1765.

270. - DUNNE, Peter Masten, S. I., and BURRUS, Ernest, S. I. *Four Unpublished Letters of Anton Maria Benz, Eighteenth Century Missionary to Mexico.* AHSI 24 (1955) 336-378.

Blásquez, Antoine, c. 1528-1606.

271. - SILVA, Alberto. *Antonio Blásquez, evangelizador español en las selvas brasileñas.* Trabajos y comunicaciones (Ciudad Eva Perón 1953) n. 3, 39-47.

Bobadilla, Nicolas de, c. 1509-1590.

272. - STIERLI, Josef, [S. I.] *Ein schwieriges Original im Ignatiuskreis. Nikolaus Bobadilla.* Der grosse Entschluss 11 (Wien 1956) 390-393, 442-446.

Bonnard, Jean-Marie-Pierre, 1862-1950.

273. - CAMUS, Louise. *Une flamme d'amour. L'humble Père Bonnard.* Lyon (Éd. et Impr. du Sud-Est), 1956, 12°, 141 p.

Boom, Adrien, 1553-1615.

274. - HOECK, F. van, S. I. *Vosmeriana. Verslag van pater Boom over zijn bezoeken aan Vosmeer in Januari 1610.* Haarlemse Bijdragen 64 (1956) 27-42.

Borgia, S. François de, 1510-1572.

Voir aussi aux nn. 229, 466.

275. - HORNEDO, Rafael María de, S. I. *Asistencia espiritual de san Francisco de Borja a Doña Juana la Loca. En el centenario de la muerte de la Reina (1555).* Razón y fe 152 (Madrid 1955) 177-200.

276. - REGLÀ, Joan. *Els segles XVI i XVII. Els virreis de Catalunya.* Barcelona (Ed. Teide), 1956, 8°, 179 p. (= Biografies Catalanes, Sèrie històrica, 9).
Voir : *El virregnat de Francesc de Borja,* p. 93-96, portrait.
CR. AHSI 25 (1956) 640-641 (M. Batllori).

Bover, Joseph-Marie, 1877-1954.

277. - ALFARO, José, S. I. *José M. Bover.* Marianum 17 (Roma 1955) 146-147.

278. - CANTERA, Francisco. *El padre José M. Bover, S. I.* Sefarad 14 (Madrid 1954) 471-472.

279. - F[ERNÁNDEZ] G[ALIANO], M[anuel]. *R. P. José M. Bover, S. I.* Estudios clásicos 3 (Madrid 1955) 56-57.

280. - SOLÀ, Francisco de P., S. I. *R. P. José M. Bover Oliver, S. I. (1877-1954).* Estudios marianos 14 (Madrid 1955) 339-347.
Avec bibliographie.

Bresciani, Antoine, 1798-1862.

281. - LUN, Alois. *Bresciani contra Heine. Gegenüberstellung zweier Reiseberichte.* Kultur des Etschlandes 8 (Bolzano 1954) 79-94, 1 fig.

Camaño y Bazán, Joachim, 1737-1820.

282. - FURLONG, Guillermo, S. I. *Joaquín Camaño S. I. y su « Noticia del Gran Chaco » (1778).* Buenos Aires (Librería del Plata), 1955, 8°, 186 p. (= Escritores coloniales rioplatenses, 8).

Campion, B. Edmond, 1539-1581.

283. - Campion, Leslie. *The Family of Edmund Campion*. Month N. S. 16 (London 1956) 30-41.

284. - Martindale, C. C., S. I. *Le bienheureux Edmond Campion*. Dans : *Morts sur le gibet. Les martyrs anglais de la Renaissance*. (Paris 1955) 87-110.

285. - Waugh, Evelyn. *Edmund Campion. Jesuit and Martyr*. Garden City (Image Books), 1956, 12°, 196 p.
Quatrième édition de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 23 (1954) 442, n. 245.

Campoy, Joseph-Raphaël, 1723-1777.

286. - Maneiro, J. L. *José Rafael Campoy*. Universidad de México 9 (1955) n. 8, 11-14.

Canisius, S. Pierre, 1521-1597.

Voir aussi au n. 653.

287. - Barten, J., S. I. *Pater Matthias Wolff S. I., Pater Joannes Roothaan S. I. en de zaligverklaring van de H. Petrus Canisius*. Bossche bijdragen 22 ('s-Hertogenbosch 1955) 261-275.

288. - Burr, Viktor. *Ein Brief des hl. Petrus Canisius aus Bonn*. Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 157 (Köln 1955) 84-97.

289. - Pölnitz, Götz Freiherr von. *Petrus Canisius und das Bistum Augsburg*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 18 (München 1955) 352-394.

Cárdenas, Jean de, 1612-1684.

290. - Granero, J. M., S. I. *Informe inédito del P. Juan de Cárdenas sobre conmutación de últimas voluntades*. Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 81-106.

Carvalho, B. Jacques, 1578-1624.

291. - Cieslik, Hubert, S. I. *Father Diego Carvalho, a Sendai Martyr*. Missionary Bulletin 9 (Tokyo 1955) 662-669, 730-737.

Castiello, Jacques, 1898-1937.

292. - Ortiz Monasterio, Xavier, [S. I.] *Jaime Castiello, maestro y guía de la juventud universitaria*. México (Ed. Jus), 1956, 8°, 343 p., ill.
Nous en rendrons compte prochainement.

Cattaneo, Gaétan, 1696-1733.

Voir au n. 162.

Cavallera, Ferdinand, 1875-1954.

293. - Olphe-Galliard, M., S. I. *P. Ferdinando Cavallera*. Vita cristiana 25 (Firenze 1955) 422-427.

Charles, Pierre, 1883-1954.

Voir aussi au n. 252.

294. - MASSON, J., S. I. *Le Père Pierre Charles, missiologue.* Dans: P. CHARLES. *Études missiologiques.* (Louvain 1956) 7-11.

295. - ROELANDT, Robert. *Les « Études missiologiques » du P. Charles.* Revue nouvelle 23 (Bruxelles 1956) 434-438.

Cienfuegos, Álvaro, 1657-1738.

296. - MARTÍNEZ G., Carlos. *El cardenal Cienfuegos.* Boletín del Instituto de estudios asturianos 9 (Oviedo 1955) 382-403.

Claeys Boûûaert, Maurice, 1882-1956.

297. - [*Notice nécrologique.*] Ephemerides theologicae lovanienses 32 (1956) 405-407.
Reproduction de la notice nécrologique anonyme parue dans : La libre Belgique (Bruxelles), 10 juin 1956.

Claver, S. Pierre, 1580-1654.

Voir aussi au n. 249.

298. - ÁLVAREZ, Jaime, S. I. *Notas históricas sobre el templo, casa y restos de san Pedro Claver.* Boletín historial 40 (Cartagena 1955) 38-52.
Réédition de l'article signalé dans l'AHSI 24 (1955) 502, n. 224.

299. - LEMAITRE, Román Eduardo. *San Pedro Claver.* Boletín historial 40 (Cartagena 1955) 14-23.

300. - MICÓ BUCHÓN, José Luis, S. I. *San Pedro Claver y el sentido democrático del pueblo español. En el tercer centenario de la muerte del santo : 1654-1954.* Ilerda 12 (Lérida 1954) 99-125.

301. - PRETELT MENDOZA, Manuel H. *San Pedro Claver, pedagogo.* Boletín historial 40 (Cartagena 1955) 65-67.

Clorivière, Pierre-Joseph Picot de, 1735-1820.

302. - BELLEVÜE, Marie-Efme F. de. *Pater de Clorivière en zijn zending, 1735-1820.* Brussel 1955, 8°, 294 p.
Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 4 (1935) 375, n. 190. Nous en rendrons compte prochainement.

Cobo, Barnabé, 1580-1657.

303. - MATEOS, Francisco, S. I. *Un misionero naturalista. El P. Bernabé Cobo (1580-1657).* Missionalia hispanica 13 (Madrid 1956) 255-315.

Coloma, Louis, 1851-1915.

304. - HORNEDO, Rafael María de, S. I. *Menéndez Pelayo y el P. Coloma.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 759-772.

Coluccini, Jean-Baptiste, 1569-1641.

305. - PACHECO, Juan M., S. I. *Un eclipse observado desde Bogotá en 1640.* Revista javeriana 45 (Bogotá 1956) 76-81.

Notice biographique du P. J.-B. Coluccini et sa relation sur l'éclipse de soleil du 13 novembre 1640.

Contzen, Adam, 1571-1635.

306. - De Bil, A., [S. I.] *Contzen* (*Adam*). Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, t. XIII (Paris 1955) col. 792-794.

Cordara, Jules-César, 1704-1785.

307. - De Bil, A. [S. I.] *Cordara* (*Giulio Cesare*). Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, t. XIII (Paris 1955) col. 831-834.

Cornely, Rodolphe, 1830-1908.

308. - De Bil, A. [S. I.] *Cornely* (*Rodolphe*). Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, t. XIII (Paris 1955) col. 897-899.

Correia, Emmanuel, 1540-1618.

309. - Maurício Gomes dos Santos, Domingos, S. I. *A missa a bordo das naus da Índia.* Las ciencias 17 (Madrid 1955) 729-761.

L'auteur parle des efforts du P. Emmanuel Correia auprès des autorités ecclésiastiques de Rome pour obtenir un décret permettant la messe à bord des navires (1599-1619) ; selon les documents des Archives Nationales de Lisbonne. [G. Schurhammer S. I.].

Couplet, Philippe, 1622-1692.

310. - Szcześniak, Boleslaw. *The Laurentian Bible of Marco Polo.* Journal of the American Oriental Society 75 (New Haven 1955) 173-179.

L'auteur démontre que le témoignage du Père Couplet sur l'origine de cette Bible, qu'il a rapportée de la Chine, a été une pure supposition.

David, Jean, 1546-1613.

311. - Geerts-Van Roey, L., en Andriessen, J., S. I. *Pater Joannes David S. I.* (*1546-1613*). Ons geestelijk erf 30 (Antwerpen 1956) 113-155.

De Angelis, B. Jérôme, 1568-1623.

312. - Cieslik, Hubert, S. I., *Blessed Jerome de Angelis* (*1568-1623*), *First Missionary in Hokkaido.* Missionary Bulletin 9 (Tokyo 1955) 575-582.

Suite de l'article signalé dans l'AHSI 24 (1955) 503, n. 236.

Deimel, Antoine, 1865-1954.

313. - Nougayrol, Jean. *Anton Deimel* (*1865-1954*). Syria 32 (Paris 1955) 165-166, portrait.

Delp, Alfred, 1907-1945.

314. - McHugh, Isabel. *Meditations of a Jesuit in Jail.* Woodstock Letters 85 (1956) 65-70.

De Nobili, Robert, 1577-1658.

15. - SAULIÈRE, A., S. I. *Father Robert de Nobili.* Clergy Monthly Supplement 3 (Ranchi 1956) 3-17.

Desideri, Hippolyte, 1684-1733.

316. - BASTAIRE, Jean. *Une grande figure missionnaire: Hippolyte Desideri, S. I. (1684-1733).* Études 288 (Paris 1956) 337-353.

Diesbach, Nicolas de, 1732-1798.

317. - BAILLY, Paul, S. I. *Diesbach (Nicolas de).* Dictionnaire de spiritualité, t. III (Paris 1955) col. 881-882.

Dirckinck, Jean, 1641-1716.

318. - BAILLY, Paul, S. I. *Dirckinck (Jean).* Dictionnaire de spiritualité, t. III (Paris 1955) col. 1000-1002.

Diotallevi, Alexandre, 1647-1721.

319. - PIRRI, Pierre, S. I. *Diotallevi (Alexandre).* Dictionnaire de spiritualité, t. III (Paris 1955) col. 997-999.

Duplessis, François-Xavier, 1694-1771.

320. - GROULX, Lionel. *Un grand inconnu.* Revue d'histoire de l'Amérique française 9 (Montréal 1955) 347-360.

Elter, Edmond, 1887-1955.

321. - L[ASOŃ], F[elix], S. I. *Ś. P. Edmund Elter T. J.* Sacrum Poloniae Millennium 2 (Roma 1955) 7-14.
Avec bibliographie, p. 12-14.

322. - ID. *Ś. P. O. Edmund Elter, T. J. (Zarys biograficzny).* Duszpasterz Polski Zagranica 1 (Roma 1956) 67-72).

Favre, B. Pierre, 1506-1546.

323. - HOUBEN, A., S. I. *Faber en de Nederlanden.* Ons geestelijk erf 29 (Antwerpen 1955) 125-163, 241-270, 337-357.

Feeney, Thomas-J., 1894-1955.

324. - COLLINS, John H., S. I. *Most Reverend Thomas J. Feeney, S. I. 1894-1955.* Woodstock Letters 85 (1956) 199-230.

Ferrari, Jean-Baptiste, 1584-1655.

325. - MARTINI, Silvio. *Giovanni Battista Ferrari. Einer der bedeutendsten Vorläufer der Pomologie.* Schweizer Garten 25 (Münsingen 1955) 348-350.

326. - ID. *Nel tricentenario di Giovanni Battista Ferrari (1584-1655), precursore della citrografia e della pomologia.* Rivista della ortoflorofrutticultura italiana 39 (Firenze 1955) 293-294.

Fonseca, Pierre da, 1528-1599.

327. - ABRANCHES, Cassiano. *A teoria dos universais em Pedro da Fonseca.* Revista Portuguesa de Filosofia 12 (Braga 1956) 291-298.

328. - ALVES, Manuel dos Santos. *Pedro da Fonseca e o « Cursus Collegii Conimbricensis ».* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 479-489. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

329. - ELORDUY MAURICA, Eleuterio, [S. I.] *Influjo de Fonseca en Suárez.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 507-519. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

330. - OLIVEIRA DIAS, José de, S. I. *Liquidação final de uma controvérsia.* Verbum 12 (Rio de Janeiro 1955) 207-228.
A propos des articles signalés dans l'AHSI 22 (1953) 727, n. 470.

Foucquet, Jean-Nicolas, 1663-c.1740, jésuite jusqu'en 1722.

331. - BERNARD-MAITRE, Henri, S. I. *Un ami romain du président de Brosses, Jean-Nicolas Foucquet, ancien jésuite de Chine.* Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon (1947-1953) 112-118.

Fróis, Louis, 1532-1597.

332. - FROIS, Luis, S. I. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585). Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão.* Erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes in der Biblioteca de la Academia de la Historia in Madrid mit deutscher Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Josef Franz SCHÜTTE, S. I. - Tôkyô (Sophia Universität), 1955, 8°, XXXVI-289 p., 29 pl. (= Monumenta Nipponica Monograph, 15).
CR. Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 238 (Beckmann).

Gaubil, Antoine, 1689-1759.

333. - SZCZEŚNIAK, Boleslaw. *The Antoine Gaubil Maps of the Ryukyu Islands and Southern Japan.* Imago Mundi 12 (Stockholm 1955) 141-149, 1 carte, 6 fig.

Gervasoni, Charles, 1692-c.1770.

Voir au n. 162.

Godoy y del Pozo, Jean-Joseph, 1728-après 1787.

334. - FURLONG, Guillermo, S. I. *¿ Quién fué el precursor de la Emancipación americana ? ¿ El venezolano Miranda o el argentino Godoy ?* Estudios n. 468 (Buenos Aires 1955) 31-34.
A propos de l'ouvrage du P. Batllori, *El abate Viscardo,* signalé dans l'AHSI 22 (1953) 691, n. 143.

Gracián, Balthasar, 1601-1658.

335. - CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *La historia de Gracián.* Anales de la Sociedad de geografía e historia de Guatemala 27 (Guatemala 1954) 29-34.

336. - CISNEROS, Luis Jaime. *Una nota a 'El Criticón'*. Revista de filología española 38 (Madrid 1954) 281-282.
A propos de l'article de D. L. Garasa : *Algunas notas a El Criticón*, signalé dans l'AHSI 19 (1950) 356, n. 188.

337. - MAY, T. E. *Romera-Navarro's Edition of Gracián's Oráculo Manual.* Bulletin of Hispanic Studies 32 (Liverpool 1955) 214-223.
A propos de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 23 (1954) 451, n. 324.

338. - SALAS, X. de. *El Giorgione en Gracián.* Dans : *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. VI (Madrid 1956) 547-556.

339. - STAFSKY, Heinz. *Ein Beitrag zur Ästhetik des Barock. Balthasar Gracians «Handorakel»*. Das Münster 5 (München 1952) 282-286.

Grimaldi, François-M., 1613-1663.

340. - RONCHI, Vasco. *L'ottica di P. Grimaldi.* Atti della Fondazione G. Ronchi 9 (1954) 349-361. (= Publicazioni dell'Istituto nazionale di ottica, Arcetri, Serie II, nº 649).

Gwynn, Jean, 1866-1915.

341. - BITHREY, John. *A Great Irish Chaplain. Father John Gwynn S. I.* - Dublin (J. Bithrey), [1954], 8º, 22 p.

Hervás y Panduro, Laurent, 1735-1809.

Voir aussi au n. 53.

342. - SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *La ideas antropológicas de Hervás y Panduro.* Extracto del Boletín informativo del seminario de derecho político (Salamanca 1955), 8º, 27 p.

343. - ID. *Las ideas médicas de Hervás y Panduro.* O Instituto 115 (Coimbra 1953) 236-253.

Hofmann, Georges, 1885-1956.

344. - *In memoriam R. P. Georgii Hofmann S. I. (1885-1956).* Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, oct. 1956 (Roma 1956) 18-19.
Pour sa bibliographie, voir : Orientalia christiana periodica 21 (Roma 1955) 7-14.

Hopkins, Gerard Manley, 1844-1889.

345. - ALONSO, Dámaso. *Poetas españoles contemporáneos.* Madrid (Ed. Gredos), 1952, 8º, 446 p. (= Biblioteca románica hispánica, 6).
Voir : *Seis poemas de Hopkins*, p. 403-422.

346. - DONOGHUE, Denis. *Technique in Hopkins.* Studies 44 (Dublin 1955) 446-456.

347. - DOYLE, Francis G., S. I. *A Note on Hopkins's Windhover.* Studies 45 (Dublin 1956) 88-91.

348. - DURÃO, Paulo, [S. I.] *Os Exercícios Espirituais na poesia de G. M. Hopkins* Brotéria 61 (Lisboa 1955) 520-531.

349. - PETERS, W., S. I. *25 jaren Hopkins-critiek.* Streven 9 (Amsterdam 1955) 208-216.

Hurtado Cruchaga, Albert, 1901-1952.

350. - JARLOT, Georges, [S. I.] *Le Père Albert Hurtado, initiateur social au Chili.* Études 287 (Paris 1955) 256-260.

Ixida, B. Antoine, 1570-1632.

351. - CIESLIK, Hubert, S. I. *Blessed Anthony Ishida (1570-1632).* Missionary Bulletin 10 (Tokyo 1956) 343-351, 419-428.

Jalhay, Eugène, 1891-1950.

352. - NÓBREGA MOITA, Irisalva. *O P. Eugénio Jalhay.* Arqueólogo Português N. S. 1 (Lisboa 1951) 213-219.

Jeningen, Philippe, 1642-1704.

353. - *Relatio de sollemnitate in memoriam anni 250. obitus servi Dei P. Philipp Jeningen S. I. (1642-1704) in urbe Ellwangen (Jagst) 1954-1955.* Ellwangen («Unio Jeningen»), [1955], gr. 8°, 9 p., 1 carte, 1 pl.

Jimeno, Jean, 1527-1579.

354. - TENA, Vicente Javier, S. I. *El tesoro de Biar.* Valencia, 1956, 8°, 107 p., ill. Biographie du frère coadjuteur Jean Jimeno.

Julián, Antoine, 1722-1790.

355. - GERMÁN ROMERO, Mario. *El Padre Antonio Julián y su libro « Transformación de América ».* Bolívar n. 43 (Bogotá 1955) 463-475.

Káldi, Georges, 1572-1634.

356. - HOLI, Béla. *Adalékok a Káldi Biblia történetéhez.* [Contributions à l'histoire de la traduction de la Bible par le P. Káldi.] Magyar Könyvszemle 72 (Budapest 1956) 52-58.

357. - LUKÁCS, László, S. I. *Káldi György a bibliafordító.* [Georges Káldi, traducteur de la Bible.] Katolikus Szemle 7 (Roma 1955) 129-133.

358. - ID. *Újabb adatok Káldi bibliafordításának történetéhez.* [Nouvelles contributions à l'histoire de la traduction de la Bible par le P. Káldi.] Civitas Dei 1 (West De Pere, Wisconsin 1956) 7-24.

Kamel, Georges-Joseph, 1661-1706.

359. - CULLUM, Leo A., S. I. *Georg Joseph Kamel: Philippine Botanist, Physician, Pharmacist.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 319-339.

360. - REILLY, Conor, *George Camel. A Pioneer Jesuit Botanist.* Month N. S. 15 (London 1956) 137-142.

Kimura, B. Sébastien, 1565-1622.

361. - CIESLIK, Hubert, S. I. *Blessed Sebastien Kimura (1565-1622), the First Japanese Priest.* Missionary Bulletin 10 (Tokyo 1956) 195-203.

Kino, Eusèbe-François, 1645-1711.

362. - IVES, Ronald L. *« California no es ysla ... »* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 64 (1953) 189-198.

363. - SCHAFFER, Ellen. *Father Eusebio Francisco Kino and the Comet of 1680-1681*; Quarterly of the Historical Society of Southern California 34 (Los Angeles 1952) 57-70.

364. - SCHMIEDEHAUS, Walter. *El verdadero origen del Padre Kino. Vida y obra del Padre Quino.* Boletín de la Sociedad chihuahuense de estudios históricos 7 (1950) 381-387, 389-391, 406-412, 437-442.

Kircher, Athanase, 1601-1680.

365. - REILLY, Conor, S. I. *Father Athanasius Kircher, S. I. Master of an Hundred Arts.* Studies 44 (Dublin 1955) 457-468.

Kleutgen, Joseph, 1811-1883.

366. - BARTZ, Wilhelm. *Das Problem des Glaubens in Auseinandersetzung mit Joseph Kleutgen behandelt.* Trier (Paulinusverlag), 1950, 8°, 144 p. (= Trierer theologische Studien, Bd. 2).

367. - GILEN, Leonhard, S. I. *Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.* Mit einem Anhang : *Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863-66.* Meisenheim am Glan (Anton Hain), 1956, 8°, 150 p., 4 fac-similés.

Kologrivof, Ivan, 1890-1955.

368. - RAES, A., S. I. *Le R. P. Ivan Kologrivof.* Orientalia christiana periodica 21 (Roma 1955) 477-482.

Kusai, Pierre, 1587-1639.

369. - CIESLIK, Hubert, S. I. *Father Peter Kusai (1587-1639).* Missionary Bulletin 10 (Tokyo 1956) 492-500.

La Colombière, B. Claude, 1641-1682.

370. - GUITTON, Georges, S. I. *Perfect Friend. The Life of Blessed Claude La Colombière, S. I.* Translated by William J. Young, S. I. - St. Louis (Herder), 1956, 8°, XXII-440 p.

La traduction anglaise de l'ouvrage fondamental du P. Guitton (l'original a été signalé dans l'AHSI 14 [1945] 229, n. 255, et recensé ibid. 17 [1948] 215-217) apporte une nouvelle contribution à la connaissance du premier apôtre du culte moderne au S. Cœur de Jésus. Lors du centenaire de l'extension à l'Église universelle de la fête du Sacré-Cœur, il convenait de voir comment le Bx a compris, vécu et propagé la dévotion au Cœur de Jésus, ce que le P. Guitton a traité avec une précision critique, basée sur une recherche soigneuse des sources.

La Chaize, François de, 1624-1709.

371. - GUITTON, Georges, [S. I.] *Un conflit de direction spirituelle. Madame de Maintenon et le Père de la Chaize.* XVIIe siècle 4 (Paris 1955) 378-395.

372. - LATREILLE, André. *Innocent XI, pape « janséniste », directeur de conscience de Louis XIV.* Cahiers d'histoire 1 (Lyon 1956) 9-39.

Sur le rôle du P. de la Chaize dans les conflits entre le pape et le roi (1677-1687).

Lacunza, Emmanuel de, 1731-1826.

Voir aussi au n. 53.

373. - GONZÁLEZ, R. C. *Un ilustre editor de Lacunza: el general Manuel Belgrano.* (*Londres, 1816*). Boletín de la Academia chilena de historia n. 52 (Santiago de Chile 1955) 149-158.

Il s'agit de l'édition de « La venida del Mesías en gloria y majestad ». D'après : Revista de historia de America n. 40 (1955) 848, n. 15560.

La Fontaine, Jacques de, 1650-1728.

374. - CEYSSENS, L., O.F.M. *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel.* Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 29 (1955) 5-31.

L'étude est fondée sur la correspondance du P. Jacques de la Fontaine, ami intime et collaborateur assidu de l'archevêque de Malines, Humbert-Guillaume de Précipiano, dont il était pour ainsi dire l'agent à la cour pontificale.

Lamormaini, Guillaume, 1570-1648.

375. - POSCH, Andreas. *Zur Tätigkeit und Beurteilung Lamormains.* Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 63 (Wien 1955) 375-390.

Landívar, Raphaël, 1731-1793.

376. - *Estudios landivarianos.* Universidad de San Carlos, nn. 21 et 22 (Guatemala 1950 et 1951) 246 et 161 p.

Les nombreux articles du premier fascicule sont répartis en quatre groupes : 1. *Onorate l'altissimo poeta,* 2. *Documenta landivariana,* 3. *Retorno a la patria,* 4. *Antología landivariana.*

Le deuxième fascicule contient deux études : CARBONI, Angelo. *Estudio histórico documentado sobre el descubrimiento de los restos del poeta D. Rafael Landívar y Caballero,* p. 13-137 ; *Seminario de estudios landivarianos. Bibliografía landivariana,* p. 139-160.

377. - PÉREZ A., Manuel, S. I. *El Padre Rafael Landívar S. I.* Anales de la Sociedad de geografía e historia de Guatemala 25 (Guatemala 1951) 276-285.

Réédition de l'article signalé dans l'AHSI 20 (1951) 393, n. 246.

378. - RODRÍGUEZ GIL G., Salvador. *La originalidad de Landívar.* México (Centro cultural universitaria), 1952, 8°, 91 p.

Laureys, Jean-Marie, 1897-1956.

379. - *Le R. P. Laureys.* Revue nouvelle 24 (Tournai 1956) 311-312.

Lebreton, Jules, 1873-1956.

380. - *In memoriam. Le R. P. Jules Lebreton.* Recherches de science religieuse 44 (Paris 1956) 321-322.

381. - OUINCE, René d'. *Le Père Jules Lebreton (1873-1956)*. Études 290 (Paris 1956) 274-280.

Le Brun, Laurent, 1608-1663.

382. - VALENTINI, Eugenio, S. D. B. *La vocazione nel pensiero di Lorenzo Le Brun S. I.* Salesianum 17 (Torino 1955) 494-521.

Lessius, Léonard, 1554-1622.

383. - BOEYNAEMS, P. *De Eubiotiek van Lessius of Lessius' opvatting van de gezondheidszorg.* Sint-Lucasblad (1955) 126-139.

384. - PIAZZA, Francesco. *La causa formale della filiazione adottiva soprannaturale secondo il P. Leonardo Lessio S. I.* Estratto di Tesi di Laurea presentata nella Facoltà di S. Teologia nel Pontificio Ateneo Lateranense. - Piedimonte d'Alife (Tip. « Moderna »), 1951, 8°, 62 p.

Leturia, Pierre de, 1891-1955.

385. - B[ATLLORI], M[ichael, S. I.]. *In memoriam Patris Petri de Leturia.* AHSI 24 (1955) 249-250, portrait.

386. - ID. *La labor americanista del P. Pedro de Leturia S. I (1891-1955).* Revista nacional de cultura n. 115 (Caracas 1956) 255-257.

387. - GRISAR, Joseph, [S. I.] *P. Pedro de Leturia S. I.* Historisches Jahrbuch 75 (München 1956) 521-524.

388. - JUAMBELZ, Iesus, S. I. *P. Petrus de Leturia, S. I. (1891-1955) eiusque scripta.* Liber annualis Pontificiae Universitatis Gregorianae (Roma 1956) 103-120.

389. - MATEOS, F., S. I. *El Padre Pedro de Leturia y Mendía (1891-1955).* Revista de Indias 15 (Madrid 1955) 613-622.
Avec sa *Bibliografía de escritos americanos,* p. 619-622.

390. - MONACHINO, Vincenzo, S. I. *Il Padre Pedro de Leturia.* Sint Unum (Roma 1955) n. 1, 1-4, portrait.

391. - RODOLICO, Niccolò. *Pietro de Leturia.* Archivio storico italiano 113 (Firenze 1955) 439.

Lievens, Constantin, 1856-1893.

392. - MARLIER, A., S. I. *Een jezuiet-missionaris. Pater Constant Lievens.* Tweede verbeterde uitgave. - Brussel (De Seinhoorn), 1956, 8°, 288 p.
Nous en rendrons compte prochainement.

Line, François, 1595-1675.

393. - REILLY, Conor, S. I. *Robert Boyle and the Jesuits. The Defence Against Franciscus Linus.* Dublin Review 229 (London 1955) 288-298.

Protestant militant, le « père de la chimie moderne », Robert Boyle (1627-1691), n'était pas tendre pour les jésuites. Il n'hésite pourtant pas à témoigner, dans ses *New Experiments Physico-mechanical touching the Spring and the Weight of the Air* (1660), sa gratitude envers le P. Gaspar Schott et son estime pour d'autres savants de la Compagnie. La découverte de Torricelli avait ouvert un long débat entre physiciens et philosophes sur l'existence du vide au-dessus du mercure dans le baromètre.

Sur ce sujet, Boyle eut une controverse, fort courtoise d'ailleurs, avec le jésuite anglais Francis Line (alias Hall, durant ses séjours en Angleterre), qui ressuscitait, avec son explication du « funiculus » ou attraction de l'air, la théorie aristotélicienne de l'« horror vacui ». [Edm. Lamalle S. I.]

L'Isle-André, Yves-Marie de, 1675-1764.

394. - Troudet, Robert. *Un philosophe oublié: le Père André (1675-1764).* Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen 1951-1953 (Rouen 1954) 277-290.

López, Laurent, 1680-1758.

Voir au n. 64.

López Sanz, Alexandre, 1604-1655.

395. - Marín, Hilario, S. I. *Púrpura de sangre martirial en la corte del rey moro Cachil Sultán Corralat. Vida documentada del Reverendo Padre Alejandro López Sanz S. I. (1604-1655), gloria de la ciudad de Jaca.* Pamplona (Colegio de S. Ignacio) - Zaragoza (Centro Javier), 1955, 8°, 224 p., portrait.
CR. Philippine Studies 4 (1956) 353-354 (B. R. Copin).

Lord, Daniel-A., 1888-1955.

Voir aussi au n. 252.

396. - Lord, Daniel A., S. I. *Played by Ear.* With an Introduction by R. Bakewell Morrison S. I. - Chicago (Loyola University Press), 1956, 8°, XIII-383 p., portrait.
Nous en rendrons compte prochainement.

Loyola, S. Ignace de, 1491-1556.

Voir aussi aux nn. 4, 7, 9, 20-21, 23, 252, 272, 671.

Nous donnons ci-dessous le dépouillement de numéros jubilaires des revues suivantes, publiés à l'occasion du IVe centenaire de la mort de S. Ignace de Loyola: *Arch. Hist. S. I.* 25 (1956) n. 49; *Estudios* n. 476 (1956); *Estudios centroamericanos* 11 (1956) n. 106; *Estudios eclesiásticos* 30 (1956) n. 118; *Geist und Leben* 29 (1956) n. 4; *Gregorianum* 37 (1956) n. 3; *Hechos y dichos* 32 (1956) nn. 251-252; *Manresa* 28 (1956) nn. 106-109; *Miscelánea Comillas* 25 (1956); *Month* N. S. 16 (1956) n. 1; *Philippine Studies* 4 (1956) n. 2; *Razón y fe* 153 (1956) nn. 696-697; *Revista javeriana* 46 (1956) nn. 226-227; *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956) n. 126; *Sal terrae* 44 (1956) n. 7; *Sciences ecclésiastiques* 8 (1956) n. 2; *Siglo de las misiones* 43 (1956) nn. 487-488; *Studies* 45 (1956) n. 179. Nous ajoutons le dépouillement d'un recueil d'études: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556-1956.* Herausgegeben von Friedrich Wulf S. I. Würzburg (Echter-Verlag), 1956, 8°, 405 p.

397. - Abad, Camilo M., S. I. *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola.* Sal terrae 44 (Santander 1956) 403-411.

398. - Id. *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola y la del beato Juan de Avila.* Manresa 28 (Madrid 1956) 455-478.

399. - Abad, Camilo M., S. I. *Unas « Anotaciones » del doctor Pedro Ortiz y su hermano Fray Francisco sobre los Ejercicios espirituales de san Ignacio.* AHSI 25 (1956) 437-454.

400. - Id. *Unas anotaciones inéditas sobre los Ejercicios de san Ignacio, compuestas por el Dr. Pedro Ortiz y su hermano Fray Francisco.* Introducción y notas del P.... - Miscelánea Comillas 25 (1956) 25-114.
CR. Brotéria 63 (1956) 235-236 (M. Martins).

401. - Albareda, Anselmo M., O. S. B. *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsías Jiménez de Cisneros (1493-1510).* AHSI 25 (1956) 254-316.

402. - Alonso, J., S. I. *La oración dinámica o en acción recomendada por san Ignacio y las indicaciones sobre la misma en el Nuevo Testamento.* Miscelánea Comillas 25 (1956) 187-201.

403. - Arellano, Tirso, S. I. *San Ignacio como director espiritual.* Manresa 28 (Madrid 1956) 277-292.

404. - Arín Ormazábal, Angel de, S. I. *El sentido caballaresco de la santitad de san Ignacio.* Hechos y dichos 32 (Zaragoza 1956) 491-509.

405. - Aristizábal, Ramón S. I. *San Ignacio y los colegios.* Revista javeriana 46 (Bogotá 1956) 9-27.

406. - Arnold, Leo, S. I. *« Bringing Forth New Things and Old ». To Commemorate the Fourth Centenary of the Death of Saint Ignatius Loyola, 1556-1956.* The Buckfast Abbey Chronicle 26 (Buckfast 1956) n. 2, 73-87, 4 pl.

407. - Arocena, Fausto. *El abuelo materno de san Ignacio.* AHSI 25 (1956) 7-14.

408. - Id. *Problemas históricos guipuzcoanos en la vida de san Ignacio.* San Sebastián (Diputación de Guipúzcoa), 1956, 8°, 107 p.
CR. AHSI 25 (1956) 626-627 (M. Candal); Bol. de la real Soc. vasc. 12 (1956) 116-117 (M. C.-G.); Razón y fe 154 (1956) 118-119 (C. S. de S. M.).

409. - Arteta Luzuriaga, Valentín, S. I. *La imagen de san Ignacio.* Hechos y dichos 32 (Zaragoza 1956) 554-572.

410. - Astrain, Antonio, S. I. *Vida breve de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús.* 2ª edición[!]. - Zaragoza (Hechos y dichos), 1956, 12°, 174 p.
C'est déjà la 3e édition espagnole de la *Vida breve*, parue en 1921 et rééditée en 1932. Son succès est démontré aussi par ses nombreuses traductions : allemande (1924), italienne (1925), portugaise (1927), anglaise (1928), japonaise (1950) et française (1954).
CR. Razón y fe 154 (1956) 120 (J. It.).

411. - Ayerra Moreno, Jacinto, S. I. *Función electiva de la consolación en el segundo tiempo de elección.* (Extracto de la tesis doctoral.) - San Sebastián, 1956, 8°, 42 p. (= Facultad de teología del Colegio Maximo S. I. de Oña [Burgos]).

412. - Id. *San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios.* Manresa 28 (Madrid 1956) 71-90.

413. - Bacht, Heinrich, S. I. *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit.* Dans : F. Wulf. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 223-261.

414. - BACHT, Heinrich, S. I. *Der Stand der Forschung über die Entstehung des Exerzitienbuches des hl. Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 327-338.

415. - BATLLORI, Miquel, S. I. *Sobre l'humanisme a Barcelona durant els estudis de sant Ignasi: 1524-1526.* Extrait des Quaderni ibero-americani 3, n. 19 (Torino 1956), 13 p.

416. - BECHER, Hubert, S. I. *Ignatius im Urteil seiner Zeitgenossen.* Dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 81-109.

417. - BERGADÁ, M. M. *San Ignacio de Loyola y la primera imprenta jesuita.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 83-90.
Sur l'imprimerie du collège romain, établie en 1556.

418. - BERNAD, Miguel A., [S. I.] *The Ignatian Way in Education.* Philippine Studies 4 (Manila 1956) 195-214.

419. - BERNARD-MAITRE, Henri, S. I. *Saint Ignace de Loyola mystique et les anciennes traductions espagnoles de l'Imitation de Jésus-Christ.* Ons geestelijk erf 30 (Antwerpen 1956) 25-42.

420. - ID. *Un théoricien de la contemplation à la chartreuse parisienne de Vauvert : Pierre Cousturier dit Sutor (c. 1480-18 juin 1537).* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 174-195.
Voir la conclusion : *Une source d'information sur la spiritualité de saint Ignace de Loyola et de ses premiers compagnons*, p. 190-195.

421. - BERNOVILLE, Gaëtan. *Saint Ignace de Loyola et les jésuites.* Paris (A. Fayard), 1956, 8°, 126 p. (= Le Livre chrétien).
Nouvelle édition de la brochure que l'auteur, après l'avoir publiée à part (cf. AHSI 2 [1933] 168, n. 245), a incorporée comme base des premiers chapitres de son ouvrage : *Les Jésuites*, signalé dans l'AHSI 5 (1936) 156, n. 3, et recensé ibid. 4 (1935) 368-369. C'est une synthèse suggestive de la vie de S. Ignace, de son œuvre et de son activitè apostolique. Nous regrettons qu'il n'ait pas corrigé les petites erreurs que A. Dragon a notées dans la recension citée. [I. Iparraguirre S. I.]
CR. Vie spirit. 95 (1956) 215 (H. Bernard-Maitre) ; Études 291 (1956) 135-136 (H. Holstein).

422. - BISCHOF, Josef E. *Der Soldat Gottes.* Freiburg (Herder), 1956, 8°, 256 p.

423. - BLET, Pierre, S. I. *Les fondements de l'obéissance ignatienne.* AHSI 25 (1956) 514-538.

424. - BOONE, A., S. I. *Ignatius van Loyola en de orde der Jezuieten.* Brussel (Lievenscentrale), [1956], 12°, 175 p., ill.
CR. AHSI 25 (1956) 624-626 (E. Lamalle).

425. - BOURASSA, François, S. I. *Dévotion au Sacré-Cœur et Exercices spirituels.* Sciences ecclésiastiques 8 (Montréal 1956) 205-235.

426. - BOYER, C., S. I. *La puissance de la grâce selon saint Ignace.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 355-365.

427. - BRAUN, Alvino Bertholdo, S. I. *Santo Inácio de Loyola, Fundador da Companhia de Jesus.* 3ª edição. - Petrópolis-Rio de Janeiro-São Paulo (Ed. Vozes), 1956, 8°, 278 p.

428. - Briceño-Iragorry, Mario. *Vigencia rectora de san Ignacio de Loyola.* Zaragoza (El Noticiero), 1956, 12°, 54 p.

429. - Brodrick, James, S. I. *Saint Ignatius Loyola. The Pilgrim Years.* London (Burns and Oates), 1956, 8°, 372 p., 13 ill., 4 cartes.
CR. AHSI 25 (1956) 623-624 (I. Iparraguirre) ; Month 16 (1956) 45-48 (B. C. Butler) ; America 95 (1956) 566-567 (W. J. Young) ; Studies 45 (1956) 342 (J. Ryan).

430. - Id. *Saint Ignace de Loyola. Les années du Pèlerin.* Traduit par J. Boulangé S. I. - Paris (Éd. Spes), 1956, 8°, 369 p.
CR. AHSI 25 (1956) 623-624 (I. Iparraguirre).

431. - Id. *St. Ignatius in His Dealings with Women.* Month N. S. 16 (London 1956) 110-114.
A propos de l'ouvrage du P. H. Rahner, signalé ci-dessous n. 604.

432. - Broutin, Paul, S. I. *Perspectives ecclésiales des « Exercices spirituels ».* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 128-144.

433. - Brucculeri, A., S. I. *Il IV° centenario della morte di sant'Ignazio di Loyola.* Civiltà cattolica (Roma 1956) III, 231-239.

434. - Buekinx-Luykx, A. *Ignatius de Ridder. Historische Roman over de H. Ignatius van Loyola.* Antwerpen, 't Groeit (Bilthoven, H. Nelissen), [1956], 8°, 327 p., frontispice.
CR. Collect. Mechl. 26 (1956) 656 (C. Eykens) ; Streven 9 (1956) 977 (R. Hostie) ; Hechos y dichos 32 (1956) 636-637.

435. - Calveras, José, S. I. *Devoción de san Ignacio a las cruces en Manresa.* Analecta sacra tarraconensia 28 (Barcelona 1955) 223-228.

436. - Id. *La ilustración del Cardoner y el instituto de la Compañía de Jesús según el P. Nadal.* AHSI 25 (1956) 27-54.

437. - Id. *La inspiración de los Ejercicios.* Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 391-414.

438. - Id. *¿ Pudo la peste retrasar por un año la peregrinación de san Ignacio a Jerusalén ?* Analecta sacra tarraconensia 27 (1954) 23-44.

439. - Id. *Sentido de los Ejercicios en el sistema espiritual de san Ignacio.* Manresa 28 (Madrid 1956) 151-168.

440. - Camboni, Gennaro, S. I. *S. Ignazio de Loyola e i suoi esercizi teocentrici e mistici.* Palestra del Clero 35 (Venezia 1956) 12-23.

441. - Cantin, Roger, S. I. *Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu selon saint Ignace de Loyola.* Sciences ecclésiastiques 8 (Montréal 1956) 237-266.

442. - Capánaga, Victorino. *En el centenario de la muerte de S. Ignacio de Loyola.* Augustinus 1 (Madrid 1956) 295-311.
Voir en particulier : *S. Agustín y S. Ignacio,* p. 300-309.

443. - Carrier, Hevré, S. I. *La « caritas discreta » et les Exercices spirituels.* Sciences ecclésiastiques 8 (Montréal 1956) 171-203.

444. - Carrouges, Michel. *Saint Ignace, maître des images.* Vie spirituelle 95 (Paris 1956) 58-67.

445. - Casanovas, Ignacio, S. I. *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús.* Segunda edición. - Barcelona (Ed. Balmes), 1954, 8°, 398 p. (= Obras del P. Casanovas, V).

Réédition de la traduction castillane (signalée et recensée dans l'AHSI 15 [1946] 247, n. 279). L'original catalan, publié en 1922, a eu encore deux éditions ultérieures (1930 et 1947).

CR. Ciencia tomista 83 (1956) 150-151 (P.) ; Hechos y dichos 32 (1956) 639 (J. I.) ; Razón y fe 154 (1956) 118 (C. S. de S. M.).

446. - Castellani, Giuseppe, S. I. *Sant'Ignazio di Loyola e il suo apostolato sociale in Roma.* Studi romani 4 (Roma 1956) 413-425).

447. - Casutt, Laurent, O. F. M. Cap. *L'héritage d'un grand cœur.* IV. *Entre deux mondes : Par quoi François diffère de Benoît et d'Ignace.* Études franciscaines 6 (Paris 1955) 133-165 ; 7 (1956) 5-19.

448. - Cilleruelo, Lope, O. S. A. *La espiritualidad en san Augustín y en san Ignacio.* Manresa 28 (Madrid 1956) 351-370.

449. - Classen, Lambert, S. I. *Die « Uebung mit den drei Seelenkräften » im Ganzen der Exerzitien.* Dans : F. Wulf. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 263-300.

450. - Clémence, Jean, S. I. *Une pédagogie de la foi selon l'Évangile. La méditation du Règne.* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 145-173.

451. - Colombás, García M., O. S. B. *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos, García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat.* Abadía de Montserrat, 1955, 8°, xxx-510 p., 7 pl.

Voir *Cisneros y san Ignacio de Loyola : una controversia secular,* p. 454-472.

452. - Correia-Afonso, John, S. I. *Even Unto the Indies. Ignatius of Loyola and the Indian Missions.* Bombay (Messenger of the Sacred Heart), 1956, 12°, 101 p.

En se basant principalement sur Huonder, Leturia et Granero, l'auteur étudie la vocation missionnaire de S. Ignace et l'élan missionnaire qu'il a donné à la Compagnie de Jésus, puis ce qu'il fit pour la mission des Indes, envoyant des missionnaires, donnant des directives, encourageant ses fils. Le travail exact et bien conduit met en lumière les principaux problèmes missionnaires de l'époque, fait ressortir la clairvoyance de S. Ignace dans les solutions apportées par lui et montre enfin l'application des Constitutions et la diffusion des Exercices spirituels dans les Indes. [I. Iparraguirre S. I.]

453. - Id. *Vocación personal misionera de Ignacio de Loyola.* Siglo de las misiones 43 (Bilbao 1956) 7-10.

454. - Courel, François, S. I. *Saint Ignace et la Gloire plus grande de Dieu.* Christus 3 (Paris 1956) 328-348.

455. - Crehan, Joseph, S. I. *Saint Ignatius and Cardinal Pole.* AHSI 25 (1956) 72-98.

456. - Dalmases, Cándido de, S. I. *El ideal apostólico de san Ignacio.* Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 305-323.

457. - Id. *Instrumentos públicos de san Ignacio en el protocolo de Blas de Casarruvios, notario en Roma.* AHSI 25 (1956) 55-62.

458. - Id. *La muerte de San Ignacio.* Razon y fe 154 (Madrid 1956) 9-28.

459. - Daniélou, Jean, [S. I.] *Le message ignatien de notre temps.* Études 290 (Paris 1956) 3-17.

460. - Id. *La spiritualité trinitaire de saint Ignace.* Christus 3 (Paris 1956) 354-372.

461. - Daniel-Rops. *Saint Ignace de Loyola et le réveil de l'âme catholique.* Dans : *Saints, témoins de leur temps.* (Paris, 1956) 355-409, 1 pl.

Cet article est le chap. I du volume de Daniel-Rops : *L'Église de la Renaissance et de la Réforme. II. Une ère de renouveau : la Réforme catholique.* (Paris 1955) 7-83. Déjà signalé dans l'AHSI 24 (1955) 510, n. 315.

462. - Id. *San Ignacio de Loyola.* Traducción del Ing. Jesús Vera. - México (Ed. Jus), 1956, 8°, 63 p.

Traduction de l'article précédent.

463. - Delchard, Antoine, S. I. *La mortification continuelle.* Christus n. 9 (Paris 1956) 17-38.

Doctrine ignatienne de l'abnégation.

464. - Del Valle, Florentino, S. I. *Sentido social en san Ignacio.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 149-172.

465. - Dirks, G., S. I. *Saint Ignace de Loyola, maître spirituel.* Revue du Clergé africain 11 (Mayidi 1956) 387-395.

466. - Dumeige, Gervais, [S. I.] *Lettres d'Ignace de Loyola à François Borgia.* Traduites et commentées. La Table ronde, n. 106 (Paris 1956) 91-101.

467. - Durao, Paulo, S. I. *S. Inácio de Loyola. No IV Centenário da sua morte. 1556-1956.* Porto (Livraria Apostolado da Imprensa), 1956, 12°, 169 p., ill.

L'auteur réunit dans ce volume cinq articles (dont quatre sont signalés ici, aux numéros suivants, et un a été signalé dans la bibliographie de l'année précédente, n. 318), tous écrits pendant l'année jubilaire et publiés dans la revue : *Brotéria.* Il les a fait précéder par une esquisse biographique du saint : *A trajectória de uma vida,* p. 7-37.

468. - Id. *A Espiritualidade de S. Inácio.* Brotéria 62 (Lisboa 1956) 5-24.

469. - Id. *Itinerário espiritual de S. Inácio.* Brotéria 62 (Lisboa 1956) 513-522.

470. - Id. *Presenças femininas na vida de S. Inácio.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 5-15.

471. - Id. *A Psicologia de S. Inácio.* Brotéria 61 (Lisboa 1955) 353-369.

472. - Eder, Karl. *Ignatius von Loyola. Versuch einer inneren Entwicklung.* Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 248-264.

473. - Elizalde, Ignacio de, S. I. *San Ignacio de Loyola y el antiguo teatro jesuítico.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 289-304.

474. - Id. *San Ignacio de Loyola en la poesía española del siglo XVII.* AHSI 25 (1956) 201-240.

475. - Elorduy, Eleuterio, S. I. *San Ignacio pensador.* Pensamiento 12 (Madrid 1956) 255-282.

476. - Englander, Clara. *Ignatius persönlich.* Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 265-276.

477. - ENGLANDER, Clara. *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordensstifter und sein Sekretär.* Regensburg (Fr. Pustet), 1956, 8°, 313 p., 3 pl.
CR. Benedikt. Monatschrift 32 (Beuron 1956) 247 ; Ons geest. erf 30 (1956) 324-325 (L. M.) ; Rev. jav. 45 (1956) 191-192 (D. R.) ; Geist u. Leben 29 (1956) 317-318 (I. Grotz). Nous en rendrons compte prochainement.

478. - ESCOBAR, Alfonso, S. I. *San Ignacio de Loyola, el abanderado de la mayor gloria de Dios.* México (Buena prensa), 1956, 16°, 94 p.

479. - FARROW, John. *Saint Ignace de Loyola.* Dans : Clare Boothe LUCE. *Les saints que nous aimons.* (Paris, Amiot, 1954) 155-163.
Traduction de l'article signalé dans l'AHSI 22 (1953) 737, n. 560. Traduction allemande dans : *Heilige für heute.* (Recklinghausen, Paulus Verlag, 1953) ; traduction néerlandaise dans : *Heiligen voor nu.* (Antwerpen, Sheed and Ward, 1954).

480. - FERNÁNDEZ, Joaquín R. *Reflexiones sobre san Ignacio de Loyola y el humanismo.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 47-56.

481. - FERRAZ, A., S. I. *Estrutura dos « Exercícios » Inacianos.* Lumen 20 (Lisboa 1956) 476-490.

482. - FESSARD, Gaston, [S. I.] *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola.* Paris (Aubier), 1956, 8°, 367 p.
CR. Études 290 (1956) 296 (H. Holstein) ; Brotéria 63 (1956) 355-356 (P. Durão).

483. - FIDÈLE DE ROS O. F. M. Cap. *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour.* AHSI 25 (1956) 351-379.
Voir le numéro suivant.

484. - ID. *Saint Ignace et Alonso de Madrid.* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 196-214.

485. - FILOGRASSI, G., S. I. *Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 391-416.

486. - FURLONG, Guillermo, [S. I.] *San Ignacio de Loyola en la iconografía rioplatense.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 63-72.

487. - GAIFFIER, Baudouin de, S. I. *Une collaboration fraternelle. La dissertation sur S. Ignace par les Pères Jean et Ignace Pinius dans les « Acta Sanctorum ».* AHSI 25 (1956) 179-189.

488. - GANSS, George E., S. I. *Saint Ignatius the Educator, Guide amid Contemporary Problems.* AHSI 25 (1956) 598-612.

489. - GARCÍA MARTÍNEZ, Fidel. *La técnica ignaciana en la formación de la voluntad.* Miscelánea Comillas 25 (1956) 9-23.

490. - GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, S. I. *La figura histórica de san Ignacio de Loyola a través de cuatro siglos.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 45-70.

491. - ID. *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado.* Primera edición del Centenario patrocinada por los Ayuntamientos de Guipúzcoa. - Zaragoza (Hechos y dichos), 1956, 8°, 463 p., 6 pl.
CR. AHSI 25 (1956) 618-620 (A. Martini) ; Sal terrae 44 (1956) 455 (I. M. A.) ; Razón y fe 154 (1956) 114-115 (E. Rey).

492. - García Villoslada, Ricardo, S. I. *Rasgos característicos de la « Devotio moderna »*. Manresa 28 (Madrid 1956) 315-350.
Parallèle entre la spiritualité de S. Ignace et la « Devotio moderna ».

493. - Gestel, G. van, S. I. *Loyola en de Jezuïetenorde*. Utrecht-Antwerpen (Spectrum), 1956, 8°, 239 p.
CR. AHSI 25 (1956) 624-626 (E. Lamalle); Streven 10 (1956) 89 (J. van Heugten).

494. - Giuliani, Maurice, S. I. *Qu'attendait saint Ignace des Exercices?* Christus 3 (Paris 1956) 171-188.

495. - González, Luis, S. I. *El primer tiempo de elección según san Ignacio*. Madrid (Ed. Studium), 1956, 8°, 237 p. (= Biblioteca de Ejercicios, 1).
Nous en rendrons compte prochainement.

496. - Görres, Albert. *Ueber die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola*. Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 283-289.

497. - Granero, José M., S. I. *La espiritualidad de san Ignacio* (*Estudio de síntesis*). Manresa 28 (Madrid 1956) 489-514.

498. - Id. *Nuevos derroteros* (*Estudio sobre la conversión de S. Ignacio*). Manresa 28 (Madrid 1956) 31-56.

499. - Id. *Posición de san Ignacio ante las gracias preternaturales*. Manresa 28 (Madrid 1956) 253-276.

500. - Id. *San Ignacio de Loyola. Explicación carismática de su personalidad y de su obra*. Arbor 34 (Madrid 1956) 1-27.

501. - Id. *Sentir con la Iglesia* (*Ambientación histórica de unas famosas reglas*). Miscelánea Comillas 25 (1956) 203-233.

502. - Guillermou, Alain. *La vie de saint Ignace de Loyola*. Postface de Charles Larère S. I. - Paris (Éd. du Seuil), 1956, 8°, 276 p., 1 pl.
CR. AHSI 25 (1956) 623 (I. Iparraguirre); Études 291 (1956) 135-136 (H. Holstein); Rev. de l'univ. Laval 11 (1956) 94 (F. S.); Rev. nouv. 24 (1956) 354 (L.-E. H.).

503. - Haas, Adolf, S. I. *Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch*. Dans: F. Wulf. *Ignatius von Loyola*. (Würzburg 1956) 183-221.

504. - Hernández, Eusebio, S. I. *La discreción de espíritus en los Ejercicios de S. Ignacio*. Manresa 28 (Madrid 1956) 233-252.

505. - Id. *La elección de los Ejercicios de san Ignacio*. Miscelánea Comillas 25 (1956) 115-186.

506. - Hornedo, Rafael María de, S. I. *Tallas ignacianas de Gregorio Fernández y sus imitadores*. Razón y fe 153 (Madrid 1956) 305-330.

507. - Id. *La « vera effigies » de san Ignacio*. Razón y fe 154 (Madrid 1956) 203-224, 1 pl.

508. - Iparraguirre, Ignacio, S. I. *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y de hombre en san Ignacio de Loyola*. Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 343-361.

509. - IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *Eficiencia apostólica y realismo de san Ignacio.* Hechos y dichos 32 (Zaragoza 1956) 510-522.

510. - ID. *Fuentes y estudios de la espiritualidad ignaciana.* Manresa 28 (Madrid 1956) 7-28.

511. - ID. *San Ignacio y la regeneración social.* Estudios centroamericanos 11 (San Salvador 1956) 344-350.

512. - ID. *Visión ignaciana de Dios.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 366-390.

513. - IRIARTE, Joaquín, S. I. *Loyola ante la intelectualidad no-católica.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 71-96.

514. - ID. *Loyola y la espiritualidad seglar en sus modernas exigencias.* Manresa 28 (Madrid 1956) 293-312.

515. - IRIARTE, Mauricio de, S. I. *La personalidad de Ignacio vista en sus valoraciones.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 23-44.

516. - ID. *Un doble encuentro decisivo para Ignacio.* Manresa 28 (Madrid 1956) 57-70.

517. - ITURRIOZ, J., S. I. *La perennidad de san Ignacio.* Hechos y dichos 32 (Zaragoza 1956) 523-546.

518. - JEREZ, Hipólito, S. I. *Alegría ignaciana.* Revista javeriana 45 (Bogotá 1956) 32-41.

519. - ID. *Iñigo de Loyola : su perfil humano.* 2ª edición. - Bilbao (« Mensajero del Corazón de Jesús »), 1956, 12°, 392 p.

En laissant sans changement les 16 brefs essais de la première édition, parue sous le titre : *Ternuras ignacianas* (Bogotá 1941), l'auteur a inséré, dans cette édition, un nouveau chapitre : *Un santo agradecido* (p. 329-360).

520. - ID. *Un hogar y unos hermanos.* Revista javeriana 46 (Bogotá 1956) 28-36.

521. - JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero. *La espiritualidad ignaciana y la espiritualidad contemporánea.* Manresa 28 (Madrid 1956) 479-486.

522. - KELLY, Hugh, S. I. *St Ignatius and the Spiritual Exercices.* Studies 45 (Dublin 1956) 275-284.

523. - KLAAS, B. S. *San Ignacio de Loyola y el servicio social.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 57-62.

524. - KÖSTER, Wilhelm, S. I. *Loyolas anda.* [L'esprit de Loyola.] - Credo 37 (Stockholm 1956) 99-104.

525. - LABURU, J. A. de, S. I. *La salud corporal y san Ignacio de Loyola.* 2ª edición. - Bilbao (« Mensajero del Corazón de Jesús »), 1956, 12°, 152 p.

La première édition a été signalée dans l'AHSI 8 (1939) 360, n. 355, et recensée ibid. 340-341.

526. - LA CRUZ MOLINER, José M. de, O. C. D. *Los escrúpulos y las tentaciones en la vida y doctrina de S. Ignacio.* Manresa 28 (Madrid 1956) 213-230.

527. - LAFARGE, John, S. I. *Ignatius Loyola and our Times.* Thought 31 (New York 1956) 165-186.

528. - LARRAÑAGA, Victoriano, S. I. *Los estudios superiores de san Ignacio en Paris, Bolonia y Venecia.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 221-242.

En traduction française : *Les études supérieures de saint Ignace à Paris, Bologne, Venise.* Entre nous n. 196 (Paris 1956) 27-43.

529. - ID. *La revisión total de los Ejercicios por san Ignacio, ¿ en París, o en Roma ?* AHSI 25 (1956) 396-415.

530. - ID. *S. Ignacio de Loyola y S. Juan de la Cruz : convergencias y divergencias.* Revista de espiritualidad 15 (Madrid 1956) 138-151, 261-276.

531. - ID. *Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana a través de su libro de los Ejercicios.* Miscelánea Comillas 25 (1956) 235-266.

532. - LEFÈVRE, André, S. I. *Direction et discernement des esprits selon saint Ignace.* Nouvelle revue théologique 78 (Louvain 1956) 673-686.

533. - LETURIA, Petrus de, S. I., et BATLLORI, Michael, S. I. *Documenta duo vaticana de familia Loyola atque de sancto Ignatio.* AHSI 25 (1956) 15-26.

534. - LIUIMA, A., S. I. « *Deuoçión como rúbea* » *in sancti Ignatii ephemeride spirituali.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 530-541.

535. - LLANOS, José María, S. I. *San Ignacio y la juventud.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 285-288.

536. - LOPETEGUI, León, S. I. *Influjo de san Ignacio en las misiones e ideas misionales de su tiempo.* Siglo de las misiones 43 (Bilbao 1956) 11-13.

537. - LOYOLA, Ignacio de. *Diario Espiritual.* Edición manual en el IV Centenario de su santa muerte 1556-1956. - Comillas (Universidad Pontificia), 1956, 16°, 185 p., ill., 1 fac-similé.

Avec une introduction du P. Camilo María ABAD S. I., pp. 9-57.

CR. AHSI 25 (1956) 637 (M. Batllori) ; Hechos y dichos 32 (1956) 635 ; Razón y fe 154 (1956) 117-118 C. S. de S. M.).

538. - ID. *Der Bericht des Pilgers.* Uebersetzt und erläutert von Burkhart SCHNEIDER S. I. - Freiburg (Herder), 1956, 12°, 190. p.

CR. AHSI 25 (1956) 638 (M. Batllori) ; Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 255 (M. Olphe-Galliard) ; Gregorianum 37 (1956) 654 (W. Bertrams) ; Geist u. Leben 29 (1956) 315 (F. Wulf).

539. - ID. *Le récit du Pèlerin. Autobiographie de saint . . .* Troisième édition entièrement refondue par A. THIRY, S. I. - Louvain (Desclée De Brouwer), 1956, 12°, 152 p., 4 cartes. (=Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 15).

CR. AHSI 25 (1956) 637-638 (M. Batllori) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 766-767 (E. Dupuis) ; Études 291 (1956) 135-136 (H. Holstein) ; Gregorianum 37 (1956) 654-655 (B. Schneider) ; Rev. nouv. 24 (1956) 355 (L-E. Halkin) ; Brotéria 63 (1956) 358 (C. P.).

540. - ID. *Ejercicios espirituales.* Prólogo de Carlos ALDUNATE LYON S. I. - Santiago de Chile (Ed. Del Pacífico), 1956, 12°, 154 p.

Dans la *Presentación de los Ejercicios,* p. 9-32, une esquisse de la structure des Exercices.

541. - Loyola, Ignatius von. *Geistliche Briefe.* Eingeführt von Hugo Rahner [S. I.] Einsiedeln - Zürich - Köln (Benziger), 1956, 8°, 340 p.
CR. AHSI 25 (1956) 633-634 (B. Schneider); Streven 9 (1956) 978 (J. v. Heugten); Geist u. Leben 29 (1956) 315-316 (F. Wulf).

542. - Lynch, William F., S. I. *Saint Ignatius and the « New Theological Age ».* Thought 31 (New York 1956) 187-215.

543. - Manzisidor, I. M., S. I. *Gure patroi aundia. Aita san Iñazio'ren bizitza.* [Notre grand Patron. La vie de notre Père S. Ignace.] Azpeitia-Loyola (« Amigos de Loyola »), [1956], 12°, 237 p.
CR. Hechos y dichos 32 (1956) 639-640.

544. - Marañón, Gregorio. *Notas sobre la vida y la muerte de san Ignacio de Loyola.* AHSI 25 (1956) 134-155.

545. - Marcuse, Ludwig. *Ignatius von Loyola. Ein Soldat der Kirche.* Hamburg (Rowohlt), 1956, 12°, 244 p.
CR. Geist u. Leben 29 (1956) 318 (F. Hillig).

546. - Mariz, Luís G., S. I. *Inácio de Loiola.* Rio de Janeiro (Ed. Santa Maria), 1955, 12°, 140 p.
CR. Brotéria 63 (1956) 358 (C. P.).

547. - Marobin, Luiz, S. I. *O fim da Criação em Sto. Inácio de Loyola.* Estudos (Pôrto Alegre 1956) n. 2, 47-56.

548. - Martindale, C. C., S. I. *Ignatiana.* Blackfriars 37 (London 1956) 292-297.

549. - Martini, Angelo, S. I. *S. Ignazio di Loyola.* Genova (Stringa), 1956, 12°, 56 p., ill.
CR. AHSI 25 (1956) 622-623 (I. Iparraguirre).

550. - Id. *Sant'Ignazio di Loyola e l'educazione della gioventù.* Civiltà cattolica (Roma 1956) I, 147-160.

551. - Martins, Abílio. *Um Centenário e uma devassa.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 16-26.

552. - Martins Terra, J. E. *Santo Inácio de Loiola e a Medianeira.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 27-47.

553. - Mateos, Francisco, S. I. *Los Loyola en América.* I. *En los tiempos heróicos de la conquista.* Razón y fe 154 (Madrid 1956) 60-76.

554. - Id. *Los Loyola en América.* II. *Dos sobrinos de san Ignacio, uno gobernador y otro obispo.* Razón y fe 154 (Madrid 1956) 153-176.

555. - Id. *Pensamiento ignaciano sobre misiones de América.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 129-148.

556. - Matt, Leonard von, e Rahner, Hugo, S. I. *Ignazio di Loyola.* Traduzione italiana di Angelo Martini S. I. - Genova (Stringa), 1955, gr. 8°, 336 p., ill.
Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 24 (1955) 511, n. 328.
CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori); Civiltà catt. (1955) IV, 674-675.

557. - Id. *Ignace de Loyola.* (Traduit en français par un groupe de Pères et Frères jésui-

tes de l'Assistance de France.] - Bruges-Paris (Desclée De Brouwer), 1956, 8°, 336 p., ill.

CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori) ; Rev. du clergé africain 11 (1956) 305 (L. Denis) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 768 (A. Thiry) ; Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 642-643 (F. Claeys Bouuaert).

558. - Matt, Leonard von, en Rahner, Hugo, S. I. *Ignatius van Loyola.* Nederlandse bewerking van Fr. van Bladel S. I. - Brugge (Desclée De Brouwer), 1956, gr. 8°, 336 p., ill.

CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori) ; Collect. mechlin. 26 (1956) 420 (R. Snoeks); Ons geest. erf. 30 (1956) 217 (L. M.) ; Streven 9 (1956) 976 (A. Deblaere).

559. - Id. *Ignacio de Loyola.* Pórtico y versión E. Larracoechea S. I. - Bilbao (Desclée De Brouwer), 1956, gr. 8°, 347 p., ill.

CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori) ; Estudios centroamer. 11 (1956) 388 (S. S.) ; Sal terrae 44 (1956) 454 (A. Santos) ; Razón y fe 154 (1956) 115-116 (P. Meseguer) ; Rev. de espirit. 15 (1956) 376 (J. Bosco de J. Sacramentado).

560. - Id. *St. Ignatius of Loyola. A Pictorial Biography.* - Translated from the German by John Murray S. I. - London (Longmans, Green and Company), 1956, gr. 8°, [vi]-[106]-226 p., ill.

CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori) ; Month 16 (1956) 48-50 (V. Clifton) ; Studies 45 (1956) 343 (J. Ryan).

561. - Id. *Inácio de Loyola.* Tradução de Lucia J. Villela. - S. l. (Desclée De Brouwer), 1956, gr. 8°, 336 p., ill.

CR. AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori).

562. - Maynard, Theodore. *St. Ignatius and the Jesuits.* New York (Kenedy and Sons), 1956, 8°, 213 p.

CR. America 95 (New York 1956) 427 (J. J. O'Connor); Woodstock Letters 85 (1956) 354 (J. J. Hennesey).

563. - Miller, Josef, S. I. *Zur ignatianischen Gehorsamslehre. Ein Beitrag zum Ignatius-Jahr 1956.* Theologisch-praktische Quartalschrift 104 (Linz 1956) 193-213.

564. - Moereels, L., S. I. *Sint Ignatius en O. L. Vrouw van een Goed Hart.* Ons geestelijk erf 30 (Antwerpen 1956) 191-202.

565. - Id. *Lofrede of St Ignatius in 1656 door N. van Couwerven, abt van St.-Michielsabdij.* Ons geestelijk erf 30 (Antwerpen 1956) 244-280.

566. - Mondrone, Domenico, S. I. *Ignazio di Loyola : il Santo.* Rivista di vita spirituale 10 (Roma 1956) 69-77.

567. - Muñoz, Jesús, S. I. *Lo psicológico en la espiritualidad ignaciana.* Manresa 28 (Madrid 1956) 135-150.

568. - Nicolau, Miguel, S. I. *¿ Cómo enseña san Ignacio la oración ?* Manresa 28 (Madrid 1956) 169-182.

569. - Id. *La oración de san Ignacio. Fórmulas que la expresan.* Manresa 28 (Madrid 1956) 91-104.

570. - Id. *Perfil espiritual de san Ignacio de Loyola.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 7-22.

571. - Ó Catháin, Seán, S. I. *A Founder of Schools.* Studies 45 (Dublin 1956) 295-306.

572. - OESTERLE, John A. *St. Ignatius on Education.* New Scholasticism 30 (Washington 1956) 224-231.

A propos de l'ouvrage de G. E. Ganss : *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University*, signalé dans l'AHSI 24 (1955) 511, n. 320.

573. - OLAZARÁN, Jesús, S. I. *Confianza cristiana y Ejercicios de san Ignacio de Loyola.* Manresa 28 (Madrid 1955) 183-212.

574. - OLÓZAGA, Juan de. *Un hermano de san Ignacio desconocido hasta ahora.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 275-284.

575. - OLPHE-GALLIARD, M., S. I. *Les Exercices spirituels et la liturgie.* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 225-236.

576. - ID. *Saint Ignace de Loyola, maître spirituel.* Revue d'ascétique et de mystique 32 (Toulouse 1956) 113-127.

577. - O'SULLIVAN, Donal, S. I. *Ignatius of Loyola : the Man, the Saint, the Founder.* Studies 45 (Dublin 1956) 257-274.

578. - PACHECO, J. M., S. I. *Sermón de san Ignacio de Loyola.* Revista javeriana 46 (Bogotá 1956) (26)-38).

Courte introduction et texte du sermon du P. Jean de Toro, publié en 1644.

579. - PAPÀSOGLI, Giorgio. *Sant'Ignazio di Loyola.* Seconda edizione. - Roma (Ed. Paoline), 1956, 8°, 517 p.

La 1e édition a été signalée dans l'AHSI 24 (1955), 512, n. 332.

CR. AHSI 25 (1956) 621 (I. Iparraguirre) ; Nouv. rev. théol. 78 (19569) 76 (A. Thiry).

580. - PEREIRA GOMES, J., [S. I.] *Uma carta de Santo Inácio para D. Isabel de Braganca.* Brotéria 63 (Lisboa 1956) 48-55.

581. - PÉREZ-ARREGUI, Juan María, S. I. *San Ignacio en Azpeitia. Monografía histórica.* Prólogo de D. Carmelo de Echegaray. 2a edición. Con « In Memoriam » de D. Ignacio Pérez-Arregui y epílogo de José de Arteche. - Zarauz (Ed. Icharopena), 1956, 8°, XXXVI-190 p.

CR. AHSI 25 (1956) 627-628 (I. Iparraguirre).

582. - PÉREZ RUIZ, Francisco, S. I. *La gloria de Dios fin del hombre. Trascendencia teológica de un tema ignaciano.* Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 415-422.

583. - PETERS, Willem A. M., S. I. *Richard Whitford and St. Ignatius' Visit to England.* AHSI 25 (1956) 328-350.

584. - ID. *De kadaver-gehoorzaambeid van Sint Ignatius.* Streven 9 (Amsterdam 1956) 889-897.

585. - ID. *St. Ignatius in England.* Month N. S. 16 (London 1956) 21-29.

586. - PHILLIPSON, Wulstan. *St. Ignatius and Montserrat.* Month N. S. 16 (London) 1956) 42-44.

587. - PICARD, Robert, S. I. *Saint Ignace et l'apostolat intellectuel.* Sciences ecclésiastiques 8 (Montréal 1956) 267-283.

588. - PINARD DE LA BOULLAYE, Henry, S. I. *Sentir, sentimiento, sentido dans le style de saint Ignace.* AHSI 25 (1956) 416-430.

589. - Pita, Enrique B., [S. I.] *Los Ejercicios espirituales ignacianos y el existencialismo.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 27-30.

590. - Pou y Martí, José M., O.F.M. *El culto de san Ignacio en Guipúzcoa, según los documentos del Archivo de la Embajada española cerca de la Santa Sede.* AHSI 25 (1956) 190-200.

591. - Przywara, Erich, [S. I.] *Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola.* Frankfurt-Main (J. Knecht), 1956, 8°, 149 p.

Titres des 4 études : *Spanisches Theologumenon*, p. 11-30. *Ikon Ignatius*, p. 31-70. *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu*, p. 71-105. *Augustinisch und Ignatianisch*, p. 107-149.

CR. AHSI 25 (1956) 629-631 (I. Iparraguirre).

592. - Puig, Ignacio, S. I. *San Ignacio de Loyola y Barcelona.* Monografía histórica publicada con motivo del cuarto centenario de la muerte del santo. 1556-1956. - Barcelona (« Ibérica »), 1955, 12°, 153 p., ill.

CR. Sal terrae 44 (1956) 456 (A. Santos) ; Hechos y dichos 32 (1956) 636 ; Razón y fe 154 (1956) 118 (C. S. de S. M.).

593. - Id. *San Ignacio en Montserrat : la vela de las armas.* Barcelona (« Ibérica »), 1956, 12°, 143 p., ill.

CR. Sal terrae 44 (1956) 456 (A. Santos) ; Hechos y dichos 32 (1956) 636 ; Razón y fe 154 (1956) 118 (C. S. de S. M.).

594. - Purcell, Mary. *The First Jesuit, St. Ignatius Loyola.* Dublin (M. H. Gill and Son), 1956, 8°, 387 p., 8 pl.

CR. AHSI 25 (1956) 621-622 (I. Iparraguirre) ; Studies 45 (1956) 342-342 (J. Ryan).

595. - Quera, Manuel, S. I. *El rapto de S. Ignacio en Manresa.* Revista de espiritualidad 15 (Madrid 1956) 27-44.

596. - Id. *San Ignacio legislador de la Compañía de Jesús.* Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 363-390.

597. - Quiles, Ismael, [S. I.] *Ignacio de Loyola, espíritu moderno.* Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 31-46.

598. - Quirl, Peter, S. I. *Ignatius von Loyola, Stifter des Jesuitenordens. Lebensbild.* Köln (Luthe-Druck), 1956, 8°, 44 p.

599. - Rahner, Hugo, S. I. *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual.* Santander (Sal terrae), 1955, 12°, 122 p.

CR. Rev. de espiritualidad 15 (1956) 237-238 (Santiago de S. José) ; Brotéria 63 (1956) 105 (P. Durão) ; Hechos y dichos 32 (1956) 640 (A. de A. O.). Razón y fe 154 (1956) 116-117 (J. L. Micó Buchón).

600. - Id. *Inácio de Loyola, homem da Igreja.* Tradução portuguesa de José Maria Cabral Ferreira S. I. e José Alfredo de Souza Monteiro S. I. - Porto (Livraria Tavares Martins), 1956, 12°, 189 p.

Traduction espagnole (voir n. précédent) et portugaise de l'étude érudite du P. Rahner : *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (signalée dans l'AHSI 17 [1948] 267, n. 309 ; la traduction française, ibid. n. 310), où il analyse, avec une profonde connaissance de l'histoire ecclésiastique et des problèmes spirituels, les éléments du caractère spirituel de S. Ignace et les traits caractéristiques de sa spiritualité, tels qu'ils apparaissent dans les Exercices.

601. - RAHNER, Hugo, S. I. *Ignatius und die Bekehrung der Doña Isabel Briceño. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Protestantismus.* AHSI 25 (1956) 99-118.

602. - ID. *Ignatius und sein Germanicum.* Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum Hungaricum, Mai 1956, p. 3-25.

603. - ID. *Ignatius von Loyola. 1491-1556.* Der Sendbote des Herzens Jesu 86 (Innsbruck 1956) 9-11, 30-33, 58-61, 78-80, 102-105, 126-128.

604. - ID. *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.* Freiburg (Herder), 1956, 8°, XXIV-648 p., 16 pl.

CR. AHSI 25 (1956) 635-637 (B. Schneider) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 767 (A. Thiry) ; Vie spirit. 95 (1956) 214-215 (H. Bernard-Maitre) ; Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 249-252 (M. Olphe-Galliard) ; Ons geest. erf. 30 (1956) 322-324 (L. Moereels) ; Benedikt. Monatschrift 32 (1956) 345-346 ; Month 16 (1956) 110-114 (J. Brodrick) ; Streven 9 (1956) 976-977 (R. Hostie) ; Blackfriars 37 (1956) 322-324 (J. Brodrick) ; Gregorianum 37 (1956) 655-656 (B. Schneider) ; Geist u. Leben 29 (1956) 316 (F. Wulf) ; Z. f. schweiz. Kirchengesch. 50 (1956) 295-297 (L. Waeber).

605. - ID. *Ignatius von Loyola und Philipp Neri.* Dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 55-80.

606. - ID. *Ignazio di Loyola e il discernimento degli spiriti.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 3-8.

607. - ID. *Der kranke Ignatius.* Stimmen der Zeit 159 (München 1956) 81-90.

608. - ID. *Der Mann aus Feuer. Zur 400jährigen Wiederkehr des Todestages des Ignatius von Loyola. 1556-1956.* Die kath. Missionen 75 (Bonn 1956) 3-7.

609. - ID. *Notes on the Spiritual Exercises.* Woodstock Letters 85 (1956) 281-336.

610. - ID. *Der Tod des Ignatius.* Stimmen der Zeit 158 (München 1956) 241-253.

611. - ID. « *Werdet kundige Geldwechsler !* » *Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 444-433. Aussi dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 301-341.

612. - RAHNER, Karl, S. I. *Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam.* Stimmen der Zeit 158 (München 1956) 253-267.

613. - ID. *Die ignatianische Logik der existenziellen Erkenntnis. Ueber einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius.* Dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 343-405.

614. - ID. *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit.* Dans : ID. *Schriften zur Theologie.* Band III. *Zur Theologie des geistlichen Lebens.* (Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956) 329-348.

Reproduction de l'article signalé dans l'AHSI 7 (1938) 347, n. 450.

615. - RAMBALDI, Giuseppe, S. I. *Christus heri et hodie.* (*Temas cristológicos en el pensamiento ignaciano*). Manresa 28 (Madrid 1956) 105-120.

616. - ID. « *Pedir crescido y intenso dolor* ». *Note sulla dottrina del peccato in S. Ignazio.* Gregorianum 37 (Roma 1956) 507-529.

617. - RECONDO, José María, S. I. *Iñigo de Loyola en la fortaleza mayor de Santiago.* Príncipe de Viana 17 (Pamplona 1956) 39-78, 3 pl.

618. - ID. *Itinerario de Iñigo de Loyola herido : Pamplona-Loyola, 1521.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 205-220.

619. - REDLICH, Virgil. *Benedikt und Ignatius.* Benediktinische Monatschrift 32 (Beuron 1956) 265-274.

620. - REGATILLO, F., S. I. *San Ignacio, precursor de la ley de la comunión frecuente.* Sal terrae 44 (Santander 1956) 417-427.

621. - REGOUTSOS, Seb., [S. I.] *Ignatios Logiola.* S. l. (Ant. Possolatos), [1956], 8°, 206 p. (= Bibliothêkê « Pneuma kai Zoê », 2) [en grec].

622. - REY, Eusebio, S. I. *San Ignacio de Loyola y el problema de los « cristianos nuevos ».* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 173-204.

623. - REY, Juan, S. I. *Espíritu ignaciano.* Santander (Sal terrae), 1956, 16°, 214 p., ill.

624. - RICARD, Robert. *Deux traits de l'expérience mystique de saint Ignace.* AHSI 25 (1956) 431-436.

625. - RICHTER, Friedrich. *Maarten Luther en Ignatius van Loyola.* Antwerpen ('t Groeit), 1956, 8°, 288 p.
Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 24 (1955) 512, n. 336.
CR. Streven 9 (1956) 977-978 (J. v. Heugten).

626. - ID. *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales.* Traducción de Constantino RUIZ-GARRIDO. - Madrid (Ed. FAX), 1956, 8°, XXIX-351 p.

627. - ID. *Martin Lutero e Ignazio di Loyola, esponenti di due mondi spirituali.* Traduzione di Piero BRANCOLI. - Roma (Ed. Paoline), 1956, 8°, 254 p. (= Tempi e Figure, 7).

628. - RODOLICO, N. *Romanità di sant'Ignazio.* Nuova antologia 467 (Roma 1956) 33-40.

629. - ROGGEN, Nicholas, S. I. *The Spiritual Exercices of St. Ignatius and Seventeenth Century Religious Poetry in England.* Sophia 5 (Tokyo 1956) 135-160 [en japonais].

630. - ROUQUETTE, Robert, [S. I.] *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVIe siècle.* Études 290 (Paris 1956) 18-40.

631 - ROY, Lucien, S. I. *Faut-il chercher la consolation dans la vie spirituelle ? Saint Ignace de Loyola et saint Jean de la Croix.* Sciences ecclésiastiques 8 (Montréal 1956) 109-170.

632. - ROYO MARÍN, Antonio, O. P. *La espiritualidad de san Ignacio comparada con la dominicana.* Manresa 28 (Madrid 1956) 385-398.

633 - RUBIÓ, Jordi. *Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500 y 1530.* AHSI 25 (1956) 317-327.
Le même auteur, dans son article, *Carta de privilegis de Juli II als confrares de la*

Mercè, Analecta sacra tarraconensia 28 (1955) 425-441 (=Collectanea E. Serra Buixó), y a ajouté le *Spill de la vida religiosa* (Barcelone, J. Rosenbach, 1515), traduit en espagnol sous le titre de *El desoso*. [M. Batllori S. I.]

634. - RUSK, Robert R. *The Doctrines of the Great Educators*. Revised and enlarged. - London (Macmillan and Co.), 1955, 8°, VII-311 p.
Voir : Chap. IV. *Loyola*, p. 63-86.
CR. AHSI 25 (1956) 632-633 (G. E. Ganss).

635. - RYAN, E. A., S. I. *The Career of Ignatius Loyola*. American Ecclesiastical Review 134 (Washington 1956) 289-303.

636. - SABATER, José, S. I. *Analogías doctrinales entre S. Ignacio y Ramón Llull*. Manresa 28 (Madrid 1956) 371-384.

637. - SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Una apología olvidada de san Ignacio y de la Compañía de Jesús por fray Domingo de Valtanás O. P.* AHSI 25 (1956) 156-178.

638. - SCHAACK, J., S. I. *Saint Ignace, prêtre*. Nouvelle revue théologique 78 (Louvain 1956) 243-261, 388-401.

639. - SCHNEIDER, Burkhart, S. I. *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes*. AHSI 25 (1956) 488-513.

640. - SEVERUS, Emmanuel v., O. S. B. *Der heilige Ignatius als Lehrer des betrachtenden Gebetes*. Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 277-283.

641. - SIERRA, Vicente D. *San Ignacio de Loyola, apóstol de la libertad*. Estudios n. 476 (Buenos Aires 1956) 73-77.

642. - SLEYFFERS, J., S. I. *De missiegedachte van sint Ignatius van Loyola en de Compagnie van Jezus*. Missiewerk 35 (Nijmegen 1956) 129-139.

643. - SMYTH, Kevin, S. I. *A Man under Authority : St Ignatius and Obedience*. Studies 45 (Dublin 1956) 285-294.

644. - SOLA, Sabino, S. I. *En torno al castellano de san Ignacio*. Razón y fe 153 (Madrid 1956) 243-274.

645. - SOLANO, J., S. I. *El carácter de «oposición» en el seguimiento de Cristo*. Gregorianum 37 (Roma 1956) 484-506.

646. - ID. *Fundamentos neotestamentarios y dogmáticos de la espiritualidad ignaciana*. Manresa 28 (Madrid 1956) 123-134.

647. - ID. *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en san Ignacio*. Estudios eclesiásticos 30 (Madrid 1956) 325-342.

648. - STAEHLIN, Carlos María, S. I. *Breve vida de san Ignacio de Loyola*. México (Buena prensa), 1956, 16°, 61 p.

649. - ID. *Lo nuevo y lo viejo en lo ignaciano*. Razón y fe 153 (Madrid 1956) 97-108.

650. - STIERLI, Josef, [S. I.] *Eine heilige Freundschaft*. Der grosse Entschluss 11 (Wien 1956) 246-250.
Sur l'amitié entre S. Ignace et S. François-Xavier.

651. - STIERLI, Josef, S. I. *Das ignatianische Gebet. « Gott suchen in allen Dingen »*. Dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola*. (Würzburg 1956) 151-182.

652. - ID. *In der Schule des heiligen Ignatius*. Der grosse Entschluss 11 (Wien 1955-56) 154-158.

Sur la méthode d'éducation que le saint a suivi dans la formation des ses compagnons et des premiers jésuites.

653. - ID. *Petrus Canisius und Ignatius von Loyola*. Der grosse Entschluss 11 (Wien 1956) 298-302, 348-350.

654. - ID. *Der Tod des hl. Ignatius*. Der grosse Entschluss 11 (Wien 1955-56) 502-594.

Traduction de la lettre de J. de Polanco (6 août 1556).

655. - SUQUÍA, Angel. *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del cardenal Gaspar Contarini (1483-1542)*. AHSI 25 (1956) 380-395.

656. - SYRÉ, Otto, S. I. *Ignatius und seine ersten Gefährten*. Jesuiten, Heft 3. Herausgegeben von . . . - Köln (Styria), 1956, 8°, 120 p., 2 pl., 2 cartes.

CR. Geist u. Leben 29 (1956) 319 (H. Bleienstein).

657. - TACCHI VENTURI, Pietro, S. I. *L'umanesimo e il fondatore del collegio romano*. AHSI 25 (1956) 63-71.

658. - TARRÉ, José. *El Retablo de la vida de Cristo compuesto por el Cartujo de Sevilla*. AHSI 25 (1956) 243-253.

659. - THALHAMMER, Dominikus, S. I. *Natur und Gnade in den Exerzitien und Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*. Der grosse Entschluss 11 (Wien 1956) 342-347, 394-399, 438-411, 505-509.

660. - TRUHLAR, K., S. I. *Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius und in der klassischen Mystik*. Gregorianum 37 (Roma 1956) 542-556.

661. - VALLEJO NÁGERA, A. *El « Libro de los Ejercicios » visto por un psicoterapéuta*. Revista de espiritualidad 15 (Madrid 1956) 15-28.

662. - VAN ROO, W. A., S. I. *Law of the Spirit and Written Law in the Spirituality of St. Ignatius*. Gregorianum 37 (Roma 1956) 417-443.

663. - VIANA IRIMO, Luis María, S. I. *Loyola por el Rey*. Valladolid (Librería Casa Martín), 1956, 8°, 262 p.

Une évocation, en partie littéraire, en partie historique, d'Iñigo de Loyola au service du Roi. L'auteur fait revivre le milieu : ce que les Loyola ont fait pour leurs rois, et ce que Iñigo a fait à Arevalo et à Nájera. Il esquisse un portrait physique et psychologique du vassal Iñigo et du roi Charles V. Il revient sur le thème de la dame du saint, et enfin il décrit le passage d'Iñigo au service du roi éternel, sans oublier ce que le pèlerin de Marie a fait pour sa Reine. A signaler la planche (p. 224) qui reproduit une gravure de chirurgie militaire, de 1528, sur la manière d'étendre une jambe brisée. [I. Iparraguirre S. I.]

CR. Razón y fe 154 (1956) 110.

664. - VILLASANTE, Luis, O. F. M. *La espiritualidad ignaciana y la franciscana. Contribución a su estudio comparativo*. Manresa 28 (Madrid 1956) 399-454.

665. - WESSELY, Friedrich. *Die spirituelle Grundhaltung des heiligen Ignatius von Loyola und der heiligen Theresia von Avila.* Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 289-299.

666. - WICKI, Josef, S. I. *Das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen (Indien, Brasilien, Afrika).* AHSI 25 (1956) 119-133.

667. - WOLTER, Hans, S. I. *Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius.* Dans : F. WULF. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 111-150.

668. - WULF, Friedrich, S. I. *Ignatius als Seelenführer.* Dans : ID. *Ignatius von Loyola.* (Würzburg 1956) 13-54.

669. - ID. *Ignatius von Loyola und wir.* Geist und Leben 29 (Würzburg 1956) 242-247.

670. - ZALBA, Marcelino, S. I. *Las Constituciones de la Compañía de Jesús en la historia del derecho de los religiosos.* Razón y fe 153 (Madrid 1956) 109-128.

Luengo, Emmanuel, 1735-1816.

671. - EGUÍA, Constancio, S. I. *Los santos Ignacio y Javier y los jesuítas deportados a Italia por Carlos III. (Extractos del cronista contemporáneo P. Manuel Luengo S. I.).* Miscelánea Comillas 25 (1956) 267-325.

Lugo, Jean de, 1583-1660.

672. - RIJK, Antonius de, S. V. D. *De cognitione immediata motivorum fidei divinae in schola lugoniana.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. - Steyl, 1956, 8°, 75 p.

Magnin, Jean, 1701-1753.

673. - TOBAR DONOSO, Julio. *Un nuevo mapa de misiones ecuatorianas.* Boletín de la Academia nacional de historia 35 (Quito 1955) 72-115.

Biographie du P. Jean Magnin, et reproduction de son *Breve descripción* des pays voisins de l'Amazone avec sa carte. D'après : Índ. hist. esp. 2 (1956) 466, n. 11189.

Mai, Ange, 1782-1854, jésuite jusqu'en 1811 (?)

674. - CREMASCHI, Giovanni. *Contributo all'epistolario di Angelo Mai.* Bergomum (Bergamo 1955) n. 4, 43-47.

675. - LAZZARINI, Andrea. *Angelo Mai in Orvieto (da fonti archivistiche inedite).* Bollettino dell'Istituto storico artistico orvietano 10 (Orvieto 1954) 30-36.

676. - RAOSS, Mariano. *A proposito del primo volume dell'Epistolario di Angelo Mai.* Bergomum (Bergamo 1955) n. 4, 23-42.

A propos du volume signalé dans l'AHSI 24 (1955) 513, n. 345.

677. - TIMPANARO, Sebastiano, jr. *Angelo Mai.* Atene e Roma, N. S. 1 (Messina 1956) 1-34.

Mariana, Jean de, 1536-1624.

678. - AGUILERA, Miguel. *América en los clásicos españoles.* Bogotá (Instituto colombiano de cultura hispánica), 1952, 12°, 180 p.

Voir : *La visión del Padre Juan de Mariana*, p. 145-151.

Marquette, Jacques, 1637-1675.

679. - Reyling, August. *Marquette Controversies.* Quincy (Quincy College), 1954, 4°, 4 p. [lith.]

680. - Steck, Francis Borgia, O.F.M. *Marquette's Alledged Priesthood : A Reply to Ernest J. Burrus, S. I.* Quincy (Quincy College), 1956, 4°, 16 p. [lith].
A propos de l'article signalé dans l'AHSI 24 (1955) 514, n. 355.

Martínez de Ripalda, Jean, 1594-1648.

681. - Ceyssens, L., O. F. M. *Juan Martínez de Ripalda et le troisième volume de son De ente supernaturali (1648).* De gulden passer 33 (Antwerpen 1955) 1-26.

Martins, Ignace, 1530-1598.

682. - Díez-Alegría, José M., [S. I.] *El conimbricense Ignacio Martins S. I. y el concepto de ley de las Lecturas de 1570 en la Universidad de Evora.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 546-553. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

Mascardi, Nicolas, 1624-1672.

Voir au n. 162.

Menestrier, Claude-François, 1631-1705.

683. - Mazon, André, et Cocron, Frédéric. *La Comédie d'Artaxerxès présentée en 1672 au Tsar Alexis par Gregorii le Pasteur.* Texte allemand et texte russe. - Paris (Institut d'études slaves de l'Université de Paris), 1954, 8°, 296 p.
Publication de la première tragédie représentée à Moscou, considérée jusqu'à ce jour comme perdue, retrouvée à la Bibliothèque de la ville de Lyon (Ms 1346). On doit la conservation de ce texte au P. Menestrier, le grand érudit lyonnais (cf. Introduction p. 9-12). [F. de Dainville S. I.]

Merk, Augustin, 1869-1945.

684. - Lyonnet, S., S. I. *Merk (Augustin).* Dictionnaire de la Bible. Supplément, (t. V) fasc. 28 (Paris 1955) 1102-1103.

Molina, Louis de, 1535-1600.

685. - Rabeneck, Iohannes, S. I. *Antiqua legenda de Molina narrata examinatur.* AHSI 24 (1955) 295-326.

686. - Id. *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas.* Scholastik 31 (Frankfurt 1956) 351-369.

Moreau, Edmond, 1572?-1630.

687. - Dainville, François de, S. I. *Un jésuite architecte inconnu. Le Père Edmond Moreau (1572-1630).* XVIIe siècle 5 (Paris 1956) 397-402.

Muriel, Dominique, 1718-1795.

688. - Furlong, Guillermo, S. I. *Domingo Muriel S. I. y su Relación de las Misiones (1766).* Buenos Aires (Librería del Plata), 1955, 8°, 220 p. (= Escritores coloniales rioplatenses, 7).

Nadal, Jérôme, 1507-1580.

Voir au n. 436.

Nóbrega, Emmanuel da, 1517-1570.

Voir aussi au n. 169.

689. - Cortesão, Jaime. *A Fundação de São Paulo, Capital geográfica do Brasil.* Rio de Janeiro (Livros de Portugal), 1955, 8°, 277 p., 4 cartes.
Voir : *O Padre Manuel da Nóbrega funda a aldeia de Piratininga e o colégio de S. Paulo*, p. 197-214.

690. - Ferreira, Tito Lívio. *Da Santo Agostinho ao Padre Manoel da Nóbrega.* Revista da Universidade Católica de São Paulo 7 (1955) 58-62.

691. - Jaeger, Luíz Gonzaga, S. I. *Padre Manuel da Nóbrega S. I.* Anais do Primeiro Congresso de História de Bahia, V (Salvador 1951) 173-190.

O'Callaghan, Roger-T., 1912-1954.

692. - Vogt, E., [S. I.] *In memoriam P. Rogerii T. O'Callaghan S. I.* (1912-1954). Biblica 35 (Roma 1954) 258-259.

Ogilvie, B. Jean, 1580-1615.

Voir aussi au n. 249.

693. - Collins, Thomas. *Martyr in Scotland. The Life and Times of John Ogilvie.* London (Burns and Oates), 1955, 8°, xi-268 p., 3 pl.
Biographie sans prétentions scientifiques, mais contenant des informations plus abondantes que le livre du P. W. E. Brown. Les fréquentes digressions sur l'histoire religieuse de l'Écosse, qui alourdissent un peu le récit dans les premiers chapitres, permettent à l'auteur de parler aussi de l'apostolat d'autres jésuites, notamment N. de Gouda (Goudanus), W. Crichton, R. Persons, J. Gordon Huntly, R. Abercromby etc. L'appendice donne des extraits du procès de béatification. Le livre est illustré de cinq photographies. [A. de Aldama S. I.]
CR. Times Literary Suppl. 55 (1956) 131 ; Brotéria 62 (1956) 491 (M. Almeida) ; Month N. S. 15 (1956) 307 (G. Scott-Moncrieff) ; Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 747 (H. D.).

Osuna, Jean de, 1745- 1818.

694. - Rossi, Giuseppe Carlo. *La Spagna nelle « Notizie letterarie » (Cesena 1791-1792) di Juan de Osuna.* Filologia romanza 3 (Torino 1956) 90-105.

Ovalle, Alphonse de, 1601-1651.

695. - Latsham, Ricardo A. *Un clásico colonial : el Padre Alonso de Ovalle.* Bolívar n. 45 (Bogotá 1955) 853-864.

Páez, Pierre, 1564-1622.

696. - Pankhurst, Sylvia. *Ethiopia : A Cultural History.* With a Foreword by the Rev. Canon John A. Douglas. - Woodford Green, Essex (Lalibela House), [1955], 8°, xxxviii-747 p., 38 fig., 169 pl.
Voir chap. xiv, *P. Pais*, p. 339-358.

Paré, Joseph, 1882-1955.

697. - MIGNAULT, Thomas, S. I. *Le Père Joseph Paré S. I.* L'œuvre des tracts nº 418, Montréal 1956, 12º, 16 p.

Pázmány, Pierre, 1570-1637.

698. - LACKO, Michael, S. I. *Memorandum Ostrihomského arcibiskupa Kardinála Petra Pázmányho rimskej posvätnej Kongregácii šírenia viery o katolickej reštaurácii Uhorska, roku 1622. - Memoriale archiepiscopi strigoniensis Petri cardinalis Pázmány ad Sacram Congregationem de Propaganda Fide, de modo iuvandi religionem catholicam in Hungaria, anno 1622.* Most 3 (Cleveland 1956) 83-93.

Petisco, Joseph, 1724-1800.

699. - PÉREZ GOYENA, Antonio, S. I. *Vindicación de un humanista navarro.* Príncipe de Viana 16 (Pamplona 1955) 363-367.

Picco, Joseph, 1867-1946.

700. - MONDRONE, D., S. I. *Un modello di apostolato capillare. P. Giuseppe Picco S. I.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 261-274.

701. - MONTABONE, Alfonso, S. I. *P. Giuseppe Picco S. I., servo di Dio.* 2ª ed. - Torino (Tip. Canavero), 1955, 16º, 208 p.
CR. Civiltà catt. (1956) III, 194.

Pignatelli, S. Joseph, 1737-1811.

Voir. aussi au n. 252.

702. - AGUDO EZQUERRA, Venancio. *San José Pignatelli.* Madrid (Apostolado de la prensa) 1954, 12º, 165 p.

703. - GENTILE, Egildo. *La famiglia di S. Giuseppe Pignatelli.* Rivista araldica 52 (Roma 1954) 262-269.

704. - NASH, Robert, [S. I.] *Saint of the Displaced: St. Joseph Pignatelli S. I.* Dublin (Gill), 1955, 8º, 43 p.

705. - VARELA, Miguel M., S. I. *Saint Joseph Pignatelli. The Man and His Role.* Woodstock Letters 85 (1956) 33-50.

Poidebard, Antoine, 1878-1955.

706. - MOUTERDE, R., S. I. *In memoriam. Le Père Antoine Poidebard, S. I. (1878-1955). Notice et bibliographie.* Mélanges de l'Université Saint-Joseph 31 (Beyrouth 1954) 315-328.

707. - S[EYRIG], H. *Le R. P. Poidebard.* Syria 32 (Paris 1955) 164-165, portrait.

Polanco, Jean de, 1516-1576.

Voir au n. 477.

Pontes, Melchior de, 1644-1719.

708. - PEDREIRA DE CASTRO, Fernando, S. I. *Padre Belchior de Pontes S. I. O Taumaturgo Paulistano,* Petrópolis (Ed. Vozes), 1956, 12º, 63 p.

Possevino, Antoine, 1533-1611.

709. - COLLURA, Paolo. *Il card. Ludovico de Torres arcivescovo di Monreale (1551-1609). Profilo storico.* Palermo (Scuola linotip. Boccone del Povero), 1955, 4º, 19 p.

Voir : *Lettera del gesuita Antonio Possevino al card. Ludovico,* et *Breve Autografia inviata dal card. Ludovico al Possevino,* p. 18-19.

710. - WOLTER, Hans, S. I. *Antonio Possevino (1533-1611). Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau.* Scholastik 31 (Frankfurt 1956) 321-350.

Poza, Jean-Baptiste, 1588-1659.

711. - GARRIGA, Gabino. *Juan Bautista Poza, jesuita bilbaino.* Boletin del Instituto americano de estudios vascos 6 (Buenos Aires 1955) 42-49.

Pro, Michel-Augustin, 1891-1927.

Voir aussi au n. 252.

712. - ADRO XAVIER [REY STOLLE, Alejandro, S. I.] *Temple ignaciano. Perfil sicológico del Padre Pro.* 2ª edición. - México (Buena prensa), 1955, 8°, 188 p.
Cf. AHSI 10 (1941) 360, n. 373.

Ravignan, Xavier de, 1795-1858.

713. - MARTIN, Jacques Paul. *Le Père de Ravignan journaliste.* Études 289 (Paris 1956) 343-363.

Reindl, Constantin, 1738-1798.

714. - JERGER, Wilhelm. *Constantin Reindl (1738-1798). Ein Beitrag zur Musikgeschichte der deutschen Schweiz im 18. Jahrhundert.* Der Geschichtsfreund 107 (Stans 1954) 206-259.

Rello, François-X., 1877-1955.

715. - MATEOS, Fernando, S. I. *El P. Rello S. I., apostol poliglota.* Siglo de las misiones 43 (Bilbao 1956) 155-159, 163.

Rhodes, Alexandre de, 1591-1660.

716. - SEFFER, J., S. I. *Le catéchisme d'Alexandre de Rhodes.* Missions catholiques N. S. 5 (Paris 1955) 115-120.

Rivero, Jean, 1681-1736.

Voir aussi au n. 180.

717. - GERMÁN ROMERO, Mario. *El Padre Juan Rivero y el «Teatro del desengaño».* Revista javeriana 46 (Bogotá 1956) 37-60.

Reus, Jean-Baptiste, 1868-1947.

718. - SCHWESTER ANGELA. *Gott entflammt ein Herz. Pater Johann Baptista Reus, S. I.* Freiburg/Schw. (Kanisius-Verlag), [1954], 8°, 64 p.

Ricci, Matthieu, 1552-1610.

719. - CRONIN, Vincent. *De wijze man uit het Westen.* Utrecht (De Fontain) - Antwerpen (Sheed and Ward), 1956, 8°, 288.
Traduction de l'ouvrage signalé dans l'AHSI 24 (1955) 518, n. 396.
CR. Streven 9 (1956) 968-970 (J. van Heugten).

720. - D'ELIA, P. M., S. I. *Il metodo di adattamento del P. Matteo Ricci S. I. in Cina.* Civiltà cattolica (Roma 1956) III, 174-182.
A propos de l'ouvrage de J. Bettray : *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China,* signalé dans l'AHSI 24 (1955) 517, n. 394.

721. - D'ELIA, P. M., S. I. *Musica e canti italiani a Pechino (Marzo-Aprile 1601).* Rivista degli studi orientali 30 (Roma 1955) 131-145.

Sur le clavecin que le P. Matthieu Ricci a offert à l'empereur de Chine et sur les chants qu'il a traduits en chinois et présentés à cette occasion.

722. - MASOTTI, Arnaldo. *Sull'opera scientifica di Matteo Ricci.* Estratto dai Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere, Classe di scienze, vol. 85. - Milano, 1952, 8°, 35 p., 1 pl.

723. - WALTER, Gonsalvus, O. F. M. Cap. *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 40 (Münster 1956) 213-218.

Rodrigues, François, 1873-1955.

724. - LEITE, José, S. I., et JUAMBELZ, Jesús, S. I. *P. Francisco Rodrigues.* AHSI 25 (1956) 746-754.

Avec bibliographie complète (60 numéros), p. 748-754.

Rodrigues, Simon, 1510-1579.

725. - WICKI, Josef, S. I. *Zwei Briefe des P. Simon Rodrigues S. I. an Johann III. von Portugal.* AHSI 24 (1955) 327-335.

Rodríguez, S. Alphonse, 1531-1617.

726. - RODRÍGUEZ, Alonso, S. I. *Autobiografía o sea memorial o cuentas de la conciencia.* Escritas por el mismo santo por mandato de sus superiores. Edición transcrita directamente del original y anotada por el R. P. V. SEGARRA S. I. - Barcelona (Ed. Gorgiana), 1956, 8°, 272 p.

Roothaan, Jean-Philippe, 1785-1853.

Voir au n. 287.

Rosa, Henri, 1870-1938.

727. - FIOCCHI, A. M., S. I. *Giovanni Papini e il P. Enrico Rosa S. I.* Civiltà cattolica (Roma 1956) III, 253-267.

Roth, Henri, 1620-1667.

728. - ZIMMEL, Bruno. *Die erste Sanskrit-Grammatik. Die merkwürdigen Schicksale eines verschollenen Manuskripts.* Biblos 5 (Wien 1956) 48-53.

Sur la grammaire sanscrite du P. Henri Roth.

Rots, Michel, 1721-1785.

729. - KUČINSKIS, Stanislaus, S. I. *Mikelis Rots, S. I. (1721-1785).* Dizmtenes Balss (Stockholm 1956) 92-95, 122-124, 171-178, 217-223, 250-254, 284-287.

Biographie du célèbre missionnaire populaire, écrivain et fondateur d'écoles et d'asiles pour les vieux et pour les pauvres.

Rougemont, François de, 1624-1676.

730. - BARTEN, J., S. I. *Franciscus de Rougemont S. I. Een maastrichtse missionaris in het 17e eeuwse China (1624-1676).* Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg 90-91 (1954-1955) 187-197.

Rubio, Antoine, 1548-1615.

731. - Robles, Osvaldo. *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México.* México (M. Porrúa), 1950, 8°, 142 p., 16 pl. (= Biblioteca mexicana, 4).
D'après : Handbook of Latin American Studies 16 (1950) 212, n. 2553; l'auteur consacre le chap. 3 au Père Antoine Rubio.

Rubio Peralta, Joseph-Marie, 1864-1929.

732. - Staehlin, C. M., S. I. *L'apostolo di Madrid. Il P. G. M. Rubio S. I.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 497-506.

Rugi, François, 1595-1658 ?

733. - Pacheco, Juan Manuel, S. I. *¿ Fue un jesuita el fundador de Tumaco ?* Revista javeriana 44 (Bogotá 1955) 219-223.

Saboia de Medeiros, Robert, 1905-1955.

734. - Leme Lopes, Francisco, S. I. *In memoriam. P. Roberto Saboia de Medeiros S. I.* Verbum 12 (Rio de Janeiro 1955) 383-386.

735. - Novais, Germano de. *Adeus, Padre Saboia !* Estudos 15 (Pôrto Alegre 1955) n. 3, 47-54.

736. - Obino, Aldo. *Roberto Saboia de Medeiros, ou o Itinerário filosófico-social de um Jesuíta.* Estudos 15 (Pôrto Alegre 1955) n. 4, 29-37.

Sachsen, Georges von, 1893-1943.

737. - Rothe, Alfred, S. I. *Georg von Sachsen S. I. (1893-1943).* Wichmann Jahrbuch 9-10 (Berlin 1955-56) 121-130.

738. - Schönau, Elisabeth von. *Vom Thron zum Altar. Georg Kronprinz von Sachsen.* Paderborn (F. Schöningh), 1955, 12°, 71 p.

Sailer, Jean-Michel, 1751-1832.

739. - Blanke, Fritz. *Bischof Sailer und Johann Caspar Lavater. Ein Ausschnitt aus der Geschichte des ökumenischen Gedankens.* Zwingliana 9 (Zürich 1952) 431-443.

740. - Engelbert, Kurt. *Johann Michael Sailers Beziehungen zu Breslau.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 8 (Hildesheim 1950) 180-184.

741. - Fischer, Gerard. *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluss evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant.* Freiburg (Herder), 1955, 8°, xvi-226 p. (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 8).
Nous en rendrons compte prochainement.

742. - Henze, Clemens. *War das Urteil des hl. Klemens Hofbauer über Johann Michael Sailer (Frühjahr 1817) ein Irrtum?* Specilegium Historicum 4 (Roma 1956) 113-120.

743. - Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. *Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke.* Nürnberg (Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchen-

geschichte), 1955, 8°, 96 p. (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 29).

CR. Z. f. bay. Kirchengeschichte 24 (1955) 213-214 (P. Schattenmann). Nous en rendrons compte prochainement.

744. - PALMQVIST, Arne. *Evangeliskt sinnad katolicism under ultramontanismens tid.* Kyrkohistorisk Arsskrift 55 (Uppsala 1955) 155-179.

Voir : 3. *En krets lärjungar till Johann Michael Sailer*, et 4. *Nagra Saileärjungars insatser efter studietiden*, p. 165-175.

Sajnovics, Jean, 1733-1785.

745. - ZSIRAÏ, Miklós. *A modern nyelvtudomány magyar úttöröi.* I. *Sajnovics és Gyarmathi.* [Les pionniers hongrois de la linguistique moderne. I. S. et Gy.] - Budapest (Akadémiai Kiadó), 1952, 8°, 55 p.

Sánchez Labrador, Joseph, 1717-1799.

746. - FURLONG, Guillermo, S. I. *La hipoteca de José Sánchez Labrador S. I. (1749-1766). Una crónica desconocida sobre el caballo criollo.* Historia 1 (Buenos Aires 1955) 77-88.

Sandoval, Alphonse, 1576-1652.

747. - SANDOVAL, Alonso de, S. I. *De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en America.* Bogotá (Empresa nacional), 1956, 8°, XXXVII-598 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 22).

Voir : *El Padre Alonso de Sandoval, S. I.*, par le P. Angel VALTIERRA S. I., p. V-XXXVII.

Sarbiewski, Mathias-Casimir, 1595-1640.

748. - SARBIEWSKI, Maciej Kazimierz, [S. I.] *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer.* (*De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus*). Opracował [Introduit par] Stanisław SKIMINA. - Wroclaw (Polska Akademia Nauk), 1954, 8°, LVII-523 p. (= Biblioteka Pisarzów Polskich, Seria B, Nr. 4).

Sur la poésie du P. Sarbiewski, voir l'introduction : *Przedmowa*, p. XXXIII-LV.

Southwell, B. Robert, 1561-1595.

749. - DEVLIN, Christopher. *The Life of Robert Southwell, Poet and Martyr.* London (Longmans, Green and Co.), 1956, 8°, x-3 7 p.

CR. Streven 10 (1956) 89-90 (W. Peters). Nous en rendrons compte prochainement.

750. - DWYER, J. J. *Robert Southwell.* Month N. S. 16 (London 1956) 13-21.

751. - MARTZ, Louis L. *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature.* New Haven (Yale University Press), 1954, 8°, XVII-375 p.

Voir : Chap. 5. *Robert Southwell and the Seventeenth Century*, p. 179-216.

CR. Philippine Studies 4 (1956) 341-349 (M. A. Bernard).

Spee, Frédéric, 1591-1635.

752. - GOTZEN, Joseph. *Über die Trutz-Nachtigall von Friedrich von Spee und die Verbreitung ihrer Melodien.* Kirchenmusikalisches Jahrbuch 37 (Köln 1953) 63-83.

Spinola, B. Charles, 1564-1622.

753. - Cieslik, Hubert, S. I. *Blessed Charles Spinola (1564-1622)*. Missionary Bulletin 10 (Tokyo 1956) 7-17, 117-124.

Stafford, Ignace, 1599-1642.

754. - Monteiro da Costa, L. *O Engenheiro Jesuita Stafford, confessor do Marqués de Montalvão*. Salvador, Bahia, 1954, 8°, 24 p., 2 fac-sim. (= Centro de Estudos Baianos, Publicação n° 29).
D'après : Rev. de hist. de América n. 37-38 (1954) 527, n. 13924.

Suárez, François, 1548-1617.

Voir aussi aux nn. 121, 238, 329.

755. - Álvarez Álvarez, Francisco. *La teoría concordataria en Francisco Suárez*. Tesis doctoral en la Facultad de derecho canónico de la Pontificia Universidad eclesiástica de Salamanca. - León (Imp. Católica), 1954, 8°, 190 p.
Nous en rendrons compte prochainement.

756. - Álvarez Gendín, Sabino. *Doctrina política del Padre Suárez*. Revista de la Universidad de Oviedo nn. 61-62 (1950) 5-29.

757. - Benzo Mestre, Miguel. *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez*. Anthologica annua 3 (Roma 1955) 405-520.

758. - Garmendia de Otaola, A., [S. I.] *Francisco Suárez, Doctor Eximio*. Revista de psicología general y aplicada 10 (Madrid 1955) 327-358.

759. - Goldschmidt, Werner. *Francisco Suárez, renovador e innovador de las ciencias del derecho*. Córdoba (Impr. de la Universidad), 1951, 8°, 56 p.
CR. Rev. de est. polít. 42 (1952) 167-168 (L. G.A.).

760. - Guerrero, E., S. I. *Sobre «La teoría de la guerra en Suárez»*. Razón y fe 153 (Madrid 1956) 667-678.
A propos de l'ouvrage de L. Pereña Vicente, signalé dans l'AHSI 23 (1954) 467, n. 504 et 24 (1955) 521, n. 430.

761. - Hellín, José, S. I. *Existencialismo escolástico suareciano*. Pensamiento 12 (Madrid 1956) 157-178.

762. - Izquierdo Gallo, Mariano, C. M. F. *Gracia inicial de María, según la mente de Suárez*. Virtud y letras 14 (Manizales 1955) 250-277.

763. - Pereña Vicente, Luciano. *Francisco Suárez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto de derecho internacional*. Revista española de derecho internacional 7 (Madrid 1954) 59-107.

764. - Ramos da Motta Capitão, Maria Amélia. *Bibliografia portuguesa de Suárez*. Filosofia 4 (Lisboa 1955) 56-61.

765. - Roig Gironella, Juan, S. I. *La institución del ser en Rosmini frente a la abstracción del concepto en Suárez*. Pensamiento 11 (Madrid 1955) 433-451.

766. - Serratosa Queralt, Ramón, O. de M. *La cátedra mercedaria del Doctor Eximio, en San Marcos de Lima*. Estudios 10 (Madrid 1954) 513-514.

767. - TAVARES, António Barata. *O Direito Natural e o Direito das Gentes em Francisco Suárez.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955), II, 490-499. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

768. - TRUYOL Y SERRA, Antonio. *La filosofía jurídica y política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo.* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (Braga 1955) II, 500-506. (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia).

Surin, Jean-Joseph, 1600-1665.

769. - HUXLEY, Aldous. *Die Teufel von Loudun.* Uebersetzt von H. E. HERLITSCHKA. - München (Piper), 1955, 8°, 432 p.
Traduction du livre anglais signalé dans l'AHSI 22 (1953) 752, n. 722.

770. - LHERMITTE, Jean. *Vrais et faux possédés.* Paris (A. Fayard), 1952, 8°, 171 p. (= Bibliothèque Ecclesia, 19).
Voir : *Le R. P. Surin,* p. 129-134.
En traduction italienne : *Mistici e falsi mistici.* Milano (Vita e pensiero), 1955, 12°, 276 p.

Tacchi Venturi, Pierre, 1861-1956.

771. - CRISTIANI, L[éon]. *Un très grand érudit : Tacchi Venturi.* Ami du Clergé 66 (Langres 1956) 433-434.

772. - PECCHIAI, Pio. *Padre Pietro Tacchi Venturi (12 agosto 1861-18 marzo 1956).* Archivi, ser. II, 23 (Roma 1956) 87-98.

773. - SCADUTO, Mario, S. I. *Il P. Pietro Tacchi Venturi. 1861-1956.* Civiltà cattolica (Roma 1956) II, 47-57.

774. - ID. *P. Pietro Tacchi Venturi.* AHSI 25 (1956) 755-776.
Avec bibliographie complète (181 numéros), p. 762-776.

Talbot, François-Xavier, 1889-1953.

775. - LAFARGE, John, S. I. *Father Francis Xavier Talbot S. I. 1889-1953.* Woodstock Letters 85 (1956) 337-344.

Tarín, François, 1847-1910.

776. - MARTÍNEZ DE LA TORRE, Luis, S. I. *Junto al Turia. Vida del P. Francisco de P. Tarín S. I.* Sevilla (Talleres gráficos de Imprenta Bergali), 1955, 8°, 279 p.

Tavares, Pierre, 1591-1670.

777. - JADIN, J. *Un grand missionnaire du Congo, le Père jésuite Pero Tavares. 1629-1634.* Revue du clergé africain 11 (Mayidi 1956) 137-142.

Taymans d'Eypernon, François, 1898-1956.

778. - LEVIE, Jean, S. I. *In Memoriam. Le Père François Taymans d'Eypernon, S. I. (1898-1956).* Nouvelle revue théologique 78 (Louvain 1956) 152-156.

Teilhard de Chardin, Pierre, 1881-1955.

779. - BONÉ, Édouard, S. I. *Pierre Teilhard de Chardin, S. I.* Revue des questions scientifiques, 5e sér. 17 (Louvain 1956) 90-104.

780. - BREUIL, H. *Le P. Teilhard et son « Phénomène humain ».* Bulletin de littérature ecclésiastique 57 (Toulouse 1956) 38-44.

781. - CAILLEUX, André. *Le Père Teilhard de Chardin. 1881-1955.* Revue de géologie dynamique 6 (Paris 1955) 88-89.

782. - DE TOLLENAERE, M., S. I. *De mens in Teilhards wereldvizie.* Streven 9 (Amsterdam 1956) 820-828.

783. - JOURNET, Charles. *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin* Nova et vetera 31 (Genève 1956) 210-224.

784. - LAFARGUE, Fernand. *La phénoménologie du P. Teilhard de Chardin. Quelques précisions sur un des aspects de sa pensée, à propos de « Un sommaire de ma perspective 'phénoménologique' du monde ».* Études philosophiques 10 (Marseille 1955) 582-591.

785. - LÉVY, Roger. *Hommage au P. Teilhard de Chardin.* Politique étrangère 20 (Paris 1955) 389-392.

786. - MASUI, J. *In memoriam : Teilhard de Chardin.* Synthèses 10 (Bruxelles 1955) 28-33.

787. - NIEL, André. *La bio-métaphysique du P. Teilhard de Chardin.* Critique 11 (Paris 1955) 718-723.

788. - PESSAC, J. *Le R. P. Teilhard de Chardin.* Psyché 10 (Paris 1955) 2-5.

789. - *Pierre Teilhard de Chardin.* I. *L'homme* (par Ch. JACOB, H. BREUIL et Cl. ARGONNÈS) ; II. *L'œuvre* (par J. PIVETEAU, Ch. CUÉNOT et N. M. WILDIERS) ; III. *Témoignages* (par M.-H. BEGOUËN, H. de MONFREID, E. de LA ROCHEFOUCAULD, L. DORGET et A. GEORGE). La Table ronde, n. 90 (Paris 1955) 13-86.

790. - TRESMONTANT, Claude. *Introduction à la pensée du P. Teilhard de Chardin* Dans : *Justice et procès criminels* (Paris 1955) 96-137. (= Coll. « Recherches et Débats »).

791. - ID. *Introduction à la pensée religieuse de Teilhard de Chardin.* Paris (Éd. du Seuil), [1956], 8°, 134 p.

792. - ID. *Note sur l'œuvre de Teilhard de Chardin.* Études philosophiques 10 (Marseille 1955) 592-605.

793. - VALLOIS, H.-V. *Le R. P. Teilhard de Chardin (1881-1955).* Revue archéologique, 4e sér., 47 (Paris 1956) 200-202, portrait.

794. - VAUFFREY, R. *Le Père Pierre Teilhard de Chardin.* Anthropologie 59 (Paris 1955) 347-352, portrait.

795. - VIALLET, François-Albert. *L'univers personnel de Teilhard de Chardin.* Paris (Amiot-Dumont), [1955], 8°, 278 p. (= Coll. « Recherches »).

796. - WILDIERS, N. M. *De fundamentale ervaring van Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).* Dietsche Warande en Belfort (Antwerpen 1956) 3-19.

Tristano, Jean, c. 1515-1575.

797. - PADOVANI, Giorgio. *Architetti ferraresi.* Rovigo (S. T. E. R.), 1955, 8°, 159 p., 56 pl.
Voir ch. 7, *Giovanni Tristani,* p. 95-107, pl. 40-45.

Valensin, Auguste, 1879-1953.

798. - *Hommage au Père Auguste Valensin (1879-1953).* [Allocutions prononcées, par Émile HENRIOT, André BILLY, Jean GUITTON, Henri de LUBAC S. I.] et Jean LEPINE. - Annales du Centre universitaire méditerranéen 7 (Nice 1953-1954) 9-30.

799. - STEINMANN, Jean. *Les « Lettres Provinciales » vues par le P. Valensin.* Vie intellectuelle (Paris 1956) mai, 2-12.

Valignano, Alexandre, 1539-1606.

800. - SCHÜTTE, Josef Franz, S. I. *Valignano's History of Japan.* Sophia 5 (Tokyo 1956) 1-21 [en japonais].

Vallejo, Joseph-Ignace, 1718-1785

801. - CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *La Inquisición en Guatemala.* Guatemala (Editorial del Ministero de educación pública), 1953, 8°, 335 p. (= Publicaciones del Instituto de antropología e historia de Guatemala).
Sur le procès du P. Vallejo, voir les p. 252-262.
CR. Rev. interamer. de bibl. 4 (1954) 97 (M. I. Pérez-Alonso) ; Rev. de Indias 14 (1955) 215-216.

Van Hencxthoven, Émile, 1852-1906.

802. - SCHOETERS, K., S. I. *Konflikt in Kongo. E. P. Em. van Hencxthoven S. I. (1852-1906), stichter van de Kwango-Missie en van « Kapel-Hoeven »* Brussel (De Seinhoorn), [1956], 8°, 322 p.
Nous en rendrons compte prochainement.

Vargas Ugarte, Ruben, né en 1886.

803. - *Bio-Bibliografía del R. P. Rubén Vargas Ugarte.* Boletín bibliográfico 27 (Lima 1954) 216-238.

Varin, Joseph, 1769-1850.

804. - RICHARDSON, M. K. *Joseph Varin, Soldier.* London (Burns Oates), 1954, 8°, 154 p.
CR. Irish Monthly 83 (1954) 293-294 (B. C. Fennelly).

Vázquez, Gabriel, 1549-1604.

805. - PEREÑA VICENTE, Luciano. *Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez.* Revista española de teología 16 (Madrid 1956) 193-213.

Vega, Christophe de, 1559-1600.

806. - CAMPS, Arnulf, O. F. M. *An Unpublished Letter of Father Christoval de Vega. S. I.: Its Importance for the Second Mission to the Mughal Court and for the Knowledge of the Religion of the Emperor Akbar.* Cairo (Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land), 1956, 8°, 18 p. (= Studia et Documenta Orientalia, 4).

Velasco, Jean de, 1727-1792.

807. - BARRERA, Isaac J. *Historiografía del Ecuador.* México (Instituto Panamericano de geografía e historia), 1956, 8°, 124 p. (= Instituto Panamericano de geografía e historia, Comisión de historia, 81 ; Historiografías, III), Voir chap. I. *Juan de Velasco,* p. 29-42.

Vieira, Antoine, 1608-1697.

808. - CANTEL, Raymond. *Ovide et les sermons du Père Vieira.* Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal 18 (Lisboa 1954) 81-92.

809. - LINS, Ivan. *Aspectos do Padre António Vieira.* Prefácio de M. Paula FILHO.- Rio (Livraria São José), 1956, 8°, 390 p., 1 portrait.
Nous en rendrons compte prochainement.

810. - MENDES, João. *Breve introdução ao P. António Vieira.* Brotéria 62 (Lisboa 1956) 673-686.

811. - OLIVEIRA DIAS, José de, S. I. *Um Alto-falante de Vieira nos púlpitos de Roma e da Toscana.* Verbum 12 (Rio de Janeiro 1955) 435-449.

Vizcardo y Guzmán, Jean-Paul, 1748-1798.

Voir aussi aux nn. 148, 334.

812. - ALVARADO S., Jerónimo. *Dialéctica democrática de Juan Pablo Vizcardo. Notas sobre el pensamiento y la acción de un precursor peruano de la emancipación americana.* Lima (Ed. « Fanal »), 1955, 8°, 211 p.

Wolff, Matthieu, 1779-1858.

Voir au n. 287.

Xavier, S. François, 1506-1552.

Voir aussi aux nn. 139, 229, 650, 671.

813. - AZEVEDO, Alves de. *Problema Xaveriano. De quem é o brasão bordado nas vestes de São Francisco Xavier?* Portugal em Africa 12 (Lisboa 1955) 502-504.

814. - CHARLES, Pierre, S. I. *François-Xavier est-il actuel?* Dans : *Études missionologiques.* (Louvain 1956) 380-398.

815. - ID. *Le quatrième centenaire de saint François-Xavier.* Dans : *Études missionologiques.* (Louvain, 1956) 356-379.
Réédition de l'article signalé dans l'AHSI 22 (1950) 758, n. 774.

816. - DISCHINGER, Benno, S. I. *A Universidade de Paris no tempo de Xavier.* Estudos 14 (Pôrto Alegre 1954) II, n. 2, 13-22.

817. - GARLICK, Phyllis. *Six Great Missionaries.* London (H. Hamilton), 1955, 8°, 216 p., ill.
La première biographie est de S. François-Xavier.

818. - GERMÁN DE PAMPLONA [O. F. M. Cap.] *Xaveriana. ¿ María de Jassu, hermana de San Francisco Javier?* Lecároz 1 (Pamplona 1952) n. 2, p. 13-19.

819. - ID. *Xaveriana. Una supuesta hermana de san Francisco de Javier.* Lecároz 1 (Pamplona 1952) n. 3, p. 23-26.

820. - JAURRIETA MUZQUIZ, C. *El Capitán Juan de Azpilicueta. Su familia y el castillo de Javier.* Pamplona (Ed. Aramburu), 1954, 8° 127 p., 6 pl.

L'auteur présente dans ce livre, sous une forme très simple et par manière d'esquisse, quelques dates sur S. François-Xavier, dont la sœur, Madeleine, et surtout le frère Jean, marié avec Jeanne de Arbizu, habita le palais Arbizu. On trouve aussi plusieurs indications sur d'autres représentants de la famille : Martin de Azpilicueta S. I., qui construisit à Mexico la première église en l'honneur de François-Xavier, Jérôme de Ezpeleta S. I., missionnaire à la cour du Grand Mongol, et Jérôme de S. Joseph, O. SS. Trin. L'auteur a emprunté les dates relatives à François-Xavier et à sa famille au P. Cros ; d'autres détails viennent d'une série d'articles du P. G. X. Vallejos, publiés en 1952-1953 dans la revue Catolicismo. [G. Schurhammer S. I.]

821. - LECUONA, Manuel de. *De la guerra de Navarra. Datos para las crónicas javerianas.* Príncipe de Viana 13 (Pamplona 1952) 473-479.

822. - LEGARDA, Anselmo de. *Reflejos literarios de S. Francisco Javier.* Boletín del Instituto americano de estudios vascos 6 (Buenos Aires 1955) 19-27, 87-92.

823. - LOPETEGUI, León, S. I. *Correspondencia de dos javeriólogos : dos cartas del P. Léonard Jos. Marie Cros S. I. al P. Francisco Apalátegui, S. I.* Boletín de la Real Sociedad vascongada de amigos del país 12 (San Sebastián 1956) 39-47.

824. - ID. *San Francisco Javier en Loyola. Recuerdo de una visita histórica en el centenario ignaciano (1556-1956).* Siglo de las misiones 42 (Bilbao 1955) 467-471.

825. - LÓPEZ-CANEDA, Ramón. *San Francisco Javier y las críticas protestantes.* Siglo de las misiones 43 (Bilbao 1956) 96-100.

Traduction de l'article signalé dans l'AHSI 24 (1955) 525, n. 468.

826. - MACHADO, Orlando, *Francisco Xavier « Carro de Israel e seu Condutor ».* Es tudos 14 (Pôrto Alegre 1954) n. 1, 37-50.

827. - M[AURICIO], D[omingos, S. I.] *Ainda os Biógrafos de S. Francisco Xavier. A propósito da tradução francesa do « Saint Francis Xavier » de James Brodrick S. I.* Brotéria 62 (Lisboa 1956) 723-725.

828. - ID. *S. Francisco Xavier e as bases espirituais da expansão portuguesa.* Boletim da Sociedad de Geografia de Lisboa 73 (Lisboa 1953) 375-402.

829. - MOEREELS, L., S. I. *De eerste band van een monumentaal Xaverius-leven.* Ons geestelijk erf 30 (Antwerpen 1956) 87-91.

A propos de l'ouvrage du P. Schurhammer : *Franz Xaver*, signalé dans l'AHSI 24 (1955) 525, n. 471.

830. - O'BRIEN, Kate. *Saint Fraçois Xavier (1506-1552).* Dans : Clare Boothe LUCE. *Les Saints que nous aimons.* (Paris, Amiot, 1954) 165-185.

Traduction de l'article signalé dans l'AHSI 22 (1953) 763, n. 851. Traduction allemande dans : *Heilige für heute.* (Recklinghausen, Paulus Verlag, 1953) ; traduction néerlandaise dans : *Heiligen voor nu.* (Antwérpen, Sheed and Ward, 1954).

831. - PERETTI, Pietro, S. I. *Mentalidad y cultura del pueblo japonés en las cartas de san Francisco Javier.* Missionalia hispanica 12 (Madrid 1955) 483-514.

832. - RECONDO, José M., S. I. *Restauración en el castillo de Javier.* Siglo de las misiones 43 (Bilbao 1956) 101-103.

833. - SCADUTO, Mario, S. I. *San Francesco Saverio e le origini della Compagnia di Gesù*. Civiltà cattolica (Roma 1956) I, 659-664.
A propos de l'ouvrage du P. Schurhammer, *Franz Xaver*, signalé dans l'AHSI 24 (1955) 525, n. 471.

834. - SILVA, Carmo da. *São Francisco Xavier e a crítica*. Boletim eclesiástico da Arquidiocese de Goa 14 (1955) 178-188.

835. - TELLECHEA IDIGORAS, J. I. *La teología sacerdotal de S. Francisco Javier*. Surge 15 (Vitoria 1955) 484-491 ; 16 (1956) 99-107, 243-254.

836. - WAGNER, Benno, S. I. *Penetração de Xavier no Japão*. Estudos 14 (Pôrto Alegre 1954), n. 2, 23-30.

Zipoli, Dominique, 1688-1726.

837. - FURLONG, Guillermo, S. I. *Domenico Zipoli, músico eximio en Europa y América. 1688-1726*. AHSI 24 (1955) 418-428.

VII. Comptes-rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

Les chiffres entre parenthèses qui suivent les titres abrégés, indiquent le volume de notre revue et le numéro courant de la bibliographie correspondante.

1*. - ABAD, C. M. *Luis de la Puente* (23, 361). Rev. de espirit. 14 (1955) 410-411 (P. Enrique) ; Bull. hisp. 57 (1955) 342 (R. Ricard) ; Brotéria 62 (1956) 236 (M. Martins) ; Manresa 28 (1956) p. XXVII-XXVIII (J. M. Granero).

2*. - ACOSTA, J. *Obras* (23, 216). Hisp. Amer. Hist. Rev. 36 (1956) 109-111 (P. M. Dunne).

3*. - BATLLORI, M. *El abate Viscardo* (22, 143). Ciudad de Dios 166 (1954) 222 (L. Hernández) ; Hispania sacra 8 (1955) 252-253 (J. G. G.) ; Archivo iberoamer. 15 (1955) 1113 (J. Meseguer Fernández) ; Hist. mexicana 5 (1955) 267-270 (F. Martín Norman) ; Estudios n. 468 (1955) 31-34 (G. Furlong) ; Imago mundi 2 (1955) 78-80 (B. Lewin). Estudios ecl. 30 (1956) 127-128 (B. Llorca) ; Hisp. Amer. Hist. Rev. 36 (1956) 115-117 (C. E. Ronan).

4*. - BENCI, J. *Economia cristã* (24, 197). Brotéria 61 (1955) 569-570 (R. O. de Andrade).

5*. - BETTRAY, J. *Die Akkomodationsmethode des P. Ricci* (24, 394). Neue Z. f. Missionswiss. 11 (1955) 313-314 (Beckmann) ; Kath. Missionen 75 (1956) 34 ; Z. f. kath. Theol. 78 (1956) 245 (M.) ; Civiltà catt. (1956) III, 174-182 (P. M. D'Elia) ; Z. f. Missionswiss. 40 (1956) 213-218 (G. Walter) ; Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 782-783 (J. Masson).

6*. - BOROWICZ, A. *De inspirationibus secundum G. Druzbicki* (24, 250). Rev. de espirit. 14 (1955) 411 (P. Enrique).

7*. - BRODRICK, J. *S. François Xavier* (23, 529). AHSI 25 (1956) 644-645 (G. Schurhammer) ; Siglo de las misiones 42 (1955) 477 (L.) ; Vie spirit. 93 (1955) 436-437 (Léon-Dufour).

8*. - BURRUS, E. J. *Kino Reports to Headquarters* (23, 253). Archivo ibero-amer. 15 (1955) 1104-1105 (E. A.).

9*. - CASIMIRO, A. *S. Francisco de Xavier e os Portugueses* (24, 461). Siglo de las misiones 42 (1955) 477 (L.) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 332 (J. M.) ; Brotéria 63 (1956) 565 (D. M.).

10*. - CASTELLANI, G. *Congregazione dei nobili* (24, 50). Archivi, ser. II, 22 (1955) 249-254 (P. Pecchiai).

11*. - CASULA, M. *Maréchal e Kant* (24, 351). Gregorianum 37 (1956) 690 (P. Valori) ; Freiburger Z. f. Phil. u. Theol. 3 (1956) 333-334 (J. Ell).

12*. - *Commentarii Ignatiani* (25, passim). Archivio stor. lombardo 5 (1954-55) 453-455 (G. Valentini) ; Studi trentini 35 (1956) 135 (I. R.) ; Mid-America 38 (1956) 120-121; Civiltà catt. (1956) II, 399-406 (A. Martini); Collect. mechlin. 26 (1956) 412 (A. van Hove) ; Rev. du clergé africain 11 (1956) 305-306 (L. D.) ; Ciencia tomista 83 (Salamanca 1956) 163 (F. C.) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 768-769 (A. Thiry) ; Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 237-240 (J. Bonsirven) ; Kath. Miss. 75 (1956) 127 ; Italia francescana 31 (1956) 293 (ARS) ; Estudios n. 476 (1956) 119-120 (G. Furlong) ; Philippine Studies 4 (1956) 350-353 (F. X. Clark) ; Rev. Mabillon 46 (1956) 64 (G. M.) ; Rev. de l'Univ. Laval 10 (1956) 965 (Fra Nihilo) ; Abside 20 (1956) 307-309 (G. Marañón) ; Rev. de espirit. 15 (1956) 366-367 (J. V. de la Eucaristia) ; Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 238 (Beckmann).

13*. - DUNNE, P. M. *Black Robes in Lower California* (22, 231). Cath. Hist. Rev. 41 (1956) 463-465 (R. J. Welch).

14*. - ID. *Jacob Sedelmayr* (24, 414). Pacific Hist. Rev. 24 (1955) 306-307 (T. E. Treutlein).

15*. - EGAÑA, A. de. *Monumenta peruana.* I (23, 149). AHSI 24 (1955) 468-470 (L. Lopetegui) ; Neue Z. f. Missionswiss. 11 (1955) 307-308 (Specker) ; Nouv. rev. théol. 78 (1956) 442 (J. Masson) ; Razón y fe 153 (1956) 679-682 (F. Mateos) ; Mission. hisp. 13 (1956) 382-383 (F. Mateos).

16*. - FAVRE-DORSAZ, A. *Calvin et Loyola* (21, 314). Rev. belge de philol. et d'hist. 32 (1954) 205-208 (L.-E. Halkin) ; Rev. Portug. de Fil. Supl. bibl. n. 13. (1956) 48-49 (P. Durão).

17*. - FERNÁNDEZ, C. *Metafísica del conocimiento en Suárez* (23, 500). Estud. eccl. 30 (1956) 263-265 (J. Roig Gironella) ; Ciencia tomista 83 (1956) 155 (C. Aniz) ; Scholastik 31 (1956) 445-446 (de Vries).

18*. - GALLAGHER, L. J. *Journal of M. Ricci* (22, 662). Nouv. rev. théol. 77 (1955) 1015-1016 (J. Masson).

19*. - GANSS, G. E. *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University* (24, 320). Sciences eccl. 7 (1955) 331 (J. Racette) ; Cath. Hist. Rev. 41 (1956) 491-492 (M. R. P. McGuirre) ; Brotéria 62 (1956) 495 (M. de Melo) ; Scholastik 31 (1956) 297-298 (Erlinghagen) ; Thought 31 (1956) 311-314 (W. N. Clarke) ; New Scholast. 30 (1956) 224-231 (J. A. Oesterle) ; Renaissance News 9 (1956) 101-103 (H. P. Cosgrove).

20*. - GARCÍA VILLOSLADA, R. *Storia del collegio romano* (23, 67). Analecta s. tarr. 27 (1954) 150-151 (J. Tarré).

21*. - GERARD, J. *Vie et passion d'un jésuite élizabéthain* (22, 479). Rev. nouv. **21** (1955) 668 (A. Wilkin).

22*. - GICKLHORN, J. *G. J. Kamel* (24, 292). Stimmen der Zeit 159 (1956) 73 (H. Schmitz).

23*. - GÓMEZ ROBLEDO, X. *Colegio de San Pedro y San Pablo* (24, 123). Rev. javeriana 44 (1955) 191 (J. M. Pacheco).

24*. - GONÇALVES, D. *Historia do Malavar* (24, 267). Clergy Monthly 8 (1955) 337 (E. R. H.); Rev. d'hist. eccl. 50 (1955) 981-982 (F. Combaluzier); Neue Z. f. Missionswiss. 11 (1955) 311 (Beckmann); Bull. of the School of Oriental and African Studies 18 (1956) 204 (C. R. Boxer); Internat. Rev. of Missions 45 (1956) 232-233 (J. T. Tacker); Bibl. missionaria 19 (1956) 102 (G. Dindinger); Nouv. rev. théol. 78 (1956) 775 (J. Masson); Miss. hisp. 13 (1956) 191-192 (Merino).

25*. - GOSSELIN, J.-M. *Le P. Cruz* (23, 286). Nouv. rev. théol. 78 (1956) 333 (J. P.).

26*. - GOTAAS, M. C. *Bossuet and Vieira* (24, 454). Rev. hisp. moderna 22 (1956) 56-57 (E. G. da Cal).

27*. - GRACIÁN, B. *Oráculo manual y arte de prudencia* (23, 324). Argensola 5 (1954) 193-194 (R. del Arco); AHSI 24 (1955) 230-233 (M. Batllori).

28*. - GUIBERT, J. de. *Spiritualité de la Compagnie* (22, 332). Rev. d'hist. de l'Église de France 41 (1955) 112-118 (H. Bernard-Maitre); Brotéria 62 (1956) 484-485 (P. Durão).

29*. - IPARRAGUIRRE, I. *Directoria Exercitiorum spiritualium* (24, 155). Comm. pro religiosis 35 (1956) 110 (E. Fabregat); Rev. d'ascétique et de mystique, 32 (1956) 244-245 (J. Bonsirven).

30*. - ID. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, II (23, 195). Analecta s. tarr. 27 (1954) 158-160 (J. Tarré); Nouv. rev. théol. 78 (1956) 86-87 (A. Thiry); Comm. pro religiosis 35 (1956) 110 (E. Fabregat); Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 240-244 (M. Olphe-Galliard); Gregorianum 37 (1956) 657-658 (P. M. Abellán); Rev. de esprit. 15 (1956) 366 (J. V. de Eucaristia).

31*. - JUAMBELZ, J. *Index bibliographicus S. I.*, 4. (22, 6). Nouv. rev. théol. 78 (1956) 87 (A. Thiry).

32*. - KENTON, E. *Jesuit Relations* (24, 108). Thought 30 (1955-56) 608-609 (A. B. Myers).

33*. - KRATZ, G. *Tratado hispano-portugués de 1750* (23, 104). Miss. hisp. 12 (1955) 575-576 (F. Mateos); Razón y fe 153 (1956) 682-683 (F. Mateos); Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 783 (Ch.-M. de Witte).

34*. - LATOURELLE, R. *Écrits de J. de Brébeuf* (21, 228; 22, 419). Geist und Leben 28 (1955) 470-471 (H. Bleienstein).

35*. - LAURES, J. *Mission in Miyako* (21, 163). Theol. Literaturzeitung 79 (1954) 254-256. (M. Ramming).

36*. - ID. *Takayama Ukon* (23, 177). Nouv. rev. théol. 77 (1955) 1017-1018 (J. Masson); Rev. d'hist. eccl. 50 (1955) 969-970 (M. van Wagenberg); Mon. Nipp.

11 (1955) 101-102 (H. Cieslik); Scholastik 31 (1956) 298 (Wolter); Cath. Hist. Rev. 42 (1956) 199-201 (M. Braun).

37*. - Leite, S. *Cartas do Brasil* (24, 372). Month 16 (1956) 50-52 (C. R. Boxer); Brotéria 63 (1956) 116 (P. Durão); Hisp. Amer. Hist. Rev. 36 (1956) 390-391 (V. Rau).

38*. - Id. *Biografia do P. M. da Nóbrega* (24, 371). Missões 9 (1956) 36-37 (J. Vaz de Carvalho); Brotéria 42 (1956) 243 (P. Durão); Mid-America 38 (1956) 121; Month 16 (1956) 50-52 (C. R. Boxer); Hisp. Amer. Hist. Rev. 36 (1956) 389-390 (M. C. Kiemen).

39*. - Léon-Dufour, X. *Xavier* (22, 820a). Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 239 (A. Lötscher).

40*. - Lewis, Cl. M., and Loomie, A. J. *Spanish Jesuit Mission in Virginia* (23, 138). Americas 12 (1956) 321-323 (W. E. Shiels).

41*. - Loyola, I. de. *Obras completas* (21, 322). Gregorianum 37 (1956) 653-654 (G. Filograssi).

42*. - Magnet, A. *El Padre Hurtado* (24, 285). Estudos 15 (1955) 113 (G. Schmieder); Gregorianum 37 (1956) 163-164 (G. Jarlot); Rev. hisp. mod. 22 (1956) 57-58 (C. D. Hamilton).

43*. - Marranzini, A. *Metodo teologico del Maldonado* (23, 411). Analecta s. tarr. 27 (1954) 160 (A. Briva).

44*. - Matt, L. von - Rahner, H. *Ignatius von Loyola* (24, 328). Ons geest. erf 29 (1955) 437 (L. M.); Études 288 (1956) 478 (P. Doncœur); AHSI 25 (1956) 617-618 (M. Batllori); Geist u. Leben 29 (1956) 316-317 (H. Bleienstein); Benedikt. Monatschrift 32 (1956) 252.

45*. - Melville, A. M. *John Carroll of Baltimore* (24, 220). Woodstock Letters 84 (1955) 395-396 (E. A. Ryan); Thought 31 (1956) 306-307 (J. R. Frese).

46*. - Mendes Leal, M. J. *Padre Cruz* (24, 235). Manresa 28 (1956) p. xix (M. Nicolau).

47*. - Molina, L. *Liberi arbitrii concordia* (22, 610). AHSI 24 (1955) 444-448 (F. Stegmüller); Salmanticensis 2 (1955) 422-425 (J. A. de Aldama).

48*. - Mori, E. G. *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez* (22, 356). Ciencia tomista 83 (1956) 135-136 (C. Aniz).

49*. - Mörner, M. *Activities of the Jesuits in the La Plata Region* (22, 166). Rev. de la Fac. de derecho y ciencias soc. 9 (1954) 902-904 (J. M. M. U.); Americas 12 (1955) 210-211 (L. Lamadrid); Rev. interamer. de bibliogr. 5 (1955) 329-330 (M. W. Nichols); Rev. de Indias 15 (1955) 598-559 (J. Pérez de Tudela); Annales 10 (1955) 405-407 (T. Halperin-Donghi) et 559-564 (P. Chaunu); Cath. Hist. Rev. 41 (1956) 465-466 (M. C. Kiemen).

50*. - Nemésio, V. *O campo de São Paulo* (23, 120). AHSI 24 (1955) 242 (S. Leite); Hisp. Amer. Hist. Rev. 35 (1955) 426 (V. Rau).

51*. - Nóbrega, M. da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (23, 437). Americas 12 (1956) 318 (G. C. A. Boehrer).

52*. - PAPÀSOGLI, G. *Sant'Ignazio di Loyola* (24, 332). AHSI 25 (1956) 621 (I. Iparraguirre) ; Italia franc. 31 (1956) 79-80 (ARS) ; Comm. pro religiosis 35 (1956) 114 (X. Ochoa) ; Gregorianum 37 (1956) 658-659 (G. Filograssi).

53*. - PEREÑA VICENTE, L. *Teoría de la guerra en Suárez* (23, 504 et 24, 430). Ciencia tomista 82 (1955) 671-672 (A. Huerga) ; Razón y fe 153 (1956) 667-678 (E. Guerrero).

54*. - PERROY, H. *S. Ignace de Loyola* (24, 333). Nouv. rev. théol. 78 (1956) 332 (J. P.).

55*. - PETROCCHI, M. *Lassismo nel s. XVIII* (22, 358). Scholastik 29 (1954) 396-400 (F. Pelster).

56*. - PIRRI, P. *Giovanni Tristano* (23, 512). AHSI 25 (1956) 645-647 (E. Kirschbaum) ; Études 287 (1955) 14-16 (F. de Dainville); Razón y fe 152 (1955) 94-98 (E. Rey) ; Critica d'arte (1955) 394-396 (Ragghianti) ; Archivo español de arte (1955) 157-158 (J. A. Gaya Nuño) ; Burlington Magazine 97 (1955) 356-357 (F. Haskell) ; Gazette des beaux-arts 46 (1955) 54 (L. Hautecœur); Studi romani 4 (1956) 65-69 (R. Averini) ; Civiltà catt. (1956) III, 81-82; Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 597-601 (J. Lavalleye) ; XVII[e] siècle 5 (1956) 415-417 (V.-L. Tapié).

57*. - PLATTNER, F.-A. *Jésuites missionnaires* (24, 132). Nouv. rev. théol. 77 (1955) 1014-1015 (A. Doutreloux) ; Intern. Rev. of Missions 44 (1955) 471-472 (K. S. Latourette) ; Brotéria 63 (1956) 243-244 (P. Durão).

58*. - POPESCU, O. *El sistema económico en las misiones jesuíticas* (22, 137). Journal of Eccl. Hist. 14 (1954) 82 (H. G. Warren).

59*. - PORRAS TROCONIS, G. *S. Pedro Claver* (24, 227). Rev. de Indias 15 (1955) 601-602 (M. A. Ochoa Brun).

60*. - ROSA, H. *Os Jesuítas* (23, 13). AHSI 24 (1955) 221-222 (M. Batllori) ; Civiltà catt. (1955) II, 84.

61*. - ROYER, F. *Padre Pro* (23, 465). Americas 12 (1956) 315 (B. A. Dauphinee).

62*. - RUPERT, J. H. *De programmate Jacobi Lainii* (22, 524). AHSI 23 (1954) 159-161 (M. Scaduto) ; Estudios ecl. 29 (1955) 514-515 (F. Solà) ; Bijdragen 17 (1956) 106 (J. Beyer).

63*. - SCHURHAMMER, G. *Franz Xaver* (24, 471). AHSI 25 (1956) 641-643 (B. Schneider) ; Siglo de las misiones 42 (1955) 474-475 (A. Topete) ; ibid. 476-477 (L.) ; Streven 23 (1956) 388 (M. Dierickx) ; Ons geest. erf 30 (1956) 87-91 (L. Moereels); Civiltà catt. (1956) I, 659-664 (M. Scaduto) ; Orientierung 20 (1956) 22-24 (J. Wicki) ; Month 15 (1956) 110-112 (J. Brodrick) ; Rev. d'ascétique et de mystique 32 (1956) 86-88 (J. Bonsirven) ; Geist u. Leben 29 (1956) 151-152 (H. Bleienstein) ; Z. f. Missionswiss. 40 (1956) 172-173 (L. Kilger) ; Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 76 (Kilger) ; Missiewerk 35 (1956) 53-54 (A. Mulders) ; Bibl. missionaria 19 (1956) 112 (G. Dindinger) ; Brotéria 63 (1956) 117 (P. Durão) ; Rev. d'hist. eccl. 51 (1956) 593-594 (M. van Wagenberg) ; Sciences eccl. 8 (1956) 287-289 (N. Hoffman) ; Vie spirit. 94 (1956) 629-632 (H. Bernard-Maitre); Z. f. Religions- u. Geistesgesch. 8 (1956) 377 (E. Benz).

64*. - SOLANES, F. *La Compañía de Jesús* (22, 25). Estudios ecl. 29 (1955) 421 (M. Quera).

65*. - STIERLI, J. *Die Jesuiten* (24, 15). Geist u. Leben 29 (1956) 318-319 (F. Wulf).

66*. - STROBEL, F. *Die Jesuiten in der Schweiz* (23, 88). Ons geest. erf 29 (1955) 435-436 (L. Moereels); Z. f. schweiz. Kirchengesch. 50 (1956) 300-304 (E. F. I. Müller).

67*. - TESSAROLO, G. *S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere* (24, 340). AHSI 25 (1956) 634-635 (B. Schneider); Gregorianum 37 (1956) 657 (M. Flick).

68*. - URIARTE, M. *Diario* (21, 510). Anuario de est. amer. 9 (1952) 768 (F. A. M.).

69*. - VALTIERRA, A. *Pedro Claver* (23, 274). Anuario de est. amer. 11 (1954) 739-743 (F. de Armas Medina); Cath. Hist. Rev. 41 (1956) 462-463 (E. A. Beilharz); Rev. hisp. mod. 22 (1956) 57 (J. de Galíndez); Americas 12 (1956) 424-426 (O. Fals-Borda); Razón y fe 153 (1956) 687-690 (F. Mateos).

70*. - VARGAS UGARTE, R. *La Carta de Viscardo* (24, 457). Rev. de hist. de América n. 40 (1955) 712-713 (J. Bravo Ugarte); Hisp. Amer. Hist. Rev. 36 (1956) 115-117 (C. E. Ronan); Rev. de Indias 15 (1955) 602-603 (J. López López).

71*. - WESTON, W. *Autobiography of an Elizabethan* (24, 458). Month 14 (1955) 370-372 (Ch. Hesketh); Studies 44 (1955) 493-494 (A. Gwynn); Brotéria 62 (1956) 740 (M. d'Almeida); Cath. Hist. Rev. 42 (1956) 197-199 (T. W. Cunningham); Rev. d'hist eccl. 51 (1956) 748-749 (T. Boos).

72*. - WICKI, J. *Documenta indica* III (23, 169). Nouv. rev. théol. 78 (1956) 441-442 (J. Masson); Neue Z. f. Missionswiss. 12 (1956) 153-154 (H. Bernard-Maitre).

73*. - YANGUAS, A. *Obras espirituales del P. A. Cordeses* (23, 284). Bull. hisp. 57 (1955) 341 (R. Ricard).

74*. - ZUBILLAGA, F. *Cartas y escritos de Javier* (22, 772). Archivo ibero-amer. 15 (1955) 1115-1116 (J. Meseguer Fernández); Estudios ecl. 29 (1955) 531-532 (I. I.); Manresa 28 (1956) p. XVI (M. Nicolau).

75*. - ZWETSLOOT, H. *Friedrich Spee* (23, 493). Rev. historique 214 (1955) 335-336 (R. Mandrou); Benedikt. Monatschrift 32 (1956) 349.

TABLE DES AUTEURS

Les chiffres renvoient, non aux pages, mais aux numéros de la bibliographie. Les astérisques indiquent les comptes-rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

III. — SELECTIORES NUNTII DE HISTORIOGRAPHIA S. I.

1

I. - Nuntii de Instituto historico S. I.

Annum quater saecularem a sancto Ignatio conditore demortuo (31 iul. 1955 - 31 iul. 1956) nostrum Institutum multis modis celebravit, secundum eius indolem et naturam.

Archivum historicum imprimis integram fere editionem anni 1956 huiusmodi commemorationi dicavit ; primus enim fasciculus volumine quodam undetriginta *Commentarios ignatianos* collegit ; alter autem, quem nunc prodimus, recensiones criticas librorum recentiorum de sancto Ignatio deque eius tempore solummodo fere offert (ceteris primo fasciculo anni 1957, iam iam edendo, relictis), in *Bibliographia de historia S. I.* et libros minoris momenti et commentarios breviores hoc anno editos recenset, in hac tandem postrema sectione singulares commentarios bibliographicos duobus scriptoribus historiae ignatianae dicat, Patribus nempe Francisco Rodrigues et Petro Tacchi Venturi, qui in prima parte suarum historiarum, de Societatis initiis in Lusitania et in Italia agentes, longe lateque sancti Ignatii opera pertractarunt.

Monumenta historica S. I. et primum volumen *Monumentorum mexicanorum* sancto Ignatio consecraverunt, et in primo *Brasiliae* documenta edere inceperunt de sola illa missione americana ab Ignatio fundata.

Bibliotheca autem *Instituti historici S. I.* omnia de sancto Ignatio scripta a Patre Petro de Leturia hic illicque edita duobus voluminibus collegit, quae simul fere atque fasciculus hic in lucem prodibunt.

Subsidia vero *ad historiam S. I.*, de quibus infra dicemus, mox offerent bibliographiam selectam ignatianam, quae etiam fructus vere historicos huius anni saecularis colliget, ita tamen ut non intendat omnia, quae de sancto Ignatio inde ab initiis edita sunt, perstringere, sed tantum quae singulis in rebus primario loco litterarum studiosis circumspicienda videantur.

Porro ab ipso Instituto historico saepe quaesitum est ut pluribus ignatianis commemorationibus interesset, quarum meminisse iuvabit quas sancto conditori dicarunt Universitates neomagensis (Nijmegen) et monacensis (München), Schola superior lulliana maioricensis, Facultates S. I. lovanienses ad Eegenhoven, londinensis sectio societatis cui titulus « Pax romana » (Newman Centre), Instituta hispanica fere omnia in Europa (romanum, parisiense, londinense ac item monacense) atque Academia romana bonis artibus promovendis, societas taurinensis cui inscriptio

Arcsal, ferrariensis « Casa Giorgio Cini », barcinonensis « Societat catalana d'estudis històrics » cet.

Tandem P. Ignatius Iparraguirre orationes plures ignatianas hoc anno protulit, cum in Hispania et Lusitania, tum vel maxime in insulis Antillensibus (Puerto Rico, Santo Domingo, Cuba), in Republica Salvatorensi et in Statibus Mexicanis.

Venimus iam ad alios nuntios nostri Instituti.

Quae anno praeterito, occasione X[1] Congressus internationalis scientiarum historicarum, nuntiata sunt ut brevi edenda *Subsidia ad historiam S. I.*, reapse hoc anno incepimus : horum enim duo volumina priora sub prelo iam sunt, nempe : 1. Edmond Lamalle S. I. *Pour l'histoire des sciences dans la Compagnie de Jésus. Orientations bibliographiques* ; atque 2. László Polgár S. I. *Bibliographia de historia Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis* (Hungaria, Croatia, Transylvania, Slovachia, Ruthenia Carpatica) ; quae mox subsequetur 3. Ignacio Iparraguirre S. I. *Bibliografia sobre san Ignacio de Loyola,* de qua nuper diximus. Hac nova serie Institutum nostrum eruditis viris bibliographicos potissimum commentarios offeret communioris utilitatis omnium vel plurium nationum ad historiam Societatis Iesu investigandam.

En nunc quae volumina aliae series librorum Instituti hoc ipso anno 1956 prodiderunt :

Monumenta historica S. I.: vol. 77, *Monumenta mexicana,* I (*1570-1580*), edidit Felix Zubillaga S. I., 8°, xlii 32*-631 p. (=Monumenta missionum S. I., VIII) ; vol. 78, *Documenta indica,* IV (*1557-1560*), edidit Ioseph Wicki S. I., 8°, xxv-38*-925 p. (= Mon. miss. S. I., IX) ; vol. 79, *Monumenta Brasiliae,* I (*1538-1553*), por Serafim Leite S. I., 8°, 47*-577 p. (= Mon. miss. S. I., X). Huius vero voluminis adest alia editio sub titulo *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* (São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo 1954).

Bibliotheca Instituti historici S. I.: vol. VIII, Alfred R.Desautels S. I., *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle. 1701-1734,* 8°, xxvii-256 p. ; vol. IX, Francisco Javier Alegre S. I., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Tomo I : libros 1-3 (años 1566-1596). Nueva edición por Ernest J. Burrus S. I. y Félix Zubillaga S. I., 8°, xxxii-640 p.

Extra Institutum nostrum prodierunt, praeter volumen nuper commemoratum Patris Leite, haec tria, a sociis eiusdem Instituti conscripta vel curata : Luís Frois S. I., *Kulturgegensätze Europa-Japan* (*1585*). *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão.* Erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes in der Biblioteca de la Academia de la Historia in Madrid, mit deutscher Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Josef Franz Schütte S. I. (Tokyo, Sophia Universität, 1955), 8°, xxxvi-289 p., 29 ill. (= Monumenta nipponica, 15) ; Ignacio Iparraguirre S. I., *A Key to the Study of the Spiritual Exercises.* Translated by J. Chianese (Calcutta 1955), 12°, 122 p. ; Esteban de Arteaga, *La belleza ideal.* Prólogo, texto

y notas del P. Miguel BATLLORI S. I. (Madrid 1955), 8º, LXIV-172 p. [2ª ed.] (= Clásicos castellanos, 122).

Posthac *Monumenta historica S. I.*, cum de voluminibus agetur quae unius certaeque linguae historicorum interesse potius videbuntur, ut nunc iam evenit in edendis *Monumentis Brasiliae*, modernis utentur linguis in introductionibus et annotationibus. Quod ad personas attinet, memorandum hic est Patres Iohannem Emmanuelem Pacheco (Prov. Colombianae) ac Lucianum Campeau (Prov. Canadae inferioris) destinatos esse ad *Monumenta Novi Regni Granatensis* ac *Canadae* edenda ; Patrem autem Ladislaum Lukács (Prov. Hungariae) parare, collaborante Patre Polgár, *Monumenta regnorum olim corona hungarica unitorum*, atque collaborare editioni parandae *Rationis studiorum* in sectione *Monumentorum paedagogicorum*.

Ut labores suos impensius prosequeretur, P. Burrus quaesivit ut a muneribus Istituti liberaretur : itaque secretarius *Archivi historici S. I.* creatus est P. Ladislaus Polgár ; interim vero moderationem *Bibliothecae Instituti historici S. I.* praeses Instituti suscepit pro Patre Burrus, qui, director ab anno 1954, indefesso labore sex volumina eiusdem edidit, a IV ad IX. P. Petrus Blet (Prov. Franciae), cui non nisi defensio dissertationis in Universitate parisiensi deest ut doctor creetur, ab hoc anno in nostro Instituto, cuius socius erat ab a. 1952, commorabitur. Tandem bibliothecarius P. Polgár, adiuvantibus Patribus Edmundo Lamalle, nostri Instituti, atque Paulo Mech, praefecto generali bibliothecarum Provinciae lugdunensis, et Francisco Graffin, bibliothecario cantilliacensi, pluribus antiquis voluminibus magni momenti nostram bibliothecam ditavit.

II. - ALII NUNTII.

Multa dicenda essent de concelebrationibus ignatianis hoc anno elapso in toto terrarum orbe peractis. Nostrum vero existimamus eas solummodo in hoc *Archivo* commemorare, quae propius ad nostra historica studia accedunt, scilicet libros scientifici ponderis, quos supra, inter *Operum iudicia*, sumus commentati (p. 617-639), ac miscellanea volumina de sancto Ignatio, quae et superius recensuimus (p. 692) et minutatim explanavimus (p. 692-710, n. 397-670). His addendi videntur congressus duo, versaliensis a die 17 ad 19 septembris de spiritualitate, quam vocant, ignatiana ; ac barcinonensis, a 10 ad 15 decembris, de « San Ignacio ante la crisis de su tiempo y la del nuestro ». Quae uterque fortasse in lucem proferet, anno proximo recensebimus.

III. - NECROLOGIA SCRIPTORUM DE HISTORIA SOCIETATIS IESU.

Cum historiographis Societatis perutilis fuerit commentarius bibliographicus quem in memoriam Patris Bernardi Duhr (duobus tantum annis demortuo ante ortum *Archivi historici*) P. Iosephus Teschitel in hoc nostro periodico edidit (t. 13, 1944, p. 132-165), operae pretium esse

existimamus ut commentarios similes hic in publicum demus etiam de Patribus Francisco Rodrigues lusitano atque Petro Tacchi Venturi italo, vita functis diebus 8 et 18 martii huius anni, cum ipsi ultimi viri sint ex eo scriptorum corpore cui P. Generalis Ludovicus Martín historiam Societatis per Assistentias conscribendam commendavit. Huiusmodi commentarios, qui concrediti sunt Patribus Iosepho Leite et Iesu Juambelz atque Mario Scaduto, in secunda et tertia parte huius sectionis *Archivi* proferimus.

1. - Dum fasciculus alter huius *Archivi* pro anno 1955 sub prelo iam erat, supremum diem egit 9 decembri 1955 in hoc nostro Instituto historico optimus P. Gulielmus Kratz (Prov. Germaniae inferioris), eiusdem socius a fundatione ; ab anno enim 1925 Romae vitam degebat, ex quo nempe collaborator datus est Ludovico de Pastor ad historiam enarrandam persecutionum Societatis Iesu saeculo xviii. Natus die 31 ianuario 1874 in oppido Katzenelnbogen (in regione Hessen-Nassau, eo tempore sub dicione regni borussiaci), theologiae iam operam dabat in Universitate oenipontana (Innsbruck), cum Societatem anno 1895 ingressus est. Post aliquot annos in buffalensi Missione Sancti Francisci transactos, cursum theologicum Valkenburgi perfecit, studia vero historica in bonnensi Universitate (Bonn) annos 1907-1909 peregit. Ab anno 1912 ad 1915 socius fuit P. Bernardi Duhr in conscribenda historia Societatis Iesu in Germania, quod argumentum princeps etiam fuit suarum lucubrationum per decennium, dum scriptorem agebat primum in Collegio exatensi, deinde Coloniae, tandem Monaci, ut scriptor ephemeridum *Stimmen aus Maria Laach*. Eius collaboratio ad historiam pontificiam Ludovici de Pastor, in pontificatibus Clementis XIII et XIV atque Pii VI, ad paginas usque 627, nobis praecise et clare constat cum ex annotatione editoris Herder friburgensis in ipsa *Geschichte der Päpste*, XVI/1 (1931) p. vii, tum ex scripto ipsius Patris Kratz in nostro AHSI 3 (1934) 187-188, tum praesertim ex commentario a P. Petro Leturia edito prius in *La civiltà cattolica* 85 (1934, IV) 225-240 (vid. p. 235), reticito nomine auctoris ut mos tunc illius periodici erat, et postea etiam in opusculo amborum, Patrum nempe Kratz et Leturia, publici iuris facto anno 1935 sub titulo : *Intorno al « Clemente XIV » del barone von Pastor*, unde sumitur nota bibliographica quam infra damus. Arduo huiusmodi labore perfecto, a P. Generali Wl. Ledòchowski munere suscepto suppressionis Societatis Iesu accurate enarrandae, historiam saeculi xviii pressius ac saepius in nostro AHSI atque etiam in ultimo volumine ante mortem ab eo in lucem prolato de bello paraquario pertractavit. Omnibus sociis nostri Instituti exemplar semper fuit P. Gulielmus Kratz et religiosarum virtutum et indefessae deditionis laboribus vere historicis, cum personalibus tum generalibus nostri periodici, cuius moderamen re, etsi non titulo, suscepit a maio 1940 ad martium anni sequentis.

Praecipua eius de historia S. I. scripta : *Katholische Urteile über die Jesuiten ? Offener Brief an Herrn Dekan Obenaus* (Limburg s. a.), 8°, 47 p. ; *Das vierte Gelübde in der Gesellschaft Jesu*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 37 (1913) 538-562 ; *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten*. Ein Beitrag zur

Konvertitengeschichte des 17. Jahrhunderts (Freiburg im Br. 1914), 8°, VI-99 p. (= 117. Ergänzungsheft zu den « Stimmen aus Maria-Laach ») ; *Georg Gobet S. I.*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 39 (1915) 649-674 ; *P. Christoph Rassler*, ibid., 40 (1916) 48-66 ; *Johannes Bisselius S. I., ein bayerischer Dichter und Geschichtsschreiber*, in *Historisch-politische Blätter*, 157 (1916) 22-33, 81-93 ; *P. Eusebius Truchsess S. I.*, ibid., 158 (1916) 354-369, 436-450 ; *P. Bernhard Frey S. I.*, ibid., 160 (1917) 625-638, 711-723 ; *Aus alten Zeiten. Die Marianischen Kongregationen in den Ländern deutscher Zunge. Ihr Werden und Wirken von 1575 bis 1650* (Innsbruck [1917]), 8°, XVI-292 p. (= Sodalenbücher, Bd. 3.) ; *Friedrich der Grosse und die Jesuiten. Ein neues Aktenstück*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 93 (1917) 350-353 ; *Die grosse Teuerung in Bayern 1770-1772*, ibid., 93 (1917) 472-480 ; *Die wirtschaftliche Lage der deutschen Jesuitenniederlassungen am Vorabend der Aufhebung*, in *Historisches Jahrbuch*, 39 (1919) 516-556 ; *Eine ungedruckte Rede Schellings (Schrank)*, in *Stimmen der Zeit*, 107 (1924) 130-139 ; *Canisius Fortwirken unter seinen Söhnen*, in *Allgemeine Rundschau*, 22 (1925) 316-319 ; *Zum Streit um die Aufhebung des Jesuitenordens*, in *Stimmen*, 122 (1931) 111-115 ; *Jesuitenfabeln in einem katholischen Schulbuch*, ibid., 123 (1932) 179-191 ; *Ungedruckte Briefe Friedrichs des Grossen*, AHSI 1 (1932) 281-291 ; *Der Prozess Malagrida nach den Originalakten der Inquisition in Torre do Tombo in Lissabon*, AHSI 4 (1935) 1-43 ; *Exjesuiten als Bischöfe (1773-1822)*, AHSI 6 (1937) 185-215 ; *Neue Daten zum Leben des P. Anselm von Eckart S. I.*, AHSI 7 (1938) 97-104 ; *Aus den Frühtagen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Zur Vorgeschichte der Aufhebung des Jesuitenordens*, AHSI 7 (1938) 181-219 ; *Zwei Quellenpublikationen zur Geschichte des Paraguaykrieges (1750-1756)*, AHSI 10 (1941) 306-323 ; *Gesuiti italiani nelle missioni spagnuole al tempo dell'espulsione (1767-1768)*, AHSI 11 (1942) 27-68 ; *Instructions pour les Pères de la Province Gallo-Belge chassés de France en 1764*, AHSI 14 (1945) 125-130 ; *Wer ist der Verfasser der Memoiren über die Legation Archettis? Zur Geschichte der Jesuiten in Russland*, AHSI 15 (1946) 155-159 ; *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias.* Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús. Versión directa del alemán por Diego BERMÚDEZ CAMACHO (Roma 1954), 8°, XVI-312 p. (= Bibliotheca Instituti historici S. I., V) ; G. KRATZ - P. LETURIA, *Intorno al « Clemente XIV » del barone von Pastor. I. Sulla opera del Pastor. II. Sulla paternità del volume* (Roma 1935), 8°, 97 p. — Collaboratio ad opus Ludovici de PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, XVI. *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus. Von der Wahl Benedikts XIV. bis zum Tode Pius' VI. (1740-1799)* : Erste Abteilung, *Benedikt XIV. und Klemens XIII. (1740-1769)* (Freiburg im Br. 1931), Zweites Buch, *Klemens XIII.* cap. IV (p. 547-601) *Vertreibung der Jesuiten aus Portugal. Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und Lissabon* ; cap. V (p. 602-696) *Die Unterdrückung des Jesuitenordens in Frankreich* ; cap. VI (p. 697-849) *Karls III. von Spanien Kirchenpolitik. Die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien* ; cap. VII (p. 850-958) *Die Vertreibung der Jesuiten aus Neapel, Parma und Malta. Das Monitorium an Parma. Vorbereitung der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Tod Klemens' XIII.* - Zweite Abteilung, *Klemens XIV. (1769-1774)* (1932), Drittes Buch, *Klemens XIV.* cap. I (p. 3-61) *Das Konklave vom Jahre 1769*; in cap. V, §§ 3 et 4, *Ausführung der Aufhebung in Frankreich* (p. 245-249) et ... *in Oesterreich*, ... *in der Schweiz, in Bayern, in der Pfalz, in Jülich-Berg, in Mainz, in Köln, in Sachsen, in Polen, in Belgien* (p. 249-275) ; cap. VII (p. 303-318) *Fortbestehen des Jesuitenordens in Preussen* : in capitis VIII § 6 *Die Aufhebung in Holland, in England und Schottland, Englisch-Nordamerika, Kanada* (p. 347-352). - Dritte Abteilung, *Pius VI. (1775-1799)* (1933), Viertes Buch, *Pius VI.* cap. V (p. 130-238) *Fortbestehen der Gesellschaft Jesu in Preussen und Russland. Versuche zur Wiederherstellung.*

2. - Paedagogus potius quam historiarum scriptor, Pater tamen IOSEPHUS SCHRÖTELER bene de Societatis historia est meritus suo volumine

Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts. Dargestellt auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen (Freiburg im Br. 1940), 8°, XXII-544 p., de quo P. Otho Faller longe lateque verba fecit in AHSI 10 (1941) 155-158. Ortus Marcoduri (Düren), dioecesis coloniensis, 17 octobris 1886, Societati Iesu nomen dedit 25 aprilis 1906. Studiorum curriculo in Societate atque in Universitate berolinensi emenso, ab anno 1922 ad 1939 simul paedagogiam in Collegio maximo valkenburgensi docebat atque alibi alia Societatis ministeria exercebat, primum quidem spiritualia in dusseldorpiensi statione et residentia (1923-1933), dein vero academica in Collegio francofurtensi (1933-1939), in quo studiorum praefectum egit ab anno 1939 atque ipse mortem obivit 12 decembris 1955.

3. - P. Henricus Heras barcinonensis vita functus est in urbe Bombay (India) die 14 decembris anni 1955, in Collegio universitario Sancti Francisci Xaverii. Ortus die 11 septembris 1888, Societatem ingressus 28 ianuarii 1904, peractis studiis in sua Provincia Aragoniae, missus est in Missionem, nunc autem Provinciam, bombayensem, in cuius Collegio Xaveriano (St Xavier's College) per tres et triginta annos munere professoris historiae est functus, ab anno scilicet 1922. Ibi fundavit Institutum historiae indicae investigandae (Indian Historical Research Institute) cum veteris tum recentioris aetatis, ideoque etiam historiae Ecclesiae et Societatis Iesu in India ; qua de re plura quidem prodidit, quae inferius recensentur. Non semel in Europam redierat, ut vel Congressibus internationalibus historiae adesset (cracoviensi nempe, Kraków 1933 ; et turicensi, Zürich 1938), vel orationes publicas proferret (Barcinone 1940-41), vel Expositionibus artis missionariae, quam ex corde fovebat, operam daret (Romae 1950). Complurium societatum eruditarum socius erat renuntiatus, ex quibus commemorare liceat : International Committee of Historical Sciences, Indian Historical Records Commission, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Consejo superior de investigaciones científicas.

Praecipua eius de historia S. I. scripta : *Joaquín de Dalmases y Villavecchia S. I. (1893-1915).* Notas y documentos biográficos (Barcelona 1916), 8°, 266 p. ; 2ª ed. (ibid. 1917), 8°, 228 p. ; *Del mar al cielo. Reseña biográfica del P. José Ballester y del H. Víctor Doménech, de la C. de J., fallecidos en el naufragio del « C. de Eizaguirre » el día 26 de mayo de 1917* (Barcelona 1917), 8°, 83 p. ; *La vocación religiosa en nuestros colegios.* Estudio teológico histórico (Barcelona 1917), 8°, VII-354 p. ; *A Catholic Chapel at the Court of Akbar,* in *St. Xavier's College Magazine,* 1 (Bombay 1923) 66-72 ; *The Jesuit Influence et the Court of Vijayanagara,* in *Quarterly Journal of the Mythic Society,* 14 (Bangalore 1923-24) 130-140 ; *Venkatapatiraya I and the Portuguese,* ibid., 312-317 ; *The Siege and Conquest of the Fort of Asirgarh by the Emperor Akbar,* in *Indian Antiquary,* 53 (Bombay 1924) 33-41 ; *The Story of Akbar's Christian Wife,* in *Journal of Indian History,* 3 (1924) 218-235 ; *The Palace of Akbar at Fatehpur-Sikri,* ibid., 4 (1925) 53-68 ; *Some Unknown Dealings between Bijapur and Goa,* in *Indian Historical Records Commission* (= IHRC). *Proceedings of Meetings,* 8 (Calcutta 1925) 130-146 ; *Jahangir and the Portuguese,* ibid., 9 (1926) 72-80 ; *The Great Civil War of Vijayanagara of 1614-1618,* in *Journal of Indian History,* 5 (1926) 164-188 ; *The Aravidu Dynasty of Vijayanagara,* I (Madras 1927), 8°, xliv-681 p., ill. ; *Three Mughal Paintings on Akbar Religious Discussions,* in *Journal of*

the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, N. S., 3 (1927) 191-202 ; *A Treaty between Aurangzeb and the Portuguese*, IHRC 9 (1927) 31-46 ; *The Marathas in Southern India according to Jesuit Sources*, in *Historical Miscellany Serial*, 31 (Madras 1928) 7-24 ; *The Decay of the Portuguese Power in India*, in *Jounal of the Bombay Historical Society*, 1 (1928) 3-42; *Three Catholic Padres at the Court of Ali Adil Shah I*, ibid., 158-163 ; *Dona Juliana Dias da Costa. Her Influence in Later Mughal History*, in *The Bandra Review* (1929) 7-17 ; *Rachol. Its Fortress and College*, in *Indo-Portuguese Review*, t. 7, p. 41-50 ; *The Conversion Policy of the Jesuits in India* (Bombay 1933), 8°, 79 p. (Indian Historical Research Institute : Studies in Indian History, 8) ; *The Tomb of Fr. Albert d'Orville S. I.*, AHSI 2 (1933) 17-24 ; *The Jesuits in Afghanistan*, in *New Review*, 1 (Calcutta 1935) 62-74, 139-154 ; *The Jesuits in India before the Suppression of the Order*, in *In Xavier's Footsteps. 1540-1940* (Anand 1940) 13-21 ; *Jesuit Letters and Accounts*, IHRC 18 (1949) 1-19 ; *O Método Missionário de S. Francisco Xavier*, in *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, n. 69 (Bastorá 1952) 73-81.

4. - Notus potissimum ut historiographus Fratrum scholarum christianarum, dominus GEORGIUS RIGAULT, mortuus in oppido Neuville-aux-Bois die 5 februario 1956, studia sua protulit ad historiam quoque missionum Societatis Iesu in Nova Gallia. Hic sane commemorandus est eius liber *Martyrs de la Nouvelle-France*. Extraits des *Relations* et *Lettres* des missionnaires jésuites, publiés par Georges RIGAULT (dix-septième siècle) et Georges GOYAU (dix-huitième siècle). Introduction générale par Georges GOYAU, de l'Académie Française (Paris 1925), 8°, 283 p. (Bibliothèque des missions. Mémoires et documents).

5. - Die 21 martio, hoc anno 1956, in pago Mariëndaal vita functus est P. FRANCISCUS VAN HOECK, qui natus erat in oppido Helmond (Nordbrabant, in Neerlandia) 26 aprili 1873. Studiis philosophicis in Collegio veteribuscensi (Oudenbosch), theologicis vero in traiectensi (Maastricht) absolutis, per plures annos historiam docuit in Collegiis catvicensi (Katwijk) et neomagensi (Nijmegen), in altero quidem annos 1900-1903 et 1907-1915, in altero autem 1915-1938. Ex quo potissimum, postremo hoc anno, renuntiatus est archivarius Provinciae neerlandicae in domo probationis Mariëndaal, plures commentarios historicos comparavit, de historia praesertim Societatis Iesu in patria, quorum pars edita est in nostro AHSI.

PRAECIPUA EIUS DE HISTORIA S. I. SCRIPTA : *Ter Gedachtenis van wijlen P. Ernest van Hoof S. I.* (Gent [1912]), 8°, 111 p. ; *De Jezuïeten te Nijmegen* ('s-Hertogenbosch 1921), 8°, 215 p. ; *Levensschets van den E. P. Mathias Wolff S. I.* (Nijmegen 1922), 8°, 162 p. ; *De gevangenschap van P. Petrus Maillard S. I. 1622-1624*, in *Haarlemsche Bijdragen*, 41 (1922-23) 236-255 ; *De Soldatenpastoor P. Henricus Verbraak S. I. aalmoezenier van het Ned. Ind. Leger te Atjeh* (Amsterdam 1924), 8°, 208 p. ; *Eenige bijzonderheden over de bisschopswijding van Balduinus Cats en Joannes van Neercassel in 1662, en over Neercassel's reis naar Rome in 1670*, in *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, 52 (1925) 248-260 ; *Eenige bijzonderheden betreffende de laatste Jezuïeten-statie te 's-Hertogenbosch*, in *Bossche Bijdragen*, 8 (1927) 124-149 ; *Uit de eerste jaren der Zusters-Congregatie van Mgr Zwijsen*, ibid., 9 (1928) p. 16 ; *Stukken betreffende de fundatie van een Jezuïetencollege te Groningen (1585-1594)*, in *Arch. Utrecht*, 54 (1930) 145-201 ; *Fundatie van het Jezuïetencollege te 's-Hertogenbosch (1610)*, in *Bossche Bijdr.*, 10 (1930) 139-170 ; *Rond het sterfbed van Pater*

Augustinus van Teylingen, in *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom van Haarlem*, 47 (1931) 26-61 ; *Mgr. F. J. van Vree als directeur van het St. Willibrordgymnasium te Katwijk a. d. Rijn*, ibid., 49 (1932) 368-411 ; *Peter Jan van Asten*, in *Bossche Bijdr.*, 12 (1933) 50-71 ; *De vestiging der Jezuïeten in Noordelijke Nederlanden. 1550-1600*, in *Studiën*, 119 ('s-Hertogenbosch 1933) 202-228 ; *De Jezuïetenstatie te Culemborg*, in *Arch. Utrecht*, 57 (1933) 62-94 ; *Lettres des supérieurs de la Compagnie de Jésus en Russie-Blanche aux Jésuites de Hollande (1797-1806)*, AHSI 3 (1934) 279-299 ; *Augustijn Bloemert*, in *Haarlemsche Bijdr.*, 52 (1935) 1-9 ; *Culemborgensia. Rond een Request*, in *Arch. Utrecht*, 59 (1935) 201-225 ; *De Sint Theresiakerk te 's-Gravenhage (1822)*, in *Haarlemsche Bijdr.*, 53 (1935-36) 438-446 ; *Monumenta historica Societatis Iesu*, in *Historisch Tijdschrift*, 9 (1936) 26-34 ; *Uit de geschiedenis van het Bossche Jezuïetencollege (1610-1629)*, in *Bossche Bijdr.*, 14 (1936) 165-205 ; *Historica narratio eorum quae in missione Groeningana Societatis Iesu, primo huius currentis saeculi decennio, notatu digna evenerunt, tempore turbarum quas Jansenismus hollandicus suscitavit*, in *Arch. Utrecht*, 62 (1938) 257-274 ; *Documenten betreffende het Plebaanschap van Joannes van Kessel*, in *Bossche Bijdr.*, 16 (1939) 241-266 ; *Schets van de Geschiedenis der Jezuïeten in Nederland* (Nijmegen 1940), 8°, VIII-424 p. ; *Der Jezuïeten Negotiatie*, in *Studiën*, 72 (1940) 242-250 ; *Haestrecht*, in *Bijdr. Haarlem*, 58 (1940) 255-267 ; *Mathias Wolff S. I. stichter der Congregatie van het Gezelschap van J. M. J.* ('s-Hertogenbosch 1941), 8°, 35 p. ; *Romeinsche correspondentie over het conflict tussen den Apostolischen Vicaris en de Jezuïeten in de Hollandse Missie. 1669-1671*, in *Arch. Utrecht*, 65 (1941) 113-176 ; *De Jezuïetenstaties te Hoorn*, in *Haarlemsche Bijdr.*, 59 (1941) 102-128 ; *Nederlandse Jezuïeten in de eerste Zambesi-missie*, in *Het Missiewerk*, 25 (1946) 129-140 ; *De Jezuïetenstatie te Doesburg. 1628-1722*, in *Arch. Utrecht*, 67 (1948) 138-166 ; *De Jezuïetenstaties in Zeeland. 1604-1773*, in *Haarlemsche Bijdr.*, 60 (1948) 349-388 ; *De Jezuïetenstatie te Delft. 1592-1709-1771*, ibid., 60 (1948) 407-444 ; *Nederlandse Jezuïeten in de Verenigde Staten*, in *Het Missiewerk*, 28 (1949) 42-49 ; *De Hollandse zending in de laatste jaren van de apostolische vicaris Adam Daemen*, in *Arch. Utrecht*, 69 (1950) 138-163 ; *Suppliek van Zutphense katholieken om pauselijke hulp voor stichting van een Jezuïetencollege, 13 Januari 1621*, ibid., 71 (1952) 209-214 ; *Vosmeriana. Verslag van Pater Boom over zijn bezoeken aan Vosmeer in Januari 1610.* Haarlemse Bijdr., 64 (1956) 27-42.

6. - Quanvis studiosus potissimum rerum medii aevi, quippe qui collaborator fuisset et quodam modo successor P. Francisci Ehrle cardinalis in studiis praesertim philosophie ac theologiae veteris scholae oxoniensis, P. FRANCISCUS PELSTER, mortus Romae die 28 iunio 1956, Universitatis Gregorianae professor, non semel pennam scriptoriam protenderat etiam ad novam scholasticam ; praeterquamquod et ipse inter primarios biographos cardinalis Ehrle merito est computandus. Hac duplice ratione commemorare hic oportebat virum hunc eruditum, natum in oppido Lügde (Westfalen) die 9 martio 1880, Societatem ingressum 1° maio 1897, qui ab anno 1921 Romae degebat scriptor ac professor, primum in domo ephemeridum *La civiltà cattolica*, dein per curriculum unum academicum (1935-36) in nostro hoc Instituto, tandem in Universitate Gregoriana.

PRAECIPUA EIUS DE HISTORIA S. I. SCRIPTA : *Die Bollandisten und ihr Werk*, in *Stimmen der Zeit*, 99 (1920) 517-531 ; *Pubblicazioni dell'E.mo Ehrle*, in *Miscellanea Francesco Ehrle* (Roma 1924) 17-28, opus anonymum (= Studi e testi, 42) ; *Franz Kardinal Ehrle als Bibliothekar der Vaticana. Verzeichnis der von Kardinal Ehrle verfassten Artikel und Bücher*, in *Sankt Wiborada. Bibliophiles Jahrbuch f. kathol. Geistesleben*, 1 (1933) 134-145 ; *Fr. Kard. Ehrle (1845-1934). Ein Vorbild priesterlichen*

Lebens und Wirkens, in *Sanctificatio nostra*, 5 (1934) 289-296 ; *Il cardinale Francesco Ehrle. La vita di un dotto a servizio della Chiesa*, in *Civiltà cattolica* (1934) II, 449-461; III, 17-27 ; *Von unseren Verstorbenen. Kardinal Franz Ehrle*, in *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, n. 103 (1935) 431-445 ; *Kardinál František Ehrle, Scholastika a její úkoly v naší době. Zásadní poznámky k její charakteristice.* Autorisovaný překlad P. Aloise Jemelky T. J. podle 2. vydáni (V Praze 1937); *Zwei Verträge über Druck und Verlag der Institutiones morales des Johannes Azor S. I.*, AHSI 12 (1943) 134-144 ; *Heinrich Denifle O. P. und Fr. Ehrle S. I. in ihrer Bedeutung für die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda.* Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati (Romae 1951) 41-52 ; Fr. Ehrle, *Zur Enzyklika « Aeterni Patris ». Text und Kommentar.* Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von Fr. Pelster S. I. (Roma 1954), 8°, 203 p. (= Edizioni di storia e letteratura. Sussidi eruditi, 6); *Zur Frage des Laxismus*, in *Scholastik*, 29 (1954) 396-400.

7. - Mense augusto, die vero 9, huius anni 1956, in Pontificio Instituto orientalium studiorum, ubi professorem agebat historiae Ecclesiae orientalis ab anno 1927, mortem obibat P. Georgius Hofmann, Provinciae Germaniae superioris. Natus in oppido Freisen, dioecesis bambergensis, die 1° novembris 1885, Societatem ingressus est sacerdos 29 septembris 1918. Per triginta fere annos scholas in memorato Instituto habuit, simul ac investigationibus historicis operam dabat : seriem monumentorum *Concilium florentinum* illustrantium iniit, plures libros et commentarios de consuetudine inter episcopos orientales et Sanctam Sedem edidit, in quibus hic vir bonae quidem frugi non semel de historia Societatis egit, etiam in hoc nostro periodico, ut videre fas est in elencho quem nunc afferimus.

Praecipua eius de historia S. I. scripta : *Il beato Bellarmino e gli orientali*, in *Orientalia Christiana*, 8 (1927) 218-299 ; *Byzantinische Bischöfe und Rom.* Kleine Hinweise auf Quellenschriften des xvii. Jahrhunderts, ap. *Orientalia christiana*, 22 (1931) 132-154 ; *Vescovadi cattolici della Grecia.* I. *Chios* ; II. *Tinos* ; III. *Syros* ; IV. *Naxos* ; V. *Thera* (*Santorino*) (Roma 1934-1941) 162, 208, 158, 210, 146 p. (= Orientalia christiana analecta, 107, 112, 115, 130); *Il Vicariato apostolico di Costantinopoli. 1453-1830* (Roma 1935), gr. 8°, 336 p., ill. (= Orientalia christ. anal., 103); *L'apostolato dei gesuiti nell'Oriente greco*, in *Orientalia christiana periodica*, 1 (1935) 139-163 ; *La chiesa cattolica in Grecia* (*1600-1830*), ibid., 2 (1936) 164-190, 395-436 ; *Mitteilung über ein ehemaliges Jesuitenarchiv in Stambul*, AHSI 5 (1936) 97-100 ; *Die Jesuiten und der Athos*, ibid., 8 (1939) 3-33 ; *San Roberto Bellarmino e il Vicino Oriente*, ap. *Studia missionalia*, 3 (1947) 43-83 ; *Das eucharistische Apostolat der Jesuiten im griechisch-türkischen Osten*, ibid., 4 (1948) 187-205 ; *Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Anton Possevino S. I.*, in *Orientalia christiana periodica*, 15 (1949) 416-434.

8. - Cultor historiae Societatis Iesu, biographus praesertim venerabilis Mastrilli (auctoris precum novendialium vulgo « de gratia » dictarum, in honorem sancti Francisci Xaverii), P. Vincentius Dente, ortus Neapoli 28 iunii 1885, vita autem functus in vicana domo probationis 4 septembris 1956, Societatem ingressus erat die 26 septembris 1901 in Provincia neapolitana, at maximam vitae partem transegerat in Statibus

Foederatis Americae atque in Republica mexicana, primum ut scholasticus et magister, dein vero ut operarius. Ex quo in Europam anno 1926 rediit, quaedam de S. I. historia edidit.

PRAECIPUA EIUS DE HISTORIA S. I. SCRIPTA : *Un santo educatore e letterato gesuita, il beato Bernardino Realino (1530-1616)*, in *Civiltà cattolica* (1931) II, 21-35, 209-225 ; *Il primo libro di un gesuita sulla comunione frequente* [Crist. de Madrid], ibid. (1933) III, 453-465, 569-577 ; IV, 258-271 ; *Il centenario d'un famoso miracolo. Da documenti originali inediti* [P. Mastrilli], ibid. (1933) IV, 476-491 ; *Un amante della Passione. Il venerabile Vincenzo Carafa S. I.*, in *Vita e pensiero*, 26 (1935) 199-205 ; *La guerra di Mindanao e l'apostolato nelle Filippine del ven. Marcello Mastrilli S. I.* (Napoli 1937), 8°, XIV-359 p.

9. - Hoc fasciculo iam sub prelo, Kobe (in Iaponia) e vita excessit 26 septembri 1956 P. IOHANNES B. MÜLLER, natus Coloniae Agrippinae 17 septembri 1892, Societatem ingressus 26 aprili 1911, sacerdotio auctus 24 augusto 1923. Auctor unius de historia Societatis operis, at quod hic praeterire non possumus, nempe *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge von Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)*, ed. Augustae Vindelicorum 1930, 2 vol. in 8°, VII-98 et 150 p.

M. BATLLORI S. I.

---

† P. FRANCISCO RODRIGUES S. I.

(1873-1956)

José Leite e Jesús Juambelz, S. I. – Roma.

A 8 de Março do corrente ano faleceu na Casa do Noviciado de Soutelo (Braga) o Padre Francisco Rodrigues, historiador da antiga Assistência de Portugal da Companhia de Jesus.

Nasceu na freguesia da Mata, concelho de Torres Novas, a 20 de Setembro de 1873. Entrou como noviço na Casa de Provação do Barro, Torres Vedras, no mesmo dia em que completava quinze anos, em 1888. Três anos antes tinha-o precedido seu irmão mais velho, João, que veio a falecer em 1955 na Faculdade de Filosofia S. I. de Braga.

Feitos os primeiros votos, estudou humanidades e retórica dois anos em Setúbal, e outro de novo no Barro. No Colégio de S. Fiel, que então acolhia também os estudantes jesuítas de filosofia, cursou esta matéria de 1893 a 1896.

Terminada esta, ensinou seis anos no Barro suprema gramática, humanidades e retórica, dirigindo também desde 1898 uma academia de matemática.

Ao cabo desses longos anos de magistério, encontramo-lo em Roma, frequentando a Universidade Gregoriana, desde 1902 a 1906. Em Agosto de 1905 foi ordenado presbítero. Viveu sempre durante a teologia no Colégio Pio Latino-Americano, onde, para os alunos brasileiros, teve a seu cargo uma academia de português, a correcção dos sermões e os exercícios oratórios. Nessa casa conviveu com o P. Tacchi Venturi, estreitando-se entre os dois uma amizade duradoira.

No ano lectivo de 1906-1907, de novo no Barro, fez a Terceira Provação, sendo Instrutor o virtuosíssimo P. Joaquim Campo Santo. Ao mesmo tempo foi Ministro dos Juniores e director da Congregação de S. José e S. Luís. Nos mesmos cargos continuou depois por três anos, juntando-lhes outro que mais o ocupava : o de professor de retórica. De novo dirigiu também a academia de matemática. A 2 de Fevereiro de 1908 fez a profissão solene.

Começava o quarto ano de ensino depois do sacerdócio, quando a 5 de Outubro de 1910 a revolução, triunfante em Lisboa, proclamou a república. Um dos primeiros actos desta foi decretar a expulsão e desnacionalização de todos os jesuítas portugueses. Mas, antes do decreto, já a Casa do Barro aparecera, na madrugada do dia 6, cercada de tropas, e os seus habitantes, em número de noventa, foram levados de combóio para a capital e lá encerrados no forte de Caxias. O P. Francisco Rodrigues ficou porém mais um dia no Barro, para consumir o SS. Sacramento

e evitar profanações. Mas a 7 chegava a Lisboa com guarda à vista, e era lançado na prisão do Governo Civil. Pouco depois transitou para a Cadeia do Limoeiro, onde esteve até embarcar para a Holanda a 22. O P. Ernesto Thill, Provincial da Alemanha, compartilhava a sua casa de exílio, em Exaten, com outros exilados : os jesuítas portugueses. Do mês de Novembro de 1910 até ao verão de 1911, a antiga comunidade do Barro pôde assim viver tranquila na planície neerlandesa.

Mas o bom humanista, com longos anos de prática pedagógica, ia agora entrar em novo campo de actividade. O Provincial P. Luís Gonzaga Cabral destinava-o a escrever a história da antiga Assistência Portuguesa. E por mais de quarenta anos, desde o ano lectivo 1911-1912, aparece nos catálogos com esse cargo : por dois anos de novo no Colégio Pio Latino-Americano ; depois, sempre na casa de escritores da sua Província, menos nos primeiros anos após o regresso dos jesuítas à pátria, em que esteve suprimida: em 1913-1914 encontrou-se ela em Alsemberg, na Bélgica; desde 1915-1916 até 1927-1928 em Pontevedra, na Espanha. Depois, a partir de 1928-1929, sempre aplicado ao mesmo trabalho e sendo P. Espiritual da comunidade, viveu o P. Rodrigues em Lisboa, primeiro na estação que os antigos exilados ali estabeleceram, e desde 1931 na casa de escritores, onde se redige a revista *Brotéria*. Só de lá saíu, já com a saúde muito combalida, em Abril de 1954. Passou os últimos dois anos de vida no Noviciado de Soutelo, muito desmemoriado mas conservando os sólidos hábitos de religioso sumamente amável, humilde e modesto.

Duas vezes, em 1920 e em 1927, foi eleito como representante da Província na Congregação dos Procuradores em Roma. Tomou também parte nas Congregações Gerais de 1923 e de 1946. Por catorze anos desempenhou o cargo de Consultor da Província (1934-1948). Segundo indicação do P. Tacchi Venturi, foi chamado a Roma para colaborar na secção histórica da Exposição Missionária Vaticana de 1925. Nesta altura teve o gosto de intervir pessoalmente na cedência do « Fondo Gesuitico» à Companhia por parte do Governo Italiano[1].

Quase toda a sua produção literária podemos dizer que se resume em defesa da Companhia contra inimigos e detractores, ou em estudos de pessoas ou épocas dela. A matéria da sua principal obra, a História da Assistência, dividiu-a no prólogo do primeiro volume em três partes : a Província de Portugal, as missões da India e do Extremo Oriente, e o Brasil. De facto, quase deixou completa a história da Província, pois só lhe faltou narrar a expulsão pombalina ; e, ao falar da metrópole portuguesa, ocupou-se também pormenorizadamente das missões da costa ocidental de África — Guiné, Angola e Congo —, porque eram governadas directamente de Lisboa. Das outras missões — Brasil, India, China, Japão, Indochina, Molucas, Tonquim, etc. — quase só contou as partidas dos missionários que para lá foram destinados.

---

[1] ... « Tambem nos restituiu Mussolini os codices (uns 2000) do nosso antigo archivo que o governo de 1870 tomara para si. E fui eu que em nome da Companhia tomei officialmente posse dos codices e assinei o auto da entrega ». Carta do P. Fr. Rodrigues escrita de Roma a 19 de Setembro de 1924, publicada nos *Echos do Exilio* de 15 de Outubro do mesmo ano.

O P. Rodrigues, como fruto da sua diligência, deixou imponente colecção documental de cerca de duzentos maços, constituídos principalmente por fotografias. Compreendem fotocópias, totais ou parciais, de obras impressas mas raras, e fotocópias de documentos de arquivos portugueses, espanhóis, franceses, belgas e italianos, além do Arquivo Romano da Companhia de Jesus. De todo este material existe um índice começado pelo P. Carlos da Silva Tarouca S. I. Muito é de desejar que se venha a terminar esse índice, para facilitar o uso de tão importante colectânea.

Em 1939, com os volumes já publicados da História da Assistência, ganhou o prémio « Alexandre Herculano », destinado à melhor obra histórica pelo Secretariado Nacional de Informação, de Lisboa. Era académico titular e fundador da Academia Portuguesa de História e sócio efectivo da Associação dos Arqueólogos Portugueses (secção de Arqueología histórica e Diplomática). O Governo do seu País, reconhecendo o valor dos trabalhos do P. Rodrigues, atribuíu-lhe em 1938 a Comenda da Ordem Militar de Santiago da Espada (mérito artístico, científico e literário) [8].

J. L.

Bibliografia

1903-1904

1. – *Recordações e Memorias do passado.* Boletín del Colegio Pío Latino Americano 4 (1903) 5-7, 38-41 ; 5 (1904) 9-11, 14-18, 37-40.

1906

2. – *Mãe e Filho coroados* e *A Virgem Aparecida* [Poesias]. Ibid. 7 (1906) 31-32, 39-41.
No número dedicado ao Cardeal Arcoverde.

1909

3. – *Maria em seus Servos.* Mensageiro de Maria 5 (1909) 15-19, 45-51, 75-81, 109-116, 141-147, 175-181, 204-211, 236-241, 271-275, 305-309, 342-347, 363-368.
O primeiro artigo, sem assinatura ; os restantes, assinados F. R.

1910

4. – *Um grande Mysterio.* Ibid. 6 (1910) 65-67; *Um Coração prodigioso,* p. 97-100; *A Poesia do Christianismo,* p. 191-193; *Aos Olhos do Desterrado,* p. 223-225.
Artigos assinados F. R.

À Virgem poderosa, p. 355-356.
Poesia assinada X.

---

[8] Cf. o artigo anónimo do P. Acácio Casimiro S. I., *Rodrigues (Padre Francisco),* na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira,* XXV (Lisboa-Rio de Janeiro s.a.) 922-924.

5. – *P. Joaquim José de Abreu Campo Santo.* O Nosso Collegio, Campolide, Lisboa 1910.

1912

6. – *Os Jesuítas e a « Monita Secreta ».* Roma (Typographia Pontificia no Instituto Pio IX) 1912, 16º, 135 p.
Trata do célebre livro de Jerónimo Zahorowski, polaco, de nobre família, pároco de Godziec. A obra do P. Rodrigues consta de dois capítulos, o primeiro (p. 1-96) enumera as acusações vulgares mais em voga em Portugal contra os Jesuítas, o segundo trata pròpriamente da *Monita Secreta* (p. 97-134). Cfr. *Civiltà cattolica*, Julho 1912 ; *Razón y fe*, Janeiro 1913.

7. – *Notícia biográfica do P. Mancio de Morais S. I.* Cartas edificantes da Província de Portugal S. I. 3 (1912) 174-179.

1913

8. – Cartas. Ibid. 4 (1913) 155-157, 186-187.

9. – *Na Zambézia.* Ensaio lyrico-dramatico. Mensageiro do Coração de Jesus 31 (1913) 72-77.
A Vitima da Paz [Poesia], p. 458-460.

1914

10. – *A Imagenzinha de Prata* [Conto]. Ibid. 32 (1914) 19-21.

1915

11. – Cartas. Cartas edificantes. . . . 6 (1915) 272-276, 309-314.

1916

12. – *Vem, Filho* e *Sorriso e Pranto,* [Poesias]. Mensageiro do Coração de Jesus 34 (1916) 199-200, 721-722.

1917

13. – *Jesuitophobia.* Resposta serena a uma diatribe. — Porto (Typographia Luzitania Editora) 1917 8º, 335 p.
É consequência da obra *Os Jesuitas e a «Monita Secreta»*, por causa das iras que suscitou nos inimigos da Companhia, entre os quais o Sr. José Caldas, autor de *Os Jesuítas e a sua Influencia na Actual Sociedade* : *Meio de a conjurar*, e depois *A Corja Negra* (Porto 1914). Refutação serena e erudita dessas duas obras.

14. – *A Formação Intellectual do Jesuita.* Leis e factos. — Porto (Livraria Magalhães e Moniz) 1917, 8º xxiv-600 p.
Obra bem documentada, destinada especialmente ao mundo português. A primeira parte « Leis » em 7 capítulos ; a segunda, « Factos », consta de 8 capítulos. A obra revela a mesma finalidade das anteriores. Tive nas mãos o exemplar do autor com notas manuscritas adicionais.

15. – *O Século XVI em Quadro chronologico.* Revista de História 6 (1917) 105-109.

1919

16. – *Mestre João Bermudes*. Revista de História 8 (1919) 119-137.
João Bermudes, médico e cirurgião do embaixador na Etiópia, D. Rodrigo de Lima, fez-se passar lá por Patriarca apresentando bulas falsas que atribuía a Paulo III.

1920

17. – *Jesuítas conspiradores*. 4 artigos no jornal *O Debate*, Porto, 25 e 27 de Janeiro ; 1 e 11 de Abril, 1920.
Os dois primeiros reproduzidos em *A Época*, Lisboa, 30 de Março e 1 de Abril, 1920.

18. – *A Companhia de Jesus e a Vidente de Paray*. Mensageiro do Coração de Jesus 38 (1920) 269-289.

19. – *Guerreiro e Santo*. In : *Nun'Álvares* (Torres Novas 1920).
Um epigrama.

1921

20. – *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*. Esboço histórico. Superiores-Collégios. — Revista de História 10 (1921) 161-201.
O exemplar do autor tem numerosas notas manuscritas e adições.
É um Catálogo de Provinciais e Visitadores das Províncias de Portugal, Goa, Malabar, India e Japão, China, Brasil, e dos Colégios de Portugal e suas missões, com abundantes notas.
Segunda edição. *1540-1934*. Porto (Apostolado da Imprensa) 1935, 8º, 73 p.

1922

21. – *O P. António Vieira. Contradicções e applausos* (*À luz de documentação inédita*). Revista de História 11 (1922) 81-115.
As qualidades egrégias do célebre orador, as suas interferências no campo político e social, e a constante protecção do Rei, granjearam-lhe invejas, perseguições e o desterro, vicissitudes em que brilhou a sua virtude. No fim fala o P. Rodrigues da obra *Clavis Prophetarum* que o P. A. Vieira foi elaborando durante 30 anos.

1925

22. – *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China 1583-1805*. Porto (Tipografia Porto Médico) 1925, 16º 127 p.
Com uma gravura do Observatório de Pequim do ano de 1668 e um apêndice com 6 cartas inéditas. Os PP. Gabriel de Magalhães, Tomás Pereira, Francisco Cardoso, Domingos Pinheiro, Félix da Rocha, José de Espinha, André Rodrigues e José Bernardo de Almeida. Cfr. *Brotéria* sér. II, 1 (1925) 621; AHSI 1 (1932) 378.
Na *Revista de História* 12 (1925) 81-118, tem o título : *Mathemáticos Portugueses na China 1583-1805*.

23. – *Os tres livros de M. Borges Grainha* (*Tréplica*). Revista de História 12 (1925) 154-157.
Cf. Ibid. 10, p. 156 ; 11, p. 285, 290. Obras antijesuíticas de M. Borges Grainha.

24. – *A Exposição Missionária do Vaticano*. Brotéria, sér. II, 1 (1925) 151-167.

1926

25. – *O Dr. Gouveia e a entrada dos Jesuítas em Portugal.* Ibid. 2 (1926) 267-274.
Relações do Dr. Gouveia com S. Inácio de Loyola em Paris e depois o seu afecto para com S. Inácio e a sua Ordem, especialmente a carta escrita em 1538 a D. João III sugerindo-lhe que pedisse jesuítas para as missões da India. — Cf. AHSI 2 (1933) 118.

26. – *Os Jesuítas Portugueses na África Oriental 1560 a 1759. - 1890 a 1910.* Brotéria 3 (1926) 118-126.
Com gravuras e uma bibliografia das obras publicadas pelos jesuítas missionários da Zambézia portuguesa. — Cf. AHSI 1 (1932) 308.

27. - *O P. Amador Rebello e a Chronica de D. Sebastião* Ibid. 3 (1926) 193-195.
Sobre o livro de A. FERREIRA DE SERPA, *Chronica de El-Rei Dom Sebastião*... Porto 1925.

28. – *S. Francisco Xavier. Duas Exposições do seu Corpo em 1744 e 1751.* Revista de História 12 (1926) 178-191.
Cf. AHSI 1 (1932) 162.

1928

29. – *Ceilão e Portugal.* Ibid. 7 (1928) 15-21.
A propósito das obras de PIERIS-FITZLER, *Ceylon and Portugal.* Part I. *Kings and Christians 1539-1552* (Leipzig, Asia Major, 1927) e G. SCHURHAMMER-A. VORETZSCH, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers. 1539-1552* 2 vols. (ibid. 1928).

30. – *A Pastoral collectiva do Episcopado Português sobre a Consagração nacional ao Coração de Jesus.* Mensageiro do Coração de Jesus 46 (1928) 543-544.
Assinado F. R.

1929

31. – *D. Sebastião.* Brotéria 8 (1929) 348-351.
Recensão do livro de J. PRETO PACHECO, *D. Sebastião.* Porto 1928.

1930

32. – *Poder e Segredo de Associação.* Ibid. 11 (1930) 95-98.
Sobre FÜLÖP-MILLER, *Macht und Geheimnis der Jesuiten.* Zürich.

33. – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal.* Nas Memórias breves e ilustres de muitos Homens insignes em virtude, com que Deus a enriqueceu, distribuidas pelos meses e dias de todo o ano, pelo P. António FRANCO, Religioso professo da mesma Companhia. 1ª edição prefaciada e anotada por Francisco RODRIGUES. — Porto (Apostolado da Imprensa) 1930, 4º, xx-819 p.
O prólogo do P. Rodrigues (pp. v-xii) apresenta a história desta obra inédita até 1930, conservada num vol. in folio da Torre do Tombo, ms. nº 622, de mais de 400 folhas numeradas, e acrescenta uma breve biografia do P. Franco. No restante a edição deve-se ao P. Júlio de Morais, S. I.

1931

34. – *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* Tomo I. *A Fundação da Província Portuguesa. 1540-1560.* Volume I. *Origens-Formação-Ministérios.* Porto (Apostolado da Imprensa) 1931, 8º gr., xcv-715 p.

Gravura do P. Simão Rodrigues. No prólogo dá conta das primeiras tentativas de história da Companhia em Portugal, enumera os manuscritos e as obras impressas de informação e descreve o estado de Portugal quando nele foi introduzida a Companhia.

35. – ... Volume II. *Tribulação-Colégios-Missões*. Ibid. 1931, 665 p.
Gravura do Rei D. João III. Cf. AHSI 1 (1932) 312-316, sobre os nn. 34 e 35.

1933

36. – *Pombal e os Jesuítas. Notas ao livro « O Marquês de Pombal e a Expulsão dos Jesuítas » por António Ferrão.* Brotéria 17 (1933) 10-25.
Refutação documentada dessa caluniosa obra (Coimbra 1933).

37. – *Ainda Pombal e os Jesuítas*. Ibid. p. 198-207.

1934

38. – *O « Livro da Seita dos Indios Orientais »*. Ibid. 18 (1934) 39-44.
Sobre o livro do P. Jacobo Fenicio S. I. *The « Livro da Seita dos Indios Orientais »*. Uppsala 1933.

39. – *O Capelão-mor D. Jorge de Ataíde e a Companhia de Jesus*. Ibid. 19 (1934) 13-21.
Cf. AHSI 5 (1936) 167 nº 74.

40. – *Uma Festa Portuguesa na África Ocidental.* (*Século XVII*). Arquivo Histórico de Portugal 1 (1934) 328-354.

Cf. AHSI 5 (1936) 356 nº 379.

1935

Cf. nº 20.

41. – *Marquês de Pombal. Irreligioso ou católico?* Brotéria 20 (1935) 5-11.
Assinado R. da Silva.

42. – *Nas Missões do Extremo-Oriente. Quatro Missionários do Padroado Português* (*Século XVII*). Brotéria 20 (1935) 301-316.
Reproduzido no *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Nov. 1935 e Jan. 1936.
Entrada dos Vigários Apostólicos enviados pela Propaganda Fide na segunda metade do século XVII à China e ao Tonquim; conflitos com o Padroado. Os quatro missionários são os PP. José Candoni, Domingos Fuciti, Manuel Ferreira e Bartolomeu da Costa. Reabilitação destes missionários.

1936

43. – *Uma História Inédita de Angola* (*Manuscrito do século XVI*). Arquivo Histórico de Portugal 2 (1936). Separata 36 p.
O autor do Ms. é provàvelmente o P. Pedro Rodrigues, como se pode deduzir duma nota antiga diversa do texto, que diz: « Relação da Conquista de Angola, feita pelo Padre Pedro Rodrigues, anno 1594, e mandada a nosso Padre Geral, 1595 abril ». Este ms. conserva-se no ARSI, *Lus. 106*, f. 29-39.

1937

44. – *O « Doutor Exímio » na Universidade de Coimbra*. Brotéria 24 (1937) 437-451.
Documentação nova sobre a vinda de Suárez para Coimbra.

45. – *Carta inédita do P. Luís Gonçalves da Câmara.* Ibid. 25 (1937) 516-519.
Sobre os acontecimentos de Portugal e o P. Simão Rodrigues. Carta a D. João III, de Coimbra 23 fev. 1553.

1938

46. – *História da Companhia de Jesus ...* Tomo segundo : *Acção crescente da Província Portuguesa. 1560-1615.* Volume I : *Expansão - Vida interna - Ministérios.* Porto (Apostolado da Imprensa) 1938, 8º gr., XXXII-610 p.
Gravura do Cardeal-Rei D. Henrique. Cf. nº 34.

47. – ... Volume II : *Nas Letras - Na Côrte - Além-mar.* Ibid. 1938, 651 p.
Gravura de D. Sebastião, Rei de Portugal.
Cf. AHSI 9 (1940) 311-313, sobre os nn. 46 e 47.

48. – *Simão Rodrigues Estudante de Teologia na Sorbona* (*Pergaminho do Século XVI*). Brotéria 26 (1938) 606-608.
Com reprodução do diploma. — Cf. AHSI 8 (1939) 366 nº 406.

1940

49. – « *Reposta Apologetica* » *ao Poema* « *O Uraguay* » – *Sua Génese – Seu Autor.* Brotéria 30 (1940) 249-259.
José Basílio da Gama, a soldo de Pombal, publicou o poema em Lisboa em 1769. A *Reposta* (Lugano 1786) é do jusuíta Lourenço Kaulen, antigo missionário do Maranhão, que saíu em 1777 das masmorras de S. Julião da Barra.

50. – *A Companhia de Jesus e a Literatura Portuguesa no Século XVII.* Ibid. 31 (1940) 442-456.

1941

51. – *O Autor da Arte de Furtar. Resolução de um antigo problema.* Memória apresentada no Congresso do Mundo Português em 10 de Julho de 1940. — Porto (Apostolado da Imprensa) 1941, 8º, 28 p.
O autor desta obra é o P. Manuel da Costa S. I. (1601-1667). Trabalho reimpresso íntegro em S. Paulo, Brasil, em *Gazeta-Magazine*, 14 Dez. 1941, e parcialmente em *Tradição*, Recife, Brasil, Dez. 1941. — Cf. AHSI 11 (1942) 191 nº 124.

1942

52. – *Um mártir da restauração de 1640.* In : *Trabalhos da Associação dos Arqueólogos Portugueses* (Lisboa 1942). Separata 25 p.
O P. Francisco Soares, português (1605-1650). Por certas frases duma carta que lhe escreveu um irmão que, deixando a pátria depois da restauração portuguesa, continuou a servir Filipe IV de Espanha, foi duas vezes preso e morreu depois da batalha de Elvas, vítima duma explosão. — Cf. AHSI 15 (1946) 254 nº 333.

53. – *A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal* (*1640*). Academia Portuguesa de História. Anais 6 (1942) 329-405.
O P. Francisco Rodrigues era académico titular e fundador. Refere-se aqui a acção dos Jesuítas portugueses em Portugal e nas Colónias, antes e depois da Restauração da monarquia portuguesa (1640).

1944

54. – *História da Companhia de Jesus* ... Tomo Terceiro : *A Província Portuguesa no século XVII. 1615-1700.* Volume I : *Nos Colégios - Nas ciências e letras - Na Côrte.* Porto (Apostolado da Imprensa) 1944, 8º gr., xxvi-592 p.
Gravura do P. Baltazar Teles S. I. Cf. nº 34.

55. – ... Volume II : *Lutas na Metrópole - Apostolado nas Conquistas.* Ibid. 1944, xii-487 p.
Gravura do P. Francisco de Mendoça com frontispício da sua obra « Viridarium ».

56. – *A aclamação de D. João IV em Macau. Patriotismo e traição.* Brotéria 38 (1944) 593-604.
Continua a matéria da parte que tiveram os Jesuítas na Restauração portuguesa, tanto na pátria como nas colónias. — Cf. AHSI 15 (1946) 233 nº 156.

57. – *O Padre Manuel da Costa, Autor da « Arte de Furtar »* Brotéria 38 (1944) 506-520.
Contra o seu contraditor, Dr. Joaquim Ferreira, confirma pertencer ao P. Manuel da Costa a paternidade desta obra.

1945

58. – *Ainda o Autor da « Arte de Furtar ».* Brotéria 40 (1945) 295-304.
Mantendo o nome do P. Manuel da Costa como autor, rebate a opinião do Dr. J. Ferreira que atribui a obra a D. Francisco Manuel de Melo.

1946

59. – *1543-1943. O Descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano del 1543.* Escrito pelo Académico Correspondente Alemão P. Georg Schurhammer S. I. e traduzido do Original alemão pelo Académico de Número P. Francisco Rodrigues S. I. - Academia Portuguesa da História. Anais, II série, 1 (1946) 1-172.
Com 8 gravuras fora do texto.

1950

60. – *História da Companhia de Jesus* ... Tomo quarto : *A Província Portuguesa no Século XVIII. 1700-1760.* Volume I : *Virtude - Letras - Ciências.* Porto (Apostolado da Imprensa) 1950, 8º gr., xxi-572 p.
Gravura do Rei D. João V. Cf. nº 34. Também este tomo devia ter um segundo volume que o P. Rodrigues não chegou infelizmente a escrever. Está encarregado de suprir essa falta o P. Domingos Maurício Gomes dos Santos. — Cf. AHSI 20 (1951) 323-325.

J. J. (Trad. J. L.).

† P. PIETRO TACCHI VENTURI S. I.

(1861-1956)

MARIO SCADUTO S. I. – Roma

Per il P. Pietro Tacchi Venturi il termine di « storico » si pone come perfetta ambivalenza: relatore e sistematore di cicli e personaggi della storia, di essa fu anche infaticabile attore.

Nacque il 12 agosto 1861 a Sanseverino Marche, patria d'origine dell'avvocato rotale Antonio, suo padre, che vi si era trasferito da Roma in seguito agli eventi politici. Da lui Pietro ereditò la linearità del carattere, come dalla madre, la romana Orsola Ceselli, la sincera pietà [1].

Per le classi elementari ebbe l'illuminata guida di Pacifico Falusca, e durante l'ultimo biennio di ginnasio da Pacifico del Frate fu iniziato alle lettere latine e al gusto dei nostri classici. Agli esami di licenza, sostenuti a Macerata nel 1876, cadde nel solo greco, la cui preparazione aveva dovuto approntare da sè, mancando a Sanseverino la cattedra di tale disciplina; ma si rifece nei mesi estivi, con l'assistenza dell'allora diciannovenne Alessandro Luzio, e a ottobre ebbe partita vinta.

Per il liceo passò con la famiglia a Roma, iscrivendosi nel 1876 al Seminario romano dell'Apollinare, ove rimase due anni sotto la guida di valenti insegnanti: tra essi il futuro cardinale Felice Cavagni e lo storico della campagna romana Giuseppe Tomassetti, il quale doveva far germogliare nel giovane liceale la vocazione alla storia.

Ma una ben più impegnativa chiamata urgeva alla sua anima. Cercato invano orientamento in un ritiro spirituale di sette giorni al convento dei SS. Giovanni e Paolo, ebbe una serie di colloqui con il gesuita P. Giovanni Egidi, professore di teologia all'Università Gregoriana e profondo matematico. Fu la luce: Pietro, ormai sicuro della divina chiamata, si decise per la Compagnia di Gesù. Esaminato ulteriormente da due padri dell'ordine, per commissione del provinciale P. Valeriano Cardella, riportò verdetto favorevole. Il 12 novembre 1878 fu ammesso nella Compagnia.

Superate le resistenze domestiche, soprattutto della madre, in compagnia di Benedetto Ojetti, il futuro canonista, e di un gruppo di missionari diretti al Brasile, lasciava Roma alla volta di Aux-Alleux-en-Mayenne (Francia), ove per le note vicende dei tempi i gesuiti romani e veneti nel 1873 avevano trasferito il loro noviziato. Si trattava di un vecchio castello, ceduto ai gesuiti esuli d'Italia dal visconte Felice d'Aguion:

---

[1] Il P. Pietro doveva dedicarle, poco dopo la morte (30 aprile 1887) un opuscolo: era la lettera che egli aveva indirizzata ai propri fratelli e che l'avv. Antonio, suo padre, volle stampata (n.º 2).

un edificio mal adattato ad accogliere una folta comunità e sorgente in mezzo a un paesaggio squallido e aduggiante. Ma vi regnava una santa letizia, come il giovane aspirante potè constatare nel mettervi piede, dopo un lungo viaggio in cui aveva toccato Genova, Monaco, Bordeaux, Poitiers e Laval.

Superata una violenta crisi spirituale per i conforti del maestro dei novizi, il P. Camillo Mearini [2], Pietro vestì l'abito religioso e intraprese quel sereno tirocinio, il cui ricordo doveva nell'età matura allietargli spesso lo spirito. Trascorsi però i due terzi del biennio, in esecuzione al vessatorio decreto Ferry del 29 marzo 1880 la comunità si disperse, e Pietro dovette riprendere la via dell'Italia, diretto a Napoli. Quivi, a Villa Melecrinis, completò il tirocinio, e il 13 novembre 1880 pronunziava i voti religiosi.

Nel seguente biennio (1880-1882) riprese gli studi letterari, prima nella stessa Napoli, ove ebbe per maestro il P. Cesare Antonio de Cara, poi a Castelgandolfo. Successivamente, anzichè attendere ai corsi filosofici, ebbe dai superiori il mandato di prepararsi alla licenza liceale nella residenza romana di via Monserrato 54, e la superò brillantemente a Napoli nella sessione estiva del 1884. Tra i commissari: Francesco D'Ovidio. Seguì quindi, alla Gregoriana, un corso di filosofia (1884-1885), che aveva studiato per un biennio all'Apollinare, e poi, per due anni (1886-1887), esplicò le mansioni di « magistero » nel collegio di Mondragone.

Sottratto a quest'ultima cura in seguito a una violenta febbre tifoidea, fu richiamato a Roma; ma, invece di essere ammesso alla frequenza dei corsi teologici, fu iscritto, primo tra i giovani dell'ordine, alla Facoltà di lettere e filosofia presso la Sapienza. Nel 1891 vi conseguiva a pieni voti la laurea con la tesi, poi pubblicata, sull'encomio di S. Gregorio Nazianzeno lasciato inedito dal bizantino Giovanni Geometra (n.° 19) [3]. Dopo un anno (26 luglio 1892) fu ordinato sacerdote, avendo già finito il primo anno di teologia, alla quale attese sino al termine del 1895.

Un nuovo periodo si apriva all'attività del P. Tacchi Venturi quando, ultimata la sua terza probazione (Chieri 1896), passava alla *Civiltà cattolica*, non per far parte del collegio degli scrittori, ma per preparare una storia della Compagnia in Italia. L'incarico affidatogli dal P. Ludovico Martín rientrava in un piano più vasto, la cui attuazione era stata raccomandata dalla Congregazione generale nel 1892 al neo-eletto preposito: il ripristino degli studi sulla storia dell'ordine. Il P. Martín si premurò di eseguire il mandato e, mentre incoraggiava l'iniziativa dei *Monumenta historica Societatis Iesu* (1894), avvalendosi dei suggerimenti del P. Ehrle, prefetto della Vaticana dal gennaio 1895, stabilì di formare un corpo di storici della Compagnia con sede in Roma.

Ehrle era un medievalista, e non tutti i criteri da lui seguiti erano perfettamente validi per chi si accingeva a scrivere di storia moderna. Studioso però di collaudata esperienza, aveva seguito da vicino il progresso

---

[2] Quale atto di riconoscente omaggio il nostro ne compose la biografia (n.° 1).

[3] Conseguita la laurea ottenne pure, con un decreto del rettore dell'università (23 dicembre 1891), una borsa da studio della Fondazione Corsi per il perfezionamento negli studi letterari. Cf. P. PECCHIAI, *P. Pietro Tacchi Venturi*, in *Archivi*, 23 (1956) 88.

del metodo storico e lo sviluppo dei lavori di erudizione. Il P. Martín lo prepose alla piccola schiera di giovani studiosi di varie province della Compagnia, alloggiati in un braccio dell'ultimo piano della *Civiltà cattolica* (1896-1897). Il lavoro iniziato sotto la direzione del bibliotecario della Vaticana, che indicava i fondi archivistici dell'Urbe da studiare e ne seguiva il progresso in conferenze private o di gruppo, durò appena un anno. Per sopraggiunte difficoltà finanziarie la piccola comunità fu sciolta. Il P. Tacchi Venturi, che ne aveva fatto parte, passò al Collegio Pio Latino Americano e proseguì (1898-1914) da solo la propria via.

Fu suo merito l'aver intravisto, meglio ancora del P. Ehrle, il punto di partenza delle sue ricerche: che non poteva essere se non lo stesso Archivio della Compagnia, allora custodito a Exaten nel Limburgo olandese. Solo dopo essersi accertato di quel che possedeva in casa — e un lungo soggiorno a Exaten gli consentì di portare in Italia larga messe di documenti —, potè rendersi conto del lavoro integrativo da svolgere in archivi esterni, la visita dei quali si protrasse sino al 1903. Monaco, Vienna, Innsbruck, Firenze, Torino, Genova, Modena, Parma, Milano, Trento, Bologna, Venezia, Napoli, Palermo, Catania, Messina, Siracusa, oltre Roma, furono i centri principali dove il P. Tacchi Venturi andò a ingrossare i suoi schedari.

Furono anni di ricerca intensa e metodica. In un primo tempo il nostro annotava in schede descrittive il materiale che faceva per il suo caso; successivamente studiava codici e documenti di immediata utilizzazione. Aveva buon fiuto e raramente sfuggivano al suo intuito testi e documenti di qualche importanza. Il suo ritmo di lavoro, in quei giorni specialmente, non conosceva soste: fino a dieci ore di ininterrotta applicazione, dove gli orari glielo consentivano. Il pasto di mezzogiorno in quei casi era saltato. Questa ricerca paziente gli doveva consentire di dire una parola nuova sul Cinquecento religioso. Riuscì in effetti a prepararsi uno schedario così ricco, da potervi attingere, per vivere del proprio, anche negli anni in cui la mancanza dell'*otium* necessario alla composizione avrebbe potuto dispensarlo dal cimentarsi ancora nel campo della storia.

Non si pensi, d'altra parte, che la specializzazione avesse coartato il suo orizzonte culturale. Pur spingendo avanti il lavoro della sua vita, trovava sempre margini sufficienti di tempo per pubblicazioni minori nelle varie discipline che avessero punti di contatto con quella da lui coltivata: letteratura, filologia, arte, teologia, diritto canonico. Specialmente nei primi anni della sua carriera la sua collaborazione alla *Civiltà cattolica*, iniziatasi nel 189[illegible], fu quasi ininterrotta. Gli articoli da lui scritti per la rivista in un cinquantennio oltrepassano il centinaio, senza contare le numerose recensioni. Come recensore di libri non venne mai meno, con gli avversari, alle regole della cortesia. Attraverso una prosa fin troppo controllata, il suo talento si affermava sempre nell'abilità di saper opporre un fatto certo a una dimostrazione fallace. Tipica, al riguardo, la maniera con cui affrontò la questione, periodicamente risorgente, dei *Monita secreta*. Al suo spirito di storico una sola cosa importava: ciò che fu. E con questa preoccupazione, in epoca più recente, sottopose a esame la cosiddetta autobiografia del Bellarmino, per controbattere certe accuse di pretesa vanità nel santo cardinale (nn. 58 e 124).

In genere, egli si trovava a suo agio con soggetti che gli aprissero il

varco su un orizzonte ampio e sufficientemente libero, dove l'erudizione del critico potesse dispiegarsi su salde basi. Qui sapeva mostrare un'arte espositiva che andava diritto all'essenziale, confinando in zone d'ombra questioni marginali. In presenza di una materia complessa, trovava sempre il punto focale, in cui le linee dell'insieme si semplificavano e convergevano, con evidenti risultati prospettici. Le sue pubblicazioni migliori, piene di cose nuove, e più nuove ancora per lo spirito di sintesi che le coordina, si distinguono per la loro sobrietà. Esploratore d'avanguardia, obbligato spesso a percorrere un vasto panorama, lasciava volentieri ad altri la gioia di condurre a termine esplorazioni di cui egli aveva fatto emergere gli elementi essenziali.

Costruiva abitualmente con pezzi di prima mano, dei quali aveva individuato l'importanza, e con tanto d'informazione marginale quanto servisse a inquadrare con chiarezza il soggetto, senza slabbrature. Per raggiungere tale scopo usava un metodo molto semplice, dato che il campo in cui si moveva era spesso in gran parte nuovo: sottoporre i materiali, che via via gli passavano per le mani, a un primo processo di decantazione in monografie, apparse dal 1899 in poi. I problemi affrontati in questi lavori spiccioli (storia locale, istituzioni pubbliche, questioni discusse sulla vita del fondatore della Compagnia, episodi concernenti il mondo della riforma cattolica ecc.), ancorandolo di preferenza a quel Cinquecento che rimase l'oggetto costante delle sue investigazioni, gli davano l'agio di preparare la grande sintesi religiosa di quell'epoca, che gli doveva valere la notorietà nel campo dotto. Alludiamo al volume: *Stato della religione in Italia alla metà del sec. XVI* (n.° 82), che gli fruttò, ancora manoscritto, il premio Rezzi dell'Accademia della Crusca, ed è tuttora citato come uno dei contributi indispensabili per lo studio del Cinquecento religioso.

In quest'opera il P. Tacchi Venturi manifestava subito i lati positivi del suo talento di storico: vasto lavoro di scavo, prima di tutto, e informazione sicura, attinta alle migliori fonti; costruzione sobria, condotta con sguardo distaccato, espressione di quella probità scientifica che trovava il suo strumento in un linguaggio accurato e in una forma chiara e sorvegliata, che lo serviva bene quando dalla massa informe dei fatti assurgeva a una visione ampia e armonicamente concisa.

Occorsero dodici anni perchè vedesse la luce il secondo volume (n.° 119) col quale si entrava in piena atmosfera gesuitica. E significò una spinta vigorosa nella storiografia ignaziana, soprattutto per quel che riguarda l'immediata preparazione dell'ordine. Ciò che allora colpì fu l'acume con cui l'autore aveva saputo rileggere documenti conosciuti, riuscendo a cavarne un più rilevato ritratto di sant'Ignazio e una nuova prospettiva delle origini della Compagnia, specialmente per alcuni punti chiave, quali la genesi degli *Esercizi spirituali* e la gestazione dell'idea dell'ordine nell'anima del fondatore. Era come rompere di colpo con vedute sino allora acquisite e pacificamente ammesse. Nessuno percepì il nuovo indirizzo interpretativo con maggiore preoccupazione degli stessi storici della Compagnia, come l'Astrain, che aveva terminato alcuni anni prima la sua vita di sant'Ignazio, ma con criteri che la nuova opera mostrava in parte superati. Non mancarono le discussioni; ma il P. Tacchi Venturi è vissuto abbastanza per vedere accolte dai suoi successori alcune conclusioni in-

torno a punti nevralgici della storia, anche se, in quell'ormai lontano 1922, quando licenziava alle stampe il suo secondo tomo, si dichiarasse prossimo al tramonto.

Questo tramonto, prolungatosi per trentacinque anni, gli diede poi un altro conforto: condurre a termine la sua opera, che, ferma agli anni che videro approvata la Compagnia, fu portata sino alla morte del fondatore (nn. 170-171). Però solo a ottantasei anni sonati, conclusasi l'ultima guerra, gli fu possibile riprendere il lavoro, nel frattempo interrotto per altre mansioni: ripresa febbrile, attuata con uno spirito ancora vivacissimo e una memoria per nulla menomata, condotta in porto allo scadere del novantesimo compleanno del suo autore, nel 1951.

Certo un'opera scritta entro l'arco di un quarantennio non può non portare i segni del tempo e le stimmate dell'età. L'ultimo volume, così sudato e rifatto più di una volta in parecchi punti, denunzia una ovvia stanchezza, tradita dalla stesura più languida e solenne, dall'intrusione dell'episodico a scapito dell'orditura sostanziale e della messa a foco di temi su cui suole oggi convergere l'attenzione degli storiografi — in particolare una più vivida penetrazione della vita mistica del fondatore della Compagnia —. Ciò non fa meraviglia, ove si tenga conto della veneranda età dell'autore e, soprattutto, di una parentesi trentennale, che impedì alla sua capacità lavorativa e perspicacia di studioso di attuarsi con l'assiduità dei suoi anni migliori: i primi tre lustri del secolo.

Nel 1914, oltre il primo volume della *Storia*, aveva quasi ultimato il secondo e condotto a termine la stampa di un altro monumento letterario: le *Opere storiche del P. Matteo Ricci* (nr. 98,106). Quest'ultima impresa gli portò via tre anni di fatiche, peraltro largamente ricompensate, perchè riportavano ad attualità la storia dei rapporti tra Roma e la Cina nel Cinquecento, mediante una delle migliori testimonianze letterarie di quel secolo di scoperte geografiche. Il fatto, del resto, che l'opera del missionario di Macerata sia stata ulteriormente illustrata con altri imponenti studi, conferma indirettamente l'attività di pioniere del P. Tacchi Venturi.

Il tema del Ricci fu il più vistoso, ma non il solo a esser da lui trattato. Chè più tardi, nelle ore lasciategli libere dai suoi impegni, trovò il modo di attirare l'attenzione degli americanisti, quando, seguendo le tracce di altri illustri missionari italiani, quali Salvaterra e Chini, affacciò lo sguardo sul Messico e la bassa California del secolo XVII (nn. 135, 146, 153). A tutto questo dovremmo aggiungere le iniziative da lui prese per condurre in porto personalmente imprese editoriali, come la *Storia delle religioni* dell'UTET (n.° 148), che in venti anni ha avuto quattro edizioni; la sua partecipazione a commissioni letterarie, come quella dell'*Enciclopedia nazionale* fondata da Giovanni Treccani e l'*Opera del genio degli italiani all'estero* (n.° 172); e soprattutto le possibilità di lavoro offerte agli studiosi con la riorganizzazione del *Fondo gesuitico*.

Quest'Archivio, già della Compagnia, passato dopo il 1870 a far parte dell'Archivio di Stato, dopo laboriose trattative potè essere restituito agli antichi proprietari nel 1924. Ma i voluminosi incartamenti, comprendenti tra pacchi, volumi e buste ben 1359 numeri, erano ciechi: mancavano gli inventari e repertori, e molto materiale minacciava rovina. Dopo un anno di lavoro paziente, per il quale si avvalse delle prestazioni di un esperto

archivista, il P. Tacchi Venturi ne fece uno strumento di lavoro per gli studiosi dell'epoca moderna. Il Bolton fu uno dei primi a usufruirne per costruire il suo *Rim of Christendom*[4]. In quell'archivio soleva intrattenersi, di solito il pomeriggio, leggendo e studiando; e chi era con lùi godeva della sua conversazione su argomenti storici o questioni filologiche.

Il suo interessamento, oltre l'archivio, si estendeva a tutta la vecchia casa del Gesù, la casa madre della Compagnia, che riuscì a ricuperare, comprandola dallo Stato. In particolare le sue premure si concentrarono sulle Cappellette di S. Ignazio (n.º 123) — quasi dissacrate dopo il 1873, ora riportate al loro pristino decoro di santuario — e sul tempio farnesiano, del quale fu rettore sino ad estrema vecchiaia dal 1918. Il restauro dell'affresco del Baciccia nel catino centrale dell'abside, il nuovo organo, il rifacimento del pavimento e i rivestimenti in marmo, il nuovo impianto della luce e le ripuliture dei dipinti ecc. si devono a lui. Sotto la sua amministrazione la grande chiesa del Gesù ha ritrovato il dovuto decoro[5].

Curioso destino di studioso votato alla cultura: proprio un negozio di natura culturale, assolto con successo, fu per il P. Tacchi Venturi il punto di partenza di un'attività extra-scientifica da lui non cercata: le trattative per la biblioteca Chigi.

Nominato segretario generale della Compagnia a principio del 1914, il P. Tacchi Venturi dovette presto accantonare il suo lavoro di storico per portare un fardello amministrativo più pesante di quello che il P. Wernz gli avrebbe voluto addossare. La guerra sopraggiunta costrinse il successore del P. Wernz, P. Wlodimiro Ledòchowski, a lasciare Roma per ritirarsi in Svizzera. Così il disbrigo degli affari dell'ordine cadde sul segretario, che dovette pure provvedere a mantener vivi i contatti col P. Generale, avvicinarlo anche di persona con viaggi periodici in Svizzera durante tutto il periodo bellico. Gli agevolarono il compito eminenti uomini di Stato dei quali aveva fatto conoscenza: Paolo Boselli, Vittorio Emanuele Orlando, il marchese Borsarelli allora sottosegretario agli Esteri. Con quest'ultimo ebbe anche ad avviare, incaricato dalla S. Sede, le trattative per la cessione della biblioteca Chigi, passata nel frattempo in proprietà dello Stato italiano. Passarono anni però, prima che il negozio trovasse una definizione. Che venne nel 1922, quando il nuovo pontefice, che da bibliotecario della Vaticana si era invano adoperato per il passaggio della Chigiana, non appena salito sul trono pontificio sollecitò l'affare, dandone incarico al P. Tacchi Venturi. Senonchè dopo alcuni mesi il dicastero degli Esteri veniva in mano a un nuovo titolare: Mussolini. I negoziati per la Chigiana furono il motivo che spinsero il gesuita a incontrarsi, nel dicembre di quell'anno, con il dittatore. Il quale, quando seppe del movente della visita, rispose che il Governo non vendeva la biblioteca, ma ne faceva una strenna al papa.

La strenna natalizia segnò una svolta nell'attività del P. Tacchi Venturi, che già da un anno, liberato ormai dal peso del suo ufficio, era ritornato al Collegio Pio Latino per attendere alla storia. Il ritiro doveva durar

---

[4] H. E. BOLTON, *Rim of Christendom* (New York 1936) 29.

[5] La mancanza di tempo impedì al P. Tacchi Venturi di scrivere per disteso sulla storia della chiesa del Gesù, che è stata attuata da un altro studioso (cf. n.º 173).

poco, per far posto a una lunghissima parentesi, assorbita da negozi multiformi.

Sino a quell'epoca la S. Sede, per il disbrigo di affari correnti con il Governo italiano, si era avvalsa dell'opera del barone Carlo Monti, amico di Benedetto XV e direttore generale del Fondo Culto. Da questo momento, visto che il gesuita era riuscito accetto a Mussolini, il cardinal Gasparri preferì ricorrere ai suoi buoni uffici. Così il primo incontro del Padre con Mussolini segnò l'inizio di una catena di contatti personali, che fruttarono una serie di rilevanti concessioni nel campo religioso e agevolarono la strada alla Conciliazione.

Ristabilita la concordia tra la Chiesa e lo Stato coi Patti Lateranensi, il religioso sperò ancora di «occuparsi di storia più che mai»; gli eventi lo chiamarono a farla ancora da attore più che da spettatore, oltre che per le vicende del maggio 1931 quando le misure governative contro l'Azione Cattolica provocarono una crisi nei rapporti tra le due autorità, per altri incarichi dei quali fu nuovamente investito. Diventò allora popolare la figura del vecchio religioso, e non mancò chi vide in lui «il potente umile gesuita che noi conosciamo dai drammi di Schiller e dai romanzi francesi»[6]. Invece si trattava di un servitore in ombra, per il quale il riserbo era sopratutto abito interiore e ripulsa istintiva per ogni forma di esibizionismo.

Dopo i servizi resi nel 1931, il suo prestigio morale continuò ancora ad avere influsso per alcuni anni. Ma alla vigilia della seconda guerra mondiale la situazione cambiò. Ebbe, è vero, dei contatti personali con Mussolini nel 1938, quando cercò impedire, senza riuscirci, il grave vulnus inflitto al Concordato dalla legge razziale. Come pure si adoperò l'anno dopo, quando il sommo pontefice cercò di scongiurare l'entrata dell'Italia in guerra. Ma ormai le voci della moderazione erano poco ascoltate. Il P. Tacchi Venturi si limitò allora ad adoperare la sua influenza per aiutare chiunque avesse bisogno di lui. La legge di discriminazione razziale gli addossò, durante cinque anni, il disbrigo di migliaia di pratiche in favore di israeliti, in gran parte cattolici, dei quali la Chiesa perorò la causa, cercando, in mancanza d'altro, lenirne la ingiusta sorte. Ma non furono le sole. Durante la sua lunga permanenza a Piazza del Gesù (25 giugno 1925-22 settembre 1947) il più del suo tempo fu assorbito per soccorrere le numerose categorie di persone che si rivolgevano a lui per aiuto. Quanti allora lo hanno avvicinato, non dimenticheranno la sua stanza al primo piano e la figura del vegliardo dietro un grande leggio che sovrastava alla scrivania: lavorava sempre in piedi.

Difese le cause che gli apparvero giuste, e praticò la carità sotto le forme più varie, a cominciare da quella immediata, con prestazioni in denaro che chiedeva ai ricchi in elemosina per passarlo ai poveri. Come non mancò di esercitare quella spirituale, già dal lontano 1893, quando, giovane sacerdote, amava riservare il suo ministero sacerdotale ai degenti dell'ospedale romano di S. Maria della Consolazione.

Nel corso della lunga carriera annodò amicizie con esponenti della cultura, della politica e del ceto ecclesiastico, alle quali rimase sempre fe-

---

[6] E. LUDWIG, *Colloqui con Mussolini* (Milano 1951) 169.

dele. Ebbe anche attestati di stima per i suoi meriti di studioso: lo vollero tra i loro membri l'Accademia dell'Arcadia (1911), la Pontificia Accademia romana di archeologia (1924); l'Accademia tiberina (1927); l'Accademia di S. Luca (1933). Faceva pure parte dell'Accademia romana di S. Tommaso, della Società romana di storia patria e della Congregazione dei Riti come consultore per la sezione storica. Il Governo italiano gli conferì un'alta onorificenza per i suoi meriti civili.

Al di sopra di tutto questo, ciò che rimaneva per lui fermo era la professione franca e leale della verità. Va ricordata in proposito la conferenza da lui tenuta il 22 marzo 1940 all'Istituto di studi romani su *S. Ignazio apostolo di Roma* (n.° 161). Ricordando la sollecitudine del santo per gli ebrei, ad un certo punto, alzando il tono di voce, disse queste testuali parole, che avevano un riferimento immediato alla politica razziale di allora: «Sto per dire cosa che ad alcuni potrà sembrare incredibile, ed è vera, verissima, e perchè opposta a certi recentissimi pensamenti abbia forse sapore di agrume».

L'uomo era fatto così: si dava poca pena per compiacere il pubblico, perchè le sue convinzioni lo spingevano in senso opposto a quello cui sogliono indulgere i favoriti dalla moda. Chiuso ai maneggi di partito e alle seduzioni della voga, sfuggiva le relazioni nelle quali vedeva pura perdita di tempo. Aperto ad umana comprensione, ma austero con sè stesso, niente chiese mai per sè; niente ebbe. Perciò quando passò l'ora delle sue prestazioni, si ritirò, povero e semplice nel suo costume, com'era vissuto, in laboriosa solitudine presso la Curia generalizia della Compagnia, per chiudere la sua giornata come l'aveva iniziata: ritornando agli studi degli anni giovani; sfruttando, al limite consentitogli dalle declinanti forze, una splendida vitalità mentale, illanguiditasi solo negli ultimi mesi che precedettero il trapasso. Dio gli risparmiò la prova suprema di languire nell'inazione, e questa efficienza mentale fu l'unico dono ch'ebbe dalla vita. A lui, religioso convinto, servì per andare incontro alla morte con cristiana dignità il 18 marzo 1956.

«A 94 anni quasi compiuti — scrisse giusto un anno prima ad amico che gli chiedeva la sua autobiografia — già da un pezzo il tempo di scrivere autobiografie è passato; ma il pensiero di chi ha da Dio la grazia di credere è già tutto rivolto non già a ricordare, per consegnare allo scritto le memorie del suo passato, ma colà dove il gioir s'insempra».

BIBLIOGRAFIA

In questa bibliografia non teniamo conto delle recensioni nè degli articoli pubblicati dal P. Tacchi Venturi in Enciclopedie.

1886

1. – *Memorie biografiche del P. Camillo Mearini d. C. d. G.* Città di Castello (Lapi) 1886, 16°, IV-214 p.

1887

2. – *In memoria di Orsola Ceselli in Tacchi Venturi.* Roma (Tipografia Fratelli Pallotta) 1887, 8°, 20 p.

1890

3. – *Alcuni antenati di Monaldo Leopardi.* Città di Castello (Lapi) 1890. 16*, x-165 p.

4. – *Il Canzoniere civile di Giulio Salvadori.* Roma e Milano 1889. - Civ. catt. 1890, II, 328-331. (Rivista).

5. – G. GIETMANN S. I. *Beatrice, Geist und Kern der Danteschen Dichtungen.* Freiburg im Br. 1889. - Civ. catt. 1890, III, 478-482. (Rivista).

6. – N. F. PELOSINI. *Ricordi, tradizioni e leggende dei Monti Pisani.* Pisa 1890. - Civ. catt. 1890, III, 721-722. (Rivista).

7. – Dott. PUCCINI. *La scienza e l'ateismo.* Siena 1890. - Civ. catt. 1890, IV, 456-459. (Rivista).

8. – A. DALL'ACQUA-GIUSTI. *Sopra i poemi omerici.* Venezia 1890. - Civ. catt. 1890, IV, 463-473. (Rivista).

9. – DONATA QUARTA. *La Rinascenza e Lorenzo de' Medici.* Camerino 1890. - Civ. catt. 1890, IV, 588-592. (Rivista).

10. – C. GUASTI-A. GERARDI. *Le lettere di S. Caterina de' Ricci alla famiglia, con la giunta di alcune altre.* A cura di . . . Firenze 1890. - Civ. catt. 1890, IV, 593-599. (Rivista).

1891

11. – Orite FILANTO. *Il fiore alpino.* Milano 1890. - Civ. catt. 1891, I, 469-474. (Rivista).

12. – C. A. DE CARA. *Gli Hyksos o Re Pastori di Egitto.* Roma 1889. - Civ. catt. 1891, I, 706-716. (Rivista).

13. – Karl KRUMBACHER. *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. 527-1453.* München 1891. - Civ. catt. 1891, IV, 62-73. (Rivista).

14. – Antonio NARDOZZI. *Le Georgiche di Virgilio tradotte.* Bologna 1889. - Civ. catt. 1891, IV, 214-220. (Rivista).

15. - *Della nuova opera aristotelica «La Costituzione di Atene».* Civ. Catt. 1891, IV, 539-553 ; 674-690.

1892

16. – *Esercizi di pietà ad uso degli artigiani della Scuola notturna in S. Nicola in Arcione e della Congregazione della Madonna SS. della Pietà nell'oratorio del Caravita.* Roma (Tip. Forzani) 1892. (Anonimo).
2ª ed. Roma (Tip. Squarci) 1896, 16°, 46 p.

17. – *Il Giambografo Eroda e i suoi nuovi carmi.* Civ. catt. 1892, II, 272-287. (Rivista).
A proposito di F. G. KENYON. *Classical Texts from Papyri in the British Museum.* Including the newly discovered *Poems of Herodas.* London 1891.

18. – L. PREVITI S. I. *La tradizione del pensiero italiano.* Roma 1891. - Civ. catt. 1892, II, 712-718. (Rivista).

1893

19. – *Il P. Augusto Servanzi d. C. d. G. Ricordi e lettere.* Roma (Tip. S. Giuseppe) 1893, 8°, 80 p.

20. – *Commentariolum de Ioanne Geometra eiusque in S. Gregoriam Nazianzenum. inedita laudatione in cod. vaticano-palatino 402 adservata.* Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893) 133-162.

21. – *I nuovi provvedimenti del ministro Martini.* Civ. catt. 1893, IV, 390-400, 521-532.

22. – *Sopra un nuovo libro di Augusto Conti.* Civ. catt. 1893, I, 287-299. (Rivista).
A proposito di *Letteratura e patria. Collana di ricordi nazionali*, del prof. A. CONTI. Firenze 1892.

23. – *Conferenze letterarie del sac. Francesco Masotti.* Bologna 1893. - Civ. catt. 1893, I, 330-335. (Rivista).

24. – G. CINQUEMANI. *Leone XIII e il suo tempo.* Torino, s. a. - Civ. catt. 1893, I, 701-704. (Rivista).

25. – A. NEGRI. *Fatalità.* Milano 1893. - Civ. catt. 1893, II, 450-463. (Rivista).

1894

26. – *La Divina Commedia di Dante Alighieri* Con commento del prof. Giacomo POLETTO. Roma 1894. - Civ. catt. 1894, IV, 431-439. (Rivista).

1895

27. – *Giornale dantesco.* Diretto da G. L. PASSERINI. Venezia 1894. - Civ. catt. 1895, II, 78-81. (Rivista).

1896

Cf. n° 16.

28. – *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance . . .* von Dr. L. PASTOR. Freiburg im Br. 1895. - Civ. catt. 1896, I, 591-597, 710-720. (Rivista).

1897

29. - *Storia della letteratura bizantina da Giustiniano fino alla fine dell'Impero di Oriente.* Civ. catt. 1897, II, 460-466.
A proposito di K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, (2ª ed.) München 1897.

1898

30. – *Una lettera inedita di S. Ignazio di Loiola alla duchessa Leonora di Toscana.* Civ. catt. 1898, III, 147-159.

1899

31. – *Note storiche e topografiche di Roma nel sec. XVI. Le case abitate in Roma da Ignazio di Loyola secondo un inedito documento del tempo.* Studi e documenti di storia e diritto 20 (1899) 287-356.

32. – *Una lettera inedita di sant'Ignazio di Loiola al duca Cosimo I di Toscana.* Civ. catt. 1899, III, 156-166.

33. – *La censura delle opere del Savonarola e i preti riformati del Bon Gesù.* Civ. catt. 1899, III, 334-342.

1900

34. – *Sconosciuti particolari circa il sacro deposito del ven. Alessandro Luzzago.* In: *Venerabile Alessandro Luzzago* II (1900) 13-14.

35. – *Ein unbekanntes Autograph des seligen Petrus Canisius.* Römische Quartalschrift 8 (1900) 281-283.

36. – *Ein Brief Babadillas.* Zeitschrift für katholische Theologie 24 (1900) 584-585.

37. – *Dell'anno natalizio di S. Ignazio di Loyola.* Civ. catt. 1900, III, 144-152.

38. – *Nuove memorie e preziosi documenti intorno al P. Antonio Criminali protomartire della Compagnia di Gesù.* Appendice alle Lettere edificanti della provincia veneta d. C. d. G. Venezia (Tip. Emiliana) 1900, 8°, 29 p. (in collab. con E. Massara S. I.).

Quattro lettere del Criminali trovate dal P. Tacchi Venturi nell'Archivio di Exaten. Sono del 1542, 1544, 1545, 1548, edite con commentario.

39. – *Girolamo Aleandro dalla sua nascita alla fine del suo soggiorno in Brindisi (1480-1529).* Civ. catt. 1900, IV, 702-713. (Rivista).

A proposito del volume di J. Pasquier, *Jérôme Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529).* Paris 1900.

1901

40. – *Corrispondenza inedita di L. A. Muratori con i PP. Contucci, Lagomarsini e Orosz d. C. d. G.* In : *Scritti vari di filologia a Ernesto Monaci per l'anno XXV del suo insegnamento* (Roma, Forzani, 1901) 253-306.

Cf. n° 52.

41. – *Vittoria Colonna fautrice della riforma cattolica.* Studi e documenti di storia e diritto 22 (1901) 149-179.
Nuove lettere inedite di Vittoria Colonna. Ibid. 307-314.

42. – *Un ruolo inedito dell'Archiginnasio romano sotto Paolo III.* Archivio della R. Società romana di storia patria 24 (1901) 260-265.

43. – *Alcune lettere del ven. P. Antonio Rubino d. C. d. G.* Lettere edificanti della provincia torinese (1901) 210-245.
2ª ed. accresciuta in estratto, [1901], 8°, 47 p.

44. – *Della prima edizione della vita del N. S. P. Ignazio scritta dal P. Pietro Ribadeneira. Note storiche e bibliografiche.* Lettere edificanti della provincia napolettana, serie IX, n° 1 (1901) 234-245.

45. – *Ein ungedruckter Brief des seligen Petrus Faber.* Römische Quartalschrift 9 (1901) 428-29.

1902

46. – *La Cina sul cadere del secolo XVI secondo una lettera del P. Matteo Ricci.* Civ. catt. 1902, I, 214-221.

47. – *Il falso Demetrio ossia un episodio di storia russa al principio del secolo XVII.* Civ. catt. 1902, I, 417-433 ; 1902, II, 187-203, 418-432 ; III, 300-313, 430-446.

48. – *Ungedruckte Dokumente zur Beleuchtung der Thätigkeit Bobadillas in Deutschland.* Römische Quartalschrift 10 (1902) 287-295.

49. – *Il carteggio del b. Pietro Canisio d. C. d. G.* Civ. catt., 1902, I, 434-446. (Rivista).
A proposito della pubblicazione di Otto BRAUNSBERGER, *Beati Petri Canisii Soc. Iesu Epistolae et Acta* ... III (*1561-1562*). Friburgi 1901.

50. – *Il prof. Raffaele Mariano e i « Monita secreta » dei gesuiti.* Civ. catt. 1902, I, 341-344. (Rivista).

51. – *L'autenticità dei « Monita secreta » e il prof. Raffaele Mariano.* Civ. catt., 1902, I, 694-713. (Rivista).
Ristampa dei numeri 50 e 51 sotto il titolo : *I « Monita secreta » dei gesuiti.* Roma (Civ. catt.) 1906, 16°, 42 p.

52. – *Scritti vari di filologia.* Civ. catt. 1902, IV, 199-212. (Rivista).
A proposito del volume citato nel n° 40.

1903

53. – *Lettere inedite di Paolo Segneri, di Cosimo III e di Giuseppe Agnelli intorno la condanna dell'opera segneriana la « Concordia ».* Archivio storico italiano, ser. 5, 31 (1903) 127-165.

54. – *Il sesto centenario dell'università di Roma.* Civ. catt. 1903, II, 607-609.

55. – *Nuovi lavori bibliografici della Biblioteca vaticana.* Civ. catt. 1903, I, 586-94. (Rivista).
Recensione dei 2 volumi : *Codices vaticani latini* di Marco VATTASSO e Pio FRANCHI DE' CAVALIERI ; e *Codices urbinates latini* di Cosimo STORNAIOLO. Roma 1902.

56. – *Le gesta gloriose di un eroe nel Giappone.* Civ. catt. 1903, III, 710-719. (Rivista).
A proposito della *Vie merveilleuse du vén. M. Mastrilli S.I.* del P. X. POUPLARD. Paris. 1902.

1904

57. – *Diario concistoriale di Giulio Antonio Santori cardinale di S. Severina.* Studi e documenti di storia e diritto 23 (1902) 297-436 ; 24 (1903) 73-141 ; 205-272 ; 25 (1904) 90-135.
Ce n'è un estratto in un vol. Roma (Tip. Poliglotta) 1904, 8°, 235 p.

58. – *Per la storia della Chiesa Nuova e delle relazioni tra S. Filippo Neri ed Anna Borromeo.* Archivio della R. Società romana di storia patria 27 (1904) 483-492.

59. – *La vocazione del ven. Roberto Bellarmino alla Compagnia di Gesù.* Römische Quartalschrift 12 (1904) 190-204.

60. – *Papa Innocenzo XI e l'Ungheria liberata dai Turchi.* Civ. catt. 1904, I, 415-433, 641-663.

61. – [*Sul triduo di rinnovazione dei voti*]. Lettere edificanti della provincia veneta, XIV (1904) 375-377.

Le triduum préparatoire à la rénovation des vœux. Relations d'Orient (1904)43-45. Traduzione dello scritto precedente.

62. – *Per la storia dell'Abissinia nei secoli XVI, XVII e XVIII.* Civ. catt. 1904, II, 79-84. (Rivista).
In merito all'opera di C. BECCARI, *Notizia e saggi di documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII...* Roma 1903.

63. – *Le prime due ambasciate dei giapponesi a Roma.* Civ. catt. 1904, III, 455-464. (Rivista).
A proposito di Fr. BONCOMPAGNI LUDOVISI, *Le prime due ambasciate di giapponesi a Roma (1585-1615) con nuovi documenti.* Roma 1904.

1905

64. – *Pietro Paez apostolo dell'Abissinia al principio del secolo XVII.* Civ. catt. 1905, III, 560-581.

65. – *Per la storia del domma dell'Immacolata ai tempi di Benedetto XIV.* Civ. catt. 1905, IV, 513-527, 655-674.

66. – *Alcuni documenti inediti intorno il B. Rodolfo Acquaviva e le Congregazioni mariane nella provincia di Napoli al principio del sec. XVII.* Lettere edificanti della provincia napolitana (1905) 208-220.

67. – *Il primo volume degli Atti tridentini per cura della Società Goerresiana.* Civ. catt. 1905, I, 444-454. (Rivista).
Su *Concilii tridentini Actorum pars prima: Monumenta concilium praecedentia. Trium priorum sessionum acta.* Collegit edidit illustravit Stephanus EHSES. Friburgi 1904.

68. – *Gli atti e i documenti della definizione dell'Immacolata.* Civ. catt. 1905, I, 706-716; IV, 52-62. (Rivista).
Su *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria santissima.* Atti e documenti pubblicati... da Mons. Vincenzo SARDI, voll. I-II. Roma 1905.

69. – *Di una nuova opera sopra l'Indice dei libri proibiti.* Civ. catt. 1905, II, 34-55. (Rivista).
A proposito di J. HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher...* Freiburg im Br. 1904.

70. – *Gli annali della tipografia Barbera.* Civ. catt. 1905, II, 449-455. (Rivista).
A proposito degli *Annali bibliografici e catalogo ragionato delle edizioni... di G. Barbera (1854-1880).* Firenze, Barbera 1904.

1906

Cf. nn. 50-51.

71. – *Il carattere dei giapponesi secondo i missionari del secolo XVI.* Civ. catt. 1906, I, 641-659; II, 147-158, 414-434.
Ce n'è un estratto, Roma 1906, 8°, 53 p.
3 ed. Roma (Scuola salesiana del libro) 1937, 8°, 62 p.

72. – *Testimonio del P. Valentino Mangioni sopra le singolari virtù del P. Gen. Francesco Piccolomini.* Lettere edificanti della provincia romana (1906) 325-329.

73. – *Augusto Conti e il suo recente biografo.* Civ. catt. 1906, II, 324-336. (Rivista).
Su A. ALFANI, *Della vita e delle opere di A. Conti.* Firenze, Alfani, 1906.

74. – *La santa di Firenze.* Civ. catt. 1906, III, 575-581. (Rivista).
Su *La santa di Firenze presentata principalmente a' suoi concittadini nel terzo centenario della sua morte de una religiosa del suo monastero.* Firenze 1906.

75. – *Per la storia della cultura in Italia.* Civ. catt. 1906, IV, 714-721. (Rivista).
A proposito di P. BARSANTI, *Il pubblico insegnamento in Lucca dal sec. XIV alla fine del sec. XVIII.* Lucca 1905.

76. – *La corrispondenza canisiana.* Civ. catt. 1906, IV, 204-213.
Vid. *Beati Petri Canisii Epistulae et Acta . . .* IV (*1563-1565*). Friburgi 1905.

1907

77. – *I direttori spirituali di Caterina de' Pazzi.* In: *S. M. Maddalena de' Pazzi. III centenario della morte.* Pubblicazione edita a cura del comitato pei festeggiamenti (Firenze, maggio 1907) 11-13.

78. – *Uno sguardo alla beneficenza romana.* Civ. catt. 1907, I, 656-671 ; II, 140-154.

79. – *Nuove fonti per la storia del cristianesimo in Oriente.* Civ. catt. 1907, I, 192-207. (Rivista).
A proposito dei *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales . . .* Curante C. BECCARI. vol. II-IV. Roma 1905-1907 ; e dei *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient* publiés par le P. Antoine RABBATH. Paris. 1905.

80. – *La facoltà orientale dell'università di Beyruth.* Civ. catt. 1907, II, 89-91. (Rivista).
Gli studi biblici nella Facoltà orientale di Beyruth. Ibid. IV, 599-601. (Rivista).
Su *Mélanges de la Faculté orientale* I. Beyrouth 1906.

81. – *Storia del concilio vaticano. L'infallibilità papale.* Civ. catt. 1907, II, 451-460 ; III, 189-198. (Rivista).
Su Th. GRANDERATH, *Geschichte des vatikanischen Konzils* III. Freiburg Br. 1906.

82. – *La santa di Firenze.* (*S. Maria Madd. de' Pazzi*). Civ. catt. 1907, III, 82-86. (Rivista).
A proposito del vol. cit. a nº 77.

83. – *La S. Sede e la Svezia nella seconda metà del sec. XVI.* Civ. catt. 1907, IV, 316-323. (Rivista).
Su H. BIAUDET, *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle.* 2 voll. Paris 1907.

1908

84. – *Stato della religione in Italia alla metà del secolo XVI.* Roma-Milano (Soc. Ed. « Dante Alighieri ») 1908, 8º, XXVII-291 p.
Prima stesura dell'opera segnalata al nº 90.

85. – *La Russia e la Santa Sede ai tempi di Pietro el Grande.* Civ. catt. 1908, II, 194-199. (Rivista).
Su P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques* IV. Paris 1907.

86. – *Storia dei gesuiti in Allemagna.* Civ. catt. 1908, II, 464-469. (Rivista).
A proposito di B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* I. Freiburg im Br. 1908.

87. – *I documenti pontifici sopra l'università di Pisa.* Civ. catt. 1908, IV, 457-462 (Rivista).

Su *I documenti pontifici riguardanti l'università di Pisa*, editi ed illustrati da Carlo Fedeli. Pisa 1908.

1909

88. – *Nuovi libri sopra il Giappone*. Civ. catt. 1909, III, 331-342. (Rivista).
Recensione dei libri di L. Delplace, *Le catholicisme au Japon. 1540-1593*. Malines 1909 ; e E. Cocchia, *Il Giappone vittorioso*. Milano 1909.

89. – *Il pontificato di Paolo III*. Civ. catt. 1909, IV, 712-715. (Rivista).
Su L. von Pastor, *Gesch. der Päpste*. Fünfter Band, *Paul III. (1534-1549)*. Freiburg im Br. 1909.

1910

90. – *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Vol. I : *La vita religiosa durante la prima età dell'ordine con appendice di documenti inediti*. Roma-Milano (Albrighi-Segati) 1910, 8°, xl-724 p.
Cf. nn. 84, 143 e 175.

91. – *Alla pia memoria del prode carabiniere Ettore Mencacci (3 agosto 1887-5 febbraio 1910)*. Roma (Tip. Pietro Veratti) 1910, 8°, 8 p.

92. – *San Carlo in Pavia e il beato Bernardino Realino (anno 1558)*. In : *San Carlo Borromeo, nel terzo centenario della canonizzazione. MDCX-MCMX*, 11 aprile 1910, p. 359-360.

93. – *Giacomo Cortesi detto il Borgognone (1621-1675). Note storiche*. L'arte 13 (1910) 216-219.

94. – *L'apostolato del P. Matteo Ricci d. C. d. G. in Cina secondo i suoi scritti inediti*. Lettura . . . tenuta all'Accademia di religione cattolica in Roma il 12 di maggio 1910. Roma (Civ. catt.) 1910, 8°, 49 p., 1 ritratto.

95. – *Il primo istitutore del P. Matteo Ricci in Macerata*. In : *Di Matteo Ricci apostolo e geografo della Cina*. Omaggio del comitato esecutivo per le onoranze nazionali nel III centenario della morte. Macerata. Numero Unico. 11 maggio 1910, p. 3.
La fama del P. Matteo Ricci in Portogallo. Ibid. p. 4.

96. – *Nel III centenario del P. Matteo Ricci apostolo della Cina*. Civ. catt. 1910, II, 385-401, 556-566, 1910, III, 39-55.

97. – *Il P. Matteo Ricci apostolo della Cina e la Prima Primaria al Collegio Romano*. Stella matutina 6 (Roma 1910) 113-115.

98. – *Un compagno e successore del P. Segneri*. Civ. catt. 1910, I, 719-722. (Rivista).
Su l'opuscolo di C. Bulgarelli, *Vita del P. Fulvio Fontana d. C. d. G.* . . . Modigliana 1909.

99. – *Una nuova guida dell'Archivio vaticano*. Civ. catt. 1910, II, 90-93. (Rivista).
Su Gisbert Brom. *Guide aux Archives du Vatican* I. Roma 1910.

100. – *I gesuiti*. Civ. catt. 1910, IV, 52-69.
Seconda edizione con nuove aggiunte. Roma (Civiltà cattolica) 1910, 8°, 22 p.
Esame di H. Boehmer, *Die Jesuiten*. Leipzig 1907 ; e della trad. francese di G. Monod, *Les jésuites*. Paris 1910.

1911

101. – *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.* Vol. I: *Commentari della Cina.* Macerata (Stabilimento Tip. Giorgetti) 1911, 8° gr., LXVIII-650 p.

102. – *Il così detto confucionismo del P. Matteo Ricci.* Discorso tenuto al Convegno degli orientalisti geografi in Macerata (25-27 sett. 1910). In: *Atti e memorie del Convegno.... Onoranze nazionali al P. M. Ricci.* († *1610-1910*) (Macerata, F. Giorgetti 1911) 52-63.

103. - *L'eredità del P. Matteo Ricci in Cina. Ibid.* p. 99-106.

104. – *Elogio funebre.* In: *Alla memorie del Padre Massimiliano Massimo S. I. l'Istituto da lui fondato* (Roma 1911) 71-77.

105. – *In memoria del P. Ferdinando Arboleda alunno del Pont. Collegio P.L. Americano in Roma.* Roma (Tip. Poliglotta « Mundus » di G. U. Nalato e C.) 1911, 8°, 52 p.

106. – *A la memoria del virtuoso levita Francisco Arroyo y Sadiz nacido el 4 de junio de 1886 en Candaba (Filipinas) fenecido en Roma el dia 16 de julio, fiesta de la Sma. Virgen del Carmen, del año 1911.* Roma (Stabilimento Tipografico « Aeternum ») 1911, 16°, [10] p.
Epigrafe scritta dal P. T. V. Estratto dalla p. 51 del n° precedente.

107. – *Adele Arlini, della Congregazione di N. S. di Nazareth in Roma.* Stella matutina 7 (Roma 1911) 160-162.

108. – *Le gesta gloriose di un eroe nel Giappone.* Civ. catt. 1911, II, 309-325. (Rivista).
A proposito di F. S. GOFFREDO S. I. *Vita del ven P. Marcello Fr. Mastrilli d. C. d. G.* Napoli 1910.

1912

109. – *Pubblicazioni nel centenario del P. Matteo Ricci.* Civ. catt. 1912, III, 313-326. (Rivista).
Su TACCHI VENTURI, *Atti e memorie,* RICCI, RICCARDI, CENTO, VACCA, BRUCKER, LAUFER.

1913

110. – *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.* Vol. II: *Lettere dalla Cina.* Macerata (St. Tip. Giorgetti) 1913, 8° gr., LXXII-570 p.

111. – *Ricordi del conte Giuseppe Servanzi-Collio.* In: *Nel primo anniversario della morte del Cte. Giuseppe Servanzi-Collio. Ricordi e poesie* (Roma, Unione Editrice 1913) 1-3.

112. – *Della previdenza e del risparmio in Italia.* Civ. catt. 1913, III, 312-320.

113. – *Il vescovo Giammateo Giberti nella fuga di Bernardino Ochino.* Civ. catt. 1913, IV, 320-329.

114. – *Annuario statistico italiano per il 1912.* Civ. catt. 1913, III, 464-469. (Rivista).
Su Annuario statistico italiano, seconda serie, vol. II. Roma 1913.

1914

115. – *Il M. R. P. Francesco Saverio Wernz, preposito generale della Compagnia di Gesù.* Civ. catt. 1914, III, 605-611.
Ripreso da : Stella matutina 10 (Roma 1914) 249-254.

116. – *Derniers jous du T. R. P. François Wernz.* (Traduit d'une Relation italienne). Laval (Impr. Chailland) 1914, 8°, 23 p.
Traduzione del n° 115.

117. – P. VITTORE KOLB S. I. *Risposta pubblica a pubbliche accuse, edita in Vienna con approvazione del P. Provinciale della provincia d'Austria e dell'ordinario, il 13 giugno 1914, tradotta in italiano per uso privato.* Roma (Istituto Pio IX) 1914, 8° gr., 38 p.
Traduzione di P. Tacchi Venturi.

118. – *I gesuiti in Transilvania ai tempi dei Bathory.* Civ. catt. 1914, III, 73-79. (Rivista).
Su A. VERESS, *Epistolae et acta iesuitarum Transylvaniae temporibus principum Bathory* II. Budapest 1913.

1915

119. – *Carteggio diplomatico tra la S. Sede e la Spagna nel pontificato di Pio V.* Civ. catt. 1915, III, 456-458. (Rivista).
Su L. SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V.* 4 voll. Madrid 1914.

1916

120. – *Notizie statistiche sulle scuole superiori in Italia per l'anno scolastico 1914-1915.* Civ. catt. 1916, III, 346-349. (Rivista).
A proposito delle statistiche pubblicate dal Ministero della istruzione pubblica nel Supplem. al n. 12 del *Boll. uff.* a. 1916.

1917

121. – *Cose italiane. 5. Morte del conte Bonasi.* Civ. catt. 1920, III, 280-281.

122. – *La principessa di Piombino.* Civ. catt. 1921, I, 245-250. (Rivista).
Su U. BONCOMPAGNI LUDOVISI. *Ricordi di mia madre, Agnese Borghese Boncompagni Ludovisi.* Roma 1921.

1922

123. – *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* Vol. II : *Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine (1491-1540).* Roma (Civ. catt.) 1922, 8° gr., LXIV-421 p.

Cf. n° 175.

124. – *L'apostolato di sant'Ignazio in Roma.* Civ. catt. 1922, III, 97-115.

125. – Avvertenza dell'editore. L'editore a chi legge. In : *I santi Ignazio di Loiola, fondatore della Compagnia di Gesù, e Francesco Saverio, della medesima C. d. G., apostolo delle Indie. A cura del Comitato romano-ispano per le onoranze nel terzo centenario della santificazione. 12 marzo 1622-1922.* Roma (Civ. catt. 1922) 223-234.

126. – *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola, fondatore della Compagni di Gesù e Francesco Saverio, apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario. XII marzo MCMXXI.* A cura del Comitato romano-ispano per le centenarie onoranze. Roma (Tipografia « Grafia ») 1922, 4°, 150 p., ill.

1923

127. – *La casa di S. Ignazio di Loiola in Roma.* Roma (Casa Editrice « Roma ») 1923, 8°, 76 p., ill.

La casa de S. Ignacio de Loyola en Roma. Descripción histórica. Traducción del italiano por el P. Tomás TRAVI S. I. Roma (Capillitas de San Ignacio) 1928, 8°, 70 p., ill.

La prima casa di S. Ignazio di Loyola in Roma o le sue cappellette al Gesù. Seconda edizione migliorata. Roma (Società Grafica Romana) 1951, 16°, 62 p., 18 tav.
In questa 2ª ed. è stata omessa l'introduzione su « La Romanità di S. Ignazio di Loyola », della precedente. Il testo è rimasto sostanzialmente identico.

128. – *Il beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità.* Dedicato all'eminentissimo sig. card. Aidano Gasquet, ponente della causa di beatificazione e canonizzazione del servo di Dio. Roma (Tip. Grafia) 1923, 8°, 187 p.

129. – [Capitoli III-X dell'opera :] *Il monumento a papa Pio X nella patriarcale basilica vaticana . . .* (Roma 1923) 39-94.

130. – *Per la formazione delle leggende gesuitiche.* Civ. catt. 1923, I, 159-163.

1925

131. – *Il poema « Columbus » di Ubertino Carrara.* Civ. catt. 1925, II, 343-345. (Rivista).
Su M. SEGRE, *Un poema colombiano del settecento : il « Columbus » di U. C.* Roma 1925.

1926

132. – *L'arcade Eudosso Pauntino (P. Ubertino Carrara, della Compagnia di Gesù, 1642-1715) e il suo « Columbus » studiato e illustrato da Mario Segre.* L'Arcadia 5 (1926) 51-59.

133. – *Il supposto ritratto di S. Luigi Gonzaga nelle « Cappellette » a S. Ignazio.* Roma 4 (1926) 250-256.

134. – *Un comunicato inedito sulle traslazioni delle reliquie di san Luigi Gonzaga.* San Luigi n° 5 (Milano 1926) 156-159.

1928

Cf. n° 127.

135. – *Memorie intorno alla Madonna della Strada che si venera nella chiesa del Gesù di Roma.* Nuova edizione. Roma (Tip. Campitelli) 1928, 8°, 79 p.
L'opuscolo fu pubblicato dal P. Raffaele Ballerini S. I. (Prato 1889 ; 2ª ed. Mi-

lano 1900) in 7 capitoli. In questa nuova ed. il P. T. V. ha rifatto completamente il cap. I, parzialmente il II e il IV.

136. – *Di una mutazione architettonica ideata nel 1692 della tribuna del Gesù in Roma.* Atti del I Congresso nazionale di studi romani, aprile 1928 (Roma 1928) vol. I, 641-660.

1929

137. — *S. Ignazio di Loiola nell'arte dei secoli XVII e XVIII.* Roma (Alberto Stock) 1929, 8°, 39 p., 33 tavole.
San Ignacio de Loyola en el arte de los siglos XVII y XVIII. Ibidem, idem. Traduzione dello scritto precedente.

138. – [Prefazione] *Al lettore.* In : Fedele SAVIO S. I. *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia.* Parte II, vol. *Bergamo-Brescia-Como.* Edizione postuma (Bergamo, Tip. Editrice S. Alessandro, 1929) p. IX-XV.

139. – *La pietra tombale di Leonardo Dati al Gesù di Roma.* Archivio della R. Società romana di storia patria 52 (1929) 491-500.

1930

140. – *Sei lettere del P. Eusebio Chino al Gian Paolo Oliva generale d. C. d. G.* Studi trentini di scienze storiche 11 (1930) 3-17.

141. – *L'azione di S. Ignazio di Loiola nella vita italiana del cinquecento.* Atti dell'Accademia degli Arcadi 14 (1930) 165-167.

142. – *Il ritrovamento della pietra tombale di Leonardo Dati vescovo di Massa.* Civ. catt. 1930, II, 414-421.

1931

143. – *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* Vol. I, Parte I : *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù.* II edizione, notevolmente accresciuta. Roma (Civ. catt.) 1931, 8° gr., XLV-485 p.
Parte II : *Documenti.* Ibid. XVI-396 p.
Cf. nn. 90 e 175.

144. – *Vittoria Colonna e la riforma cappuccina.* Collectanea franciscana 1 (1931) 28-58.

1932

145. – *La prova dell'indifferenza e del servizio negli ospedali nel tirocinio ignaziano.* AHSI 1 (1932) 7-23.

146. – *Il metodo di apostolato tenuto dal P. Matteo Ricci in Cina (1552-1610)* Rendiconti dell'Istituto marchigiano di scienze, lettere ed arti 7-8 (1931-32) 227-244. (pubblicato nel 1934).

1934

147. – *Il padre Matteo Ricci della Compagnia di Gesù primo araldo del cristianesimo in Cina nell'evo moderno.* Discorso tenuto a Macerata il 30 agosto 1934 in occasione delle Celebrazioni marchigiane. In : *Celebrazioni marchigiane* I (Urbino 1934) 529-547.

148. – *Per Matteo Ricci.* Rassegna marchigiana 12 (1934) 294-295.

149. – *Il padre Matteo Ricci primo araldo del cristianesimo in Cina nell'evo moderno.* Nuova antologia, 375 (1934) 273-287.

150. – *Nuove lettere inedite del P. Eusebio Francesco Chino d. C. d. G.* AHSI 3 (1934) 248-264.

151. – *Il giubileo del 1575.* In : *Gli anni santi.* Pubblicato a cura dell'Istituto di studi romani (Torino, Soc. Ed. Int. 1934) 67-84.

152. – *Storia delle religioni,* diretta da Pietro TACCHI VENTURI d. C. d. G. Vol. I. Torino (Unione Tipografico-Editrice Torinese) 1943, 8° gr., XX-632 p.
Vedi *Prefazione,* p. VII-XI.
Vol. II. Ibidem 1936, XIX-839 p.
Vedi *Avvertenza,* p. IX-X.

Seconda edizione riveduta e ampliata. 1939. 2 voll. XXVIII-767 e XV-781 p. Vedi nel vol. I, *Prefazione alla 2a edizione,* p. IX-XIII, e *Prefazione alla 1a edizione,* p. XV-XIX.

Ristampa accresciuta della seconda edizione. 1944. 2 voll. XXXI-849 e XV-781 p.

Terza edizione riveduta e notevolmente ampliata. 1949. 2 voll. XXXI-911 e XVI-872 p.

Quarta edizione riveduta. 1954. 2 voll. XXXV-961 e XVI-880 p.

Historia de las religiones dirigida por el P. Pedro TACCHI VENTURI de la Compañía de Jesús. Traducida bajo la dirección del P. Félix GARCÍA O.S.A. 3 voll. Barcelona (Gustavo Gili) 1947, 8° gr., 594, 586, 608 p.

1935

153. – *Le convenzioni tra Giov. Battista Gaulli e il generale dei gesuiti Gian Paolo Oliva per le pitture della cupola e della volta del tempio farnesiano.* Roma 13 (1935) 147-156.

154. — *La visita delle sette chiese.* Roma 13 (1935) 421-434.

1936

Cf. n° 152.

155. – *L'istruzione religiosa del popolo italiano nel secolo XVI.* Conferenza tenuta . . . il 25 aprile 1936 all'Associazione per lo sviluppo dell'alta cultura. Milano (Grafiche « Alba ») 1936, 8°, 19 p.

156. – *In memoria di Marcella Pagioni.* Roma (Vittorio Ferri) 1936, 8°, 14 p.

157. – *Per la biografia del P. Gianmaria Salvaterra. Tre nuove lettere.* AHSI 5 (1936) 76-83.

1937

Cf. n° 71.

158. – *La vita religiosa di Roma nel seicento e nel settecento.* Conferenza tenuta il 7 marzo 1936 presso i Corsi superiori di studi romani.
In : *Roma « onde Cristo è romano »* I (Roma, Tip. delle Terme 1937) 19-27.

159. – *La Compagnia di Gesù e la stampa periodica.* Napoli, Tip. Pont. d'Auria 1937, 24 p. In collaborazione con Francesco Gaetani S. I.

1938

160. – *Roma propagatrice del cristianesimo nel mondo.* In : *Scrittori di Roma* a cura di Francesco Sapori (Roma, Sindacato fascista romano degli autori e scrittori 1938) 467-472.

161. – *L'anno santo del 1575 celebrato da san Carlo in Milano secondo una lettera inedita del padre Benedetto Palmio.* Echi di San Carlo Borromeo nº 13 (Milano 1938) 486-488.

1939

Cf. nº 152.

1940

162. – *In memoria della contessa Maria-Vittoria Castelli Mandosi Mignanelli nei Fani-Ciotti, patrizia romana.* Viterbo (Tip. Agnesotti) 1940, 8º, 21 p.

163. – *I portoghesi e Paolo III per la diffusione della civiltà cristiana nelle Indie e nell'Estremo Oriente.* In : *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo* (Roma, R. Accademia d'Italia 1940) 361-374.

164. – *Tre lettere inedite di quattro beati martiri del Giappone.* AHSI 9 (1940) 40-49.

165. – *S. A. il principe arcivescovo Celestino Endrici.* Atesia Augusta 2 (Bolzano 1940) 17-18.

166. – *S. Ignazio di Loiola apostolo di Roma.* Roma 18 (1940) 245-264.

1942

167. – *Per la biografia del missionario e sinologo maceratese Giovanni Laureati.* Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Marche. Nel cinquantesimo anniversario della fondazione (1890-1940), ser. V, 5 (1942) 103-108.

168. – Mariano Armellini : *Le chiese di Roma*, ed. C. Cecchelli. Roma (Edizioni R.O.R.E. di Nicola Ruffolo) 1942, 4º. Vedi prefazione : *L'archeologo Mariano Armellini, autore dell'opera « Le chiese di Roma »*, p. v-xxi.

1944

Cf. nº 152.

169. – *Un restauratore sociale : S. Francesco de' Geronimo.* Civ. catt. 1944, I, 378-379. (Rivista).

A proposito del volume di F.M. D'Aria S. I. *Un restauratore sociale. Storia critica di S. Francesco de Geronimo.* Roma 1943.

1946

170. – *Una lettera autografa del beato Pietro Fabro.* In : *Miscellanea Mercati* V (Città del Vaticano 1946) 427-431 (= Studi e testi, 125).

171. – *Il cerimoniale pei missionari del Giappone.* Civ. catt. 1946, II, 526-531. (Rivista).

A proposito dell'opera omonima del P. A. Valignano edita criticamente con introduzione e note da J. Fr. Schütte S. I. Roma 1946.

1947

Cf. nº 152.

172. – *Un antesignano della restaurazione cattolica, S. Gaetano Thiene. Nel IV centenario della morte.* Civ. catt. 1947, III, 413-425.

173. – *Possediamo un vero ritratto di S. Ignazio di Loiola?* Arte e turismo 2 (1947) 20-22.

1948

174. – Pio Pecchiai. *Roma nel cinquecento.* Bologna 1948 (=Storia di Roma, XIII). Vedi introduzione di P.T.V. ; *La Roma della prima e della seconda metà del cinquecento* p. XIII-XX.

1949

Cf. nº 152.

1950

175. – *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio di fonti inedite.* – Vol. I, Parte prima : *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù.* Parte seconda : *Documenti.* Ristampa della seconda edizione notevolmente accresciuta. – Vol. II, Parte prima : *Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine (1491-1540).* Seconda edizione notevolmente migliorata. – 3 voll. Roma (Civ. catt.) 1950, 8º gr. XLII-484, XVI-396, LXI-413 p.
I primi due tomi sono semplice ristampa della 2ª ed. (1930) con mutamenti puramente ortografici (cf. nº 143). Invece la prima parte del secondo volume si presenta in edizione nuova per i ritocchi che l'a. ha apportati al testo del 1922 (cf. nº 123), tenendo conto degli studi dell'ultimo trentennio. Cf. nº 176.

1951

Cf. nº 127.

176. – *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. . . .* Vol. II, Parte seconda : *Dalla solenne approvazione dell'ordine alla morte del fondatore (1540-1556).* Roma (Civ. catt.) 1951, 8º gr., XXXVIII-717 p.

177. – *I santi, i sacerdoti, i missionari italiani in Europa nel medioevo.* Roma (Libreria dello Stato) 1951, 8º, XVI-557 p., LXV tav. (=L'opera del genio italiano all'estero, sez. X, vol. I).
In collaborazione con Pio Pecchiai.

1952

178. – Pio Pecchiai. *Il Gesù di Roma.* Roma (Civ. catt.) 1952.
Vedi *Prefazione*, p. VII-XI.

179. – *La figura di Pio IX dal suo privato carteggio con l'imperatore Napoleone III e Vittorio Emanuele II.* Civ. catt. 1952, IV, 43-56 ; 1953, I, 62-72, 197-210.
Su P. Pirri S. I., *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato* II. Roma 1951.

1953

180. – *L'inaugurazione della Pontificia Università Gregoriana (1553).* Gregorianum 34 (1953) 333-340.

1954

Cf. nº 152.

1956

181. – *L'umanesimo e il fondatore del collegio romano.* AHSI 25 (1956) 63-71.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* 25 vol. Romae 1932.

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1912-1925.

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I. *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1919.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in Curia romana S. I.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America: Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London - New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior,* 1591-1616. Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* 76 vol. Matriti 1894-1919, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Coloniae 1621 - Romae 1661.

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL - Augustin et Aloys de BACKER S. I., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest R. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions,* Paris 1911-1930.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones; usque ad annum 1556).

URIARTE = J. Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1916.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE Y Mariano LECINA S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

INDEX
VOLUMINIS XXV

OPERUM, QUAE IUDICANTUR, INDEX

OPERA DIVERSA AD REDACTIONEM MISSA

Seriem hic damus operum quae ab auctoribus vel editoribus ad redactionem nostram vario titutolo missa sunt, et de quibus in ipso periodico loqui non possumus, quippe quae specialem illius ambitum (historiam scilicet Societatis Iesu) non attingunt. Ideoque hic non indicantur publicationes quae in iam editis vel proxime edendis, commentariis bibliographicis de Ordinis historia locum habent.

ALBAREDA, José Mª. *Die Entwicklung der Forschung in Spanien.* Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1956, 8°, 60 p. (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 43a).

ALEMÁN BOLAÑOS, Gustavo. *Centenario de la guerra nacional de Nicaragua contra Walker. Costa Rica, Guatemala, El Salvador y Honduras en la contienda.* Guatemala (Tipografía nacional) 1956, 8°, 117 p.

Algunas cartas del naturalista sueco Don Eberhard Munck af Rosenschöld escritas durante su estadía en el Paraguay, 1843-1869. Con una introducción del Dr. Magnus MÖRNER. Traducción del sueco por Ernesto DETHOREY. - Estocolmo 1955, 4°, 30 p. (= Biblioteca e Instituto de estudios Ibero-Americanos de la Escuela de Ciencias Económicas).

ANAYA IBARRA, Pedro María. *Precursores de la revolución mexicana. Nueva época.* México (Secretaría de educación publica) 1955, 8°, 112 p. (= Biblioteca enciclopédica popular, 227).

ANDERSON IMBERT, Enrique. *Historia de la literatura hispanoamericana.* México-Buenos Aires (Fondo de cultura económica) 1954, 8°, 430 p. (= Breviarios del Fondo de cultura económica, 89).

ARBELÁEZ, Fernando. *Testigos de nuestro tiempo. Seguido de Poesia y experiencia.* Bogotá (Imprenta nacional) [1955], 8°, 119 p.

BELLO, Andrés. *Obras completas.* VI. *Estudios filológicos.* I. *Principios de la ortología y métrica de la lengua castellana y otros escritos.* Caracas (Ministerio de educación) 1955, 8°, CXII-601 p.

ID. *Obras completas.* X. *Derecho internacional.* I. *Principios de derecho internacional*

y escritos complementarios. Caracas (Ministerio de educación) 1954, 8°, CXCVI-689 p.

ID. *Obras completas*. XII-XIII. *Código civil de la República de Chile*. I-II. Introducción y notas de Pedro LIRA URQUIETA. - Caracas (Ministerio de educación) 1954 8°, LXX-619, LXX-617 p.

BLANCO PIÑÁN, Salvador, Pbro. *Regalo al aristócrata. De la Casa de David. Pío XII a la nobleza*. Madrid (Ediciones FAX) 1956, 8°, 136 p.

ID. *Regalo al patrono. Negociad, mientras vuelvo. Pío XII y el problema social*. Madrid (Edicones FAX) 1956, 8°, 246 p.

BONAVENTURE, Saint. *Itinéraire de l'âme en elle-même*. Introduction et traduction (nouvelle édition) du P. Jean de Dieu de CHAMPSECRET. Commentaire du P. Louis de MERCIN. - Blois (Librairie mariale et franciscaine) 1956, 8°, 355 p.

BOSCH, Beatriz. *Los tratados de Alcaraz*. Buenos Aires (Imprenta de la Universidad) 1955, 8°, 58-XLIX-3 p. (= Universidad de Buenos Aires. Faculdtad de filosofía y letras. N. C.).

BUJANDA, Jesús, S. I. *Adán y tú y la teología católica*. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 353 p.

ID. *Teología moral para los fieles*. Tercera edición española. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 446 p.

BULNES, José P., S. I. *Psicología*. Acomodada a la enseñanza media. Undecima edición. - Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 277 p.

CAMPS, Guido M., O. S. B. *Bases de una metodología teológica*. Montserrat 1954, 8°, 218 p. (= Scripta et documenta, 2).

CARO, Miguel Antonio. *Estudios de crítica literaria y gramatical*. Edición preparada por Dario ACHURY VALENZUELA. I. *Estudios literarios*. II. *Estudios gramaticales y de literatura latina*. Bogotá (Imprenta nacional) 1955, 8°, XXXI-358, XVI-397 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, nn. 16-17).

CASTELLANOS, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Prólogo de don Miguel Antonio CARO. - Bogotá (Editorial ABC) 1955, 4 vol., 8°, 696, 676, 741, 617 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia nn. 9-12).

CASTRO, João de. *Cartas de D...* Coligidas e anotadas por Elaine SANCEAU. - Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1954, 8°, 433 p.

CISNEROS, García Jiménez de, O. S. B. *Book of Exercises for the Spiritual Life written in the year 1500 by...* and translated from the original spanish by E. Allison PEERS. - Monastery of Montserrat 1929, 8°, 333 p.

COLOMA, Luis, S. I. *Obras completas*. Tomo V. *Cuentos para niños*. VI. *Lecturas recreativas*. Madrid (Editorial Razón y fe), 1956, 8°, 119 p.

COLOMBÀS, García M., O. S. B. *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*. Montserrat 1955, 8°, XXX-510 p., VII tab. (= Scripta et documenta, 5).

COLOMBÀS, García M., O. S. B. - GOST, Mateo, O. S. B. *Estudios sobre el primer siglo de san Benito de Valladolid*. Montserrat 1954, 8°, 135 p. (= Scripta et documenta, 3).

CONIGLIO, Giuseppe. *Il viceregno di Napoli nel sec. XVII. Notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*. Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1955, 8°, 371 p. (= Storia ed economia. Studi testi, documenti, 5).

Cuarto libro de la semana de Bello en Caracas. 23 de noviembre-29 de noviembre de 1954. Caracas (Ediciones del Ministerio de educación) 1955, 8°, 400 p.

DELGADO, Honorio. *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu*. Conferencia dada en el aula magna de la Universidad de Chile, Santiago, el 11 de julio de 1956. - Lima (Tallares gráficos de la Editorial Lumen) 1956, 8°, 38 p.

DÍAZ GONZÁLEZ, Joaquín. *Scoperta d'un grande segreto dell'arte nel giudizio universale di Michelangelo. Il profilo colossale di Dante. L'immagine immensa di Cristo morto*. Seconda edizione aumentata, migliorata e arricchita di numerose tavole. - Roma (Angelo Belardetti editore) 1954, 4°, 110 p., XXV tavole, 7 disegni.

Díaz Sánchez, Ramón. *Evolución de la historiografía en Venezuela*. Caracas (Ministerio de educación) 1956, 8°, 19 p. (= Colección « Letras Venezolanas »).

Díez Del Corral, Luis. *El liberalismo doctrinario*. Segunda edición. Madrid (Instituto de estudios políticos) 1956, 8°, xi-602 p.

Discursos académicos (Varios autores). - Bogotá (Editorial ABC) 1955, 3° vol., 8°, 454, 401, 748 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, nn. 18-20).

Era, Antonio. *Il Parlamento sardo del 1481-1485*. Milano (Dott. A. Giuffrè, editore) 1955, 8°, cxi-281 p. (= Pubblicazioni della Deputazione di storia patria per la Sardegna. Acta Curiarum Regni Sardiniae, III).

Exposição de Livros Portugueses na Itália. Lisboa (Instituto para a Alta Cultura) 1949, 8°, xi-227 p.

Feliu y Quadreny, Sebastián. *Armorial de la provincia de Baleares*. Palma de Mallorca (Antigua Imprenta Soler) 1956, 8°, 138 p., ill.

Finlayson, Clarence. *Hombre, mundo y Dios. Visión cristiana de la existencia*. Bogotá (Editorial Cosmos) 1953, 8°, 325 p. (= Biblioteca de cultura hispánica, VIII).

Fischer, Balthasar. *Der selige Märtyrer Franz Joseph Pey, Theologiestudent in Trier, 1779-1784*. Trier (Paulinus-Verlag) 1955, 8°, 35 p.

Fraga Iribarne, Manuel. *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*. Madrid (Artes gráficas « Arges ») 1956, 8°, 707 p. (= Academia « Alfonso X el Sabio », Murcia).

Gago Coutinho, Carlos Viegas. *A Náutica dos Descobrimentos*. Colectânea de Artigos, conferências e Trabalhos inéditos de - - - organizada e prefaciada pelo Comandante Moura Braz. - Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1951-1952, 2 vol., 8°, 462, 423 p., ill.

Gazeta de Montevideo. Volumen segundo. 1811. *Enero-junio*. Montevideo (Universidad de la República) 1954, 8°, ccii-448 p. (= Biblioteca de impresos raros americanos, III).

Gemelli, Agustín. O. F. M. *La orientación profesional*. Traducción de J. Fábregas Camí S. I. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 238 p. (= Biblioteca de filosofía y pedagogía).

Gerson da Cunha, J. *Contribuições para o Estudo da Numismática Indo-Portuguesa*. Tradução, Prefácio e algumas Notas de Luís Pinto Garcia. - Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1955, 8°, 176 p., ix tab.

Goldbrunner, Josef. *Pastoral personal. Psicología profunda y cura de almas*. Traducción por Constantino Ruiz-Garrido. - Madrid (Ediciones FAX) 1956, 8°, 163 p. (= Colección Psicología, medicina, pastoral, XII).

Gómez Hoyos, Rafael. *La Iglesia en Colombia Postura religiosa de López de Mesa en el escrutinio sociológico de la historia colombiana*. Bogotá (Editorial Kelly) 1955, 8°, 86 p. (= Ediciones del Instituto colombiano de cultura hispánica).

Gómez Molleda, D. *Bibliografía histórica española. 1950-1954*. Madrid (C. S. I. C., Inst. J. Zurita, Inst. N. Antonio) 1955, 8°, 491 p.

Gonçalves Pereira. *India Portuguesa*. Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1954' 8°, 497 p. (= Monografias dos Territórios do Ultramar).

Granero, Jesús Mª., S. I. « *Sentir con la Iglesia* » *y problemas modernos*. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 220 p.

Grases, Pedro. *Domingo Navas Spinola, impresor, editor y autor*. Caracas (Imprenta de la Dirección de cultura y bellas artes) 1956, 8°, 22 p.

Id. *La imprenta y la cultura en la primera república* (*1810-1812*). Caracas (Imprenta de la Dirección de cultura y bellas artes) 1956, 8°, 24 p. (= Instituto de filosofía. Facultad de humanidades y educación).

Guerra Iñiguez, Daniel. *El pensamiento internacional de Bolívar*. Caracas (Editorial « Ragon ») 1955, 8°, 309 p.

Guía de Montserrat. Montserrat 1950, 8°, 342 p., ill.

Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel. *Bartolomé de las Casas. 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Santiago de Chile (Fondo histórico y bibliográfico J. T. Medina) 1954, 8°, xxxvii-394 p.

Herbruger, Alfredo, Jr. - Díaz Barrios, Eduardo. *Método para aprender a hablar, leer y escribir la lengua cakchiquel*, I. Guatemala (Imprenta nacional) 1956, 8°, 418 p.

Kaps, Johannes. *Martirio y heroísmo de la mujer alemana del Este. Fragmento de la pasión silesiana 1845-1946.* Recopilado y editado por . . . traducido por Hans Pfitzer. - Munich (Niedermayer und Miesgang) 1955, 8°, 124 p.

Kelly, Gerald, S. I. *Juventud de hoy y castidad.* Traducción española de Antonio María Martins, S. I. Segunda edición. - Madrid (Ediciones FAX) 1956, 8°, 199 p.

Liceu Salazar de Lourenço Marques. Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1954, 8°, 32 p., ill.

León Rey, José Antonio. *El lenguaje popular del Oriente de Cundinamarca.* Discurso en el acto de posesión en la Academia colombiana, pronunciado el 9 de noviembre de 1954 y respuesta del R. P. Félix Restrepo S. I. subdirector de la Academia. - Bogotá (Imprenta del Banco de la República) s. a., 8°, 100 p.

Llorca, Bernardino, S. I. *Compendio de historia de la Iglesia católica.* Segunda edición actualizada. - Madrid (Editorial Razón y fe) 1955, 12°, 623 p.

Luigi-Teresa di Gesù agonizzante, C. P. *S. Paolo della Croce fondatore dei passionisti.* Traduzione sulla iv edizione francese. - Roma (Postulazione generale PP. Passionisti) 1952, 8°, 454 p., ill.

Madurel Marimon, José Mª. *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553).* Recogidos y transcritos por . . . Anotados por Jorge Rubió y Balaguer. - Barcelona (Gremios de editores, de libreros y de maestros impresores) 1955, 8°, 120*-1013 p.

Martínez Bara, José Antonio. *Archivo histórico de Huesca. Catálogo de fondos genealógicos.* Madrid (Ministerio de educación nacional) 1952, 8°, 139 p. (= Guías de archivos y bibliotecas).

Martins, Mário, S. I. *Correntes de Filosofia Religiosa em Braga (séculos IV-VII).* Porto (Livraria Tavares Martins) 1950, 8°, 333 p.

Manuel, E. Arsenio. *Dictionary of Philippine Biography*, I. Quezon City (Filipiniana Publications) 1955, 8°, xiii-512 p.

Mendes Corrêa, António. *Ultramar português.* II. *Ilhas de Cabo Verde.* Lisboa (Agência das Colónias) 1954, 8°, 261 p., ill.

Mendizábal, Rufo, S. I. *Diccionario griego-español ilustrado.* Tercera edición. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 627 p.

Meseguer, Pedro, S. I. *El secreto de los sueños. Psicología, metapsíquica, teología.* Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 287 p. (= Colección Psicología, medicina, pastoral, XI).

Millares Carlo, Agustín. *Notas bibliográficas acerca de archivos municipales, ediciones de libros de acuerdo y colecciones de documentos concejiles.* Madrid (Ministerio de educación nacional) 1952, 8°, 172 p. (= Bibliografías de archivos y bibliotecas).

Miscellanea biblica B. Ubach. Montisserrati 1953, xi-474 p. (= Scripta et documenta, 1).

Momigliano, Arnaldo. *Contributo alla storia degli studi classici.* Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1955, 8°, 410 p.

Moreno, Alberto, S. I. *Entre Él y yo. Sugerencias para meditación destinadas a religiosos.* Segunda edición aumentada con una nueva serie. - Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 508 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

Muñoyerro, Luis Alonso. *Código de deontología farmacéutica.* Segunda edición, actualizada. - Madrid (Ediciones FAX) 1955, 8°, 255 p. (= Colección psicología, medicina, pastoral, 4).

Muñoz Lumbier, Manuel. *Cronología de las ciencias geográficas y geografía del mundo antiguo.* Nueva época. - México (Secretaría de educación pública) 1955, 8°, 99 p. (= Biblioteca enciclopédica popular, 229).

Nieto Lozano, Danilo. *La educación en el Nuevo Reino de Granada.* Tesis presentada para optar el título de doctor en filosofía y letras. Octubre de 1955. - Bogotá (Editorial Santafé) 1955, 8°, 180 p., (= Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de filosofía y letras).

Olivar, Alexandre, O. S. B. *Catàleg dels incunables de la biblioteca de Montserrat.* Montserrat 1955, 8°, 122 p., xii tab. (= Scripta et documenta, 4).

Oliveira Boléo, J. *Moçambique.* Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1951, 8°, 562 p., ill. (= Monografias dos territórios do Ultramar).

Pacheco Pereira, Duarte. *Esmeraldo de situ orbis.* 3ª edição. Introdução e Anotações históricas pelo Académico de número Damião Peres. - Lisboa (Academia Portuguesa da História) 1954, 8°, xxix-238 p.

Pelzer, Auguste. *Répertoires d'Incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du moyen age.* Édition augmentée. - Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1951, 8°, 33 p.

Pérez-Rioja, José Antonio. *Moción informativa sobre centros provinciales coordinadores de bibliotecas.* Madrid (Ministerio de educación nacional) 1952, 8°, 85 p. (= Manuales de archivos y bibliotecas).

Plaza A., Eduardo. *Introducción al derecho internacional de Andrés Bello.* Caracas 1955, 8°, 192 p. (= Separata del Estudio preliminar del tomo X de las O. C. de A. Bello).

Remírez Muneta, Jesús, C. M. *La espiritualidad de san Vicente de Paúl.* Madrid (Ediciones FAX) 1956, 12°, 342 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

Risco, Alberto, S. I. *Historia de la literatura española y universal.* Décimasexta edición. Madrid (Editorial Razón y fe) 1956, 8°, 243 p.

Rodríguez Garavito, Agustín. *De la estameña de España a la bruma de la Sabana.* Bogotá, (Editorial Cosmos) 1952, 8°, 251 p. (= Biblioteca de cultura hispánica, V).

Salazar Valdés, Hugo. *Casi la luz.* Bogotá (Editorial Cosmos) 1954, 8°, 122 p.

Id. *La patria convocada.* Bogotá (Litografía Villegas) 1955, 8°, 93 p.

Sylvain, Robert. *La vie et l'œuvre d'Henry de Courcy (1820-1861). Premier historien de l'Église catholique aux États-Unis.* Québec (Les Presses Universitaires Laval) 1955, 8°, 347 p.

Tobon Betancourt, Julio, O. F. M. *Colombianismos.* Segunda edición. - Bogotá (Publicaciones de la Academia colombiana) 1953, 8°, 270 p.

Ullman, B. L. *Studies in the Italian Renaissance.* Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1955, 8°, 393 p.

Uribe, Rafael. *Por la América del Sur.* Bogotá (Editorial Kelly) 1955, 2 vol., 8°, 496, 744 p. (= Biblioteca de la Presidencia de Colombia, nn. 14-15).

Vázquez, Jorge Adalberto. *Perfil y esencia de la poesía mexicana. Nueva época.* México (Secretaría de educación popular) 1955, 8°, 74 p. (= Biblioteca enciclopédica popular, 228).

Velasco A., Hugo. *Retorno a la Hispanidad.* Bogotá (Editorial Cosmos), 1953, 8°, 223 p. (= Biblioteca de cultura hispánica, vol. VII).

Villamil, Enrique F. *La Biblioteca pública y Archivo histórico provincial de Pontevedra.* Madrid (Dirección general de archivos y bibliotecas) 1954, 8°, 22 p. (= Separata del num. xviii del Boletín de la Dirección general de archivos y bibliotecas).

Vogt, Joseph. *Gesetz und Handlungs-Freiheit in der Geschichte. Studien zur historischen Wiederholung.* Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1956, 8°, 106 p. (= Lebendiges Wissen, 8).

Walsh, W. T. *Isabel La Católica.* Bogotá (Editorial Cosmos) 1952, 8°, 245 p. (= Biblioteca de cultura hispánica, I).

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

P. GIUSEPPE CASTELLANI S. I. Responsabile

Tip. UNIONE ARTI GRAFICHE - Città di Castello (Perugia)

PRINTED IN ITALY

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU

I.	Félix Zubillaga S. I. *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española.* 1941, xiv-475 p., 1 mapa.	L. 2.000	$ 3.25
II.	Alessandro Valignano S. I. *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564).* Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S. I. 1944, 108*-510 p.	L. 2.500	$ 4.00
III.	Ignacio Iparraguirre S. I. *Historia de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1526).* Roma-Bilbao, 1946, 54*-320 p., 3 mapas.	L. 1.300	$ 2.15
IV.	Joseph de Guibert S. I. *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique.* Ouvrage posthume. 1953, xl-659 p.	L. 3.150	$ 5.00
V.	Guillermo Kratz S. I. *El tratado hispano-purtugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús.* 1954, xvi-313 p., 1 mapa.	L. 2.500	$ 4.00
VI.	Pietro Pirri S. I. *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica.* 1955, xv-299 p., 40 tavole.	L. 2.500	$ 4.00
VII.	Ignacio Iparraguirre S. I. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio.* Vol. II. *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599).* Roma-Bilbao, 1955, 48*-588 p.	L. 2.500	$ 4.00
VIII.	Alfred Desautels S. I. *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII[e] siècle. 1701-1734.* 1956, xxvii-256 p.	L. 2.500	$ 4.00
IX.	Francisco Javer Alegre S. I. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Tomo I: Libros 1-3 (años 1566-1596). Nueva edición por Ernest J. Burrus S. I. y Félix Zubillaga S. I. 1956, xxxii-640 p.	L. 3.750	$ 6.00
X-XI.	Pedro de Leturia S. I. *Estudios ignacianos.* Revisados por el P. Ignacio Iparraguirre S. I. 1956, 2 volumina venalia simul tantum. Vide paginam sequentem.	L. 5.000	$ 8.00

Dein prodibunt :

Pietro Pirri S. I. *L'interdetto di Venezia e i gesuiti. 1606.*

Luis Cerveró y Gomis. *Genealogía de san Francisco de Borja. Documentos borgianos de los siglos XII-XVI.*

Jean Vallery-Radot. *Inventaire des plans des maisons et des églises des jésuites provenant du collège romain et conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris.*

Edmond Lamalle S. I. *Correspondance scientifique du Père Christophe Clavius avec les savants de son temps (1565-1612).*

SUBSIDIA AD HISTORIAM SOCIETATIS IESU

Series minor Bibliothecae Instituti historici S. I.

Mox prodibunt :

1. Edmond Lamalle S. I. *Pour l'histoire des sciences dans la Compagnie de Jésus. Orientations bibliographiques.*
2. László Polgár S. I. *Bibliographia de historia Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis* (Hungaria, Croatia, Transylvania, Slovachia, Ruthenia Carpatica).
3. Ignacio Iparraguirre S. I. *Bibliografía sobre san Ignacio de Loyola.*